

ЙОЗЕФ РАТЦИНГЕР
БЕНЕДИКТ XVI



БОГОСЛОВИЕ
ЛИТУРГИИ

ЙОЗЕФ РАТЦИНГЕР
Бенедикт XVI

БОГОСЛОВИЕ ЛИТУРГИИ



Римский папа Бенедикт XVI (2015 г.)

ЙОЗЕФ РАТЦИНГЕР
Бенедикт XVI

БОГОСЛОВИЕ ЛИТУРГИИ

*Сакраментальное обоснование
христианского существования*



БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ
ФОНД ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ
ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА



АКАДЕМИЯ
SAPIENTIA
ET SCIENTIA



АССОЦИАЦИЯ
«СОФИЯ: ИДЕЯ РОССИИ,
ИДЕЯ ЕВРОПЫ»

МОСКВА • 2017

УДК 264-913
ББК 86.375

P25

Оригинальное название издания на немецком языке:

Joseph Ratzinger
THEOLOGIE DER LITURGIE
Die sakramentale Begründung christlicher Existenz

Под общей редакцией Председателя Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона

Координаторы проекта с итальянской стороны
Пьерлука Адзаро и Джузеппина Кардилло Адзаро

Ответственный за выпуск И. В. Лапшин

Перевод с немецкого О. С. Асписова

Научный редактор Е. А. Пилипенко

Корректоры Л. М. Бахарева, И. В. Бабкина

Дизайн и верстка А. В. Сирватко

Издано при активном участии и поддержке Fondazione Vaticana
Joseph Ratzinger Benedetto XVI, компании Savio Firmino
и Ассоциации друзей музея Эрмитаж в Италии



Богословие литургии / Ратцингер, Йозеф; [пер. с нем. О.С. Асписова]. – М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017. – 648 с.

Макет книги подготовлен в ООО «Грифъ».

ISBN 978-5-905889-99-8

- © Йозеф Ратцингер, текст, 2017
- © Libreria Editrice Vaticana (Издательский дом Ватикана), 2017
- © О. С. Асписова, перевод на русский язык, 2017
- © Е. А. Пилипенко, редактор перевода, 2017
- © Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

митрополита Волоколамского Илариона

Выход в свет на русском языке книги «Богословие литургии» Почетного Папы Римского на покое Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера) приурочен к 90-летию со дня рождения этого выдающегося иерарха и богослова Римско-Католической Церкви.

Йозеф Ратцингер получил европейское признание, еще будучи университетским профессором догматики в Бонне, Мюнстере, Тюбингене, Регенсбурге и одним из самых активных экспертов Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Широкую известность приобрела его книга «Введение в христианство» (1968), раскрывающая основы христианской веры доступным для современников языком.

Помимо догматического и литургического богословия, академические интересы Й. Ратцингера лежат в области патристики, средневековой мысли, апологетики и библеистики. Последним крупным трудом Бенедикта XVI, увидевшим свет в то время, когда он занимал высший пост в Римско-Католической Церкви, стало его фундаментальное исследование «Иисус из Назарета», вышедшее в том числе и на русском языке.

С именем папы Бенедикта XVI связывают защиту традиционных христианских ценностей, отстаивание их актуальности для современного секулярного общества. Значимой вехой церковного служения Йозефа Ратцингера стало его пребывание на архиепископской кафедре Мюнхена и Фрайзинга

(1977–1981) и в должности префекта Конгрегации вероучения (1981–2005). В 2005 году кардинал Ратцингер стал Папой Римским с именем Бенедикта XVI, а в 2013 году впервые за последние 600 лет истории папства добровольно оставил престол Римских епископов.

Папа Бенедикт не раз открыто говорил о глубокой симпатии к Православию и всегда считал, что в богословском отношении католикам ближе всего православные. Не случайно он стал одним из первых членов Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической Церковью и Православной Церковью после ее учреждения в 1979 году.

Как ученый, Ратцингер предпринял много усилий для прояснения вопроса о примате Римского епископа, стремясь сместить акценты с юридического представления на его понимание как особого рода христианского свидетельства и служения единства в любви. Он всегда был против каких-либо вероучительных компромиссов, справедливо указывая на то, что принципиально возможное единство между Востоком и Западом должно быть тщательно подготовлено, созреть духовно и практически, в том числе благодаря глубоким богословско-историческим исследованиям.

Мне хотелось бы, чтобы выход книги «Богословие литургии» в России не только стал данью уважения к ее автору, но и привлек внимание нашего читателя к обсуждаемой в ней проблематике. Для этого имеется немало оснований. Помимо того, что существует не так много переводов сочинений Й. Ратцингера на русский язык, издаваемый труд посвящен одной из основных (наряду с учением о Церкви) тем его научного творчества и пастырского попечения, которая одновременно особо значима для православных верующих, – теме богослужения.

В центре литургического богословия Ратцингера находится Евхаристия, осмысление ее жертвенного характера, реаль-

ного присутствия Христа в Святых Дарах. Должное внимание уделяется обрядовому символизму, а также вопросу о состоятельности или несостоятельности схоластической терминологии для описания евхаристической тайны и теме правомочности концептуальных новшеств в современной сакраментологии (учении о таинствах). Богослов стремится раскрыть глубинную связь между духовно-телесным существованием человека, константами его исторического бытия и таинствами Церкви, данными ей Богом для освящения мира, показать ложность как спиритуалистических и номиналистических, так и материально-магических концепций.

Размышления Ратцингера отличаются христологической направленностью. Краеугольным камнем своей аргументации он делает Боговоплощение, уделяя меньше внимания Святому Духу, пневматологии. Здесь, впрочем, проявляется характерная методологическая черта католического богословия.

Автору удается органично сочетать анализ актуальной проблематики, современную постановку вопросов, историко-систематический метод с опорой на Священное Писание и Предание Церкви, на богатства не только западной, но и восточной святоотеческой литературы. Важно, что в центре внимания всегда остается сотериологическая перспектива, религиозная практика, общинная и личная молитва, – то, что непосредственно служит спасению человека. Подчеркивается также космическое измерение и общественное значение христианского богослужения.

Й. Ратцингер противостоит стремлению к поверхностной «креативности», к выхолащиванию истинного содержания и назначения литургии как живой связи с Богом и Его творением, порой проявляющимися в современном западном христианстве. В этом отношении некоторые вопросы, затрагиваемые в книге (обрядовые нововведения и литургические экс-

перименты вроде богослужений без священника), относятся к сфере сугубо католических проблем. Однако важно, что тем самым отечественный читатель, много наслышанный о модернистских тенденциях в современном католичестве, познакомится и с критическим взглядом одного из самых крупных католических богословов на болезненные разрывы с традицией, проявившиеся после Второго Ватиканского собора, на трудности путей обновления.

Будучи тонким ценителем и знатоком классической европейской культуры, автор дает глубокий богословский анализ музыкальной составляющей литургии, принципов организации священных пространства и времени, метко оценивает современные – удачные и неудачные – искания в этой области. Многие тексты Ратцингера пронизаны полемикой с протестантизмом и новоевропейской философией, влияние которых на католическую мысль стало особенно заметным после провозглашения курса на открытость и диалог.

Надеюсь, что эта книга не только внесет лепту в расширение представлений о католичестве у отечественного читателя, но и послужит толчком к разработке нашими авторами тех моментов, которые пока не нашли должного осмысления в православном богословии, например антропологических аспектов литургии, богословских оснований церковной музыки. Книга может дать пищу к размышлениям о проблемах существования Церкви в условиях современного мира, в непростом диалоге с секулярным обществом и культурой.

Председатель Отдела внешних церковных
связей Московского Патриархата
митрополит Волоколамский Иларион

+ *Иларион*

*Бенедикт XVI,
папа Римский на покое*

ПРЕДИСЛОВИЕ

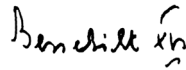
к русскому изданию трудов о литургии

Nihil Operi Dei praeponatur – «Богослужению ничто нельзя предпочитать». Этими словами св. Бенедикт выразил в своем Уставе (43. 3) абсолютный приоритет богослужения перед всеми остальными задачами монашеской жизни. Даже для монахов это не совсем очевидно, потому что их работа в сельском хозяйстве и в науке тоже была важной задачей. И на селе, и в ремесленных мастерских, и в учебных заведениях вполне могли возникнуть срочные дела, которые казались важнее литургии. Вопреки всему этому св. Бенедикт недвусмысленно подчеркивает приоритетом богослужения приоритет Самого Бога в нашей жизни: «На святое богослужение, как только прозвучал призыв, тотчас надо спешить со всей заботливостью, оставляя все, что было в руках» (43. 1).

В сознании человека нашего времени дела Господа, и литургия в том числе, отнюдь не считаются срочными. Спешат ради чего угодно, но дело Божие никогда не кажется неотложным. Можно было бы сказать, что жизнь монашеская – иная, нежели жизнь в миру, и это совершенно верно. Но приоритет Бога, о котором мы позабыли, обязателен для всех. Если больше не важен Бог, масштабы важного сдвигаются. Отодвигая Бога в сторону, человек подчиняет себя не-

обходимости, которая подчиняет его материальным силам, противным его достоинству.

Приоритет Бога и богослужения заново был осознан мной после Второго Ватиканского Собора. Недопонимание литургической реформы, широко распространившееся в Католической Церкви, привело к тому, что в литургии все больше выступали на передний план аспекты поучения, человеческой активности и креативности. Дела мирские заставили почти забыть о присутствии Бога. В этой ситуации становилось все яснее, что сама Церковь жива только правильным совершением литургии и что Церковь в опасности: примат Бога в литургии, а значит и в самой жизни, уже больше не проявляется. Глубочайшая причина кризиса, потрясшего Церковь, заключена в затемнении приоритета Бога в литургии. Все это побудило меня заняться темой литургии гораздо интенсивнее, чем прежде, потому что я знал, что истинное обновление литургии есть основное условие обновления Церкви. Этим осознанием проникнуты все работы, помещенные в 11-м томе собрания моих сочинений. Контекст их целиком относится к западной Церкви. Но в конце концов суть литургии при всех различиях в форме едина на Западе и на Востоке. Так что надеюсь, что эта книга поможет и христианам в России заново – и лучше – понять великий дар, преподанный нам в святой литургии.



Город Ватикан,
в праздник св. Бенедикта, 11 июля 2015 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово митрополита Волоколамского Илариона . . .	5
Предисловие к русскому изданию трудов о литургии	9
Содержание	11
Список сокращений	16

Часть А Дух литургии

Предисловие.	20
I. О сущности литургии.	22
1. Литургия и жизнь: о месте литургии в реальности	22
2. Литургия – космос – история.	33
3. От Ветхого Завета к Новому: облик христианской литургии, сформированный библейской верой	44
II. Время и пространство в литургии	60
1. Предварительные вопросы об отношении литургии к пространству и времени.	60
2. Святые места. Значение церковного здания	68
3. Алтарь и направление молитвы на литургии	79
4. Хранение Святых Даров	90
5. Священное время	97
III. Искусство и литургия	118
1. Спор об изображениях	118
2. Музыка и литургия	138
IV. Облик литургии.	160
1. Обряд	160
2. Тело и литургия	172
а) «Деятельное участие»	172
б) Крестное знамение	178

СОДЕРЖАНИЕ

3. Позиции	186
а) Преклонение колен / Prostratio	186
б) Молитва стоя и сидя. Литургия и культура	195
4. Жесты	204
5. Человеческий голос	208
6. Литургическое облачение	217
7. Материя	222
V. Указатель литературы	227

Часть В

TYPOS – MYSTERIUM – SACRAMENTUM

I. Сакраментальное обоснование христианского существования	236
1. Предварительные рассуждения: кризис идеи таинства в современном сознании	236
2. Сакраментальная идея в человеческой истории	240
3. Христианские таинства	246
4. Смысл таинств сегодня	253
II. К понятию таинства	259

Часть С

СОВЕРШЕНИЕ ЕВХАРИСТИИ – ИСТОЧНИК И ВЕРШИНА ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

I. О значении воскресенья для молитвы и жизни христианина	284
1. О чем идет речь?	284
2. Богословие дня Господня	288
3. Шаббат и воскресенье	293
а) Проблема	293
б) Богословие шаббата	298
с) Христианский синтез	301
4. Практические применения	304
а) Воскресные богослужения без священника	305
б) Культура выходных и христианское воскресенье	309
II. Является ли Евхаристия жертвой?	312
1. Постановка проблемы: подход Лютера	312
2. Новозаветное свидетельство	316
а) Тексты	316
б) Типология ап. Марка: ветхозаветное богословие жертвы	318
с) Типология ап. Павла: критика культа пророками	319

d) Общий центр: мысль о замещении	320
е) К вопросу об актуализации	323
III. Проблема транссубстанции	
и вопрос о смысле Евхаристии	327
1. Подоплека постановки вопроса: возражение Реформации.	330
a) Кальвин	331
b) Лютер.	336
2. Современная постановка вопроса	345
a) Философская проблема транссубстанции	346
К истории понятия субстанции и транссубстанции	346
Попытка взглянуть на проблему по-новому	349
b) Богословское значение термина	355
Вездесущие Христа?	356
Природно-локальное присутствие Христа?	358
Классификация учения о транссубстанции	
в богословии	359
Рецензия	361
IV. Евхаристия – средоточие Церкви	367
Предисловие	367
1. Происхождение Евхаристии из пасхальной тайны	368
2. Евхаристия: сердцевина Церкви	382
3. О правильном совершении Евхаристии	396
4. Реальное присутствие Христа	
в евхаристическом таинстве	414
V. Образ и содержание Евхаристии	435
1. Постановка проблемы: категория «образ» [Gestalt]	435
2. Становление образа Евхаристии в становлении Церкви	442
3. Окончательная форма	449
Дополнение 1	453
Дополнение 2	455
VI. К вопросу о структуре литургии	466
1. Сущность литургии.	467
2. Субъективное соответствие объективной	
сущности литургии	474
VII. Евхаристия и миссия	482
1. Предварительное размышление о Евхаристии и миссии	482
2. Богословие Креста как предпосылка	
и основа богословия Евхаристии	486
3. Богословие Евхаристии в Первом послании	
к Коринфянам	491
a) 1 Кор 5. 6: христианская Пасха	491

b) 1 Кор 6. 12–19: соединиться с Господом	492
c) 1 Кор 10. 1–22: одно тело с Христом, но не магическая уверенность в спасении	495
d) 1 Кор 11. 17–33: установление Евхаристии и ее правильное совершение	497
4. Мученичество, христианская жизнь и апостольское служение как реальное осуществление Евхаристии	503
a) Мученичество как становление христианина евхаристией	503
b) Богослужение, сообразное с Логосом – христианская жизнь как евхаристия	506
c) Миссия как служение космической литургии	510
5. Заключительные размышления: Евхаристия как исток миссии.	512
VIII. Евхаристия, <i>communio</i> и солидарность	515
1. Евхаристия.	517
2. <i>Communio</i>	520
3. Солидарность	528
4. Перспектива: Евхаристия как таинство преобразений.	533
IX. «Возведен из живых камней»	537
1. Библейская весть о храме из живых камней.	537
a) Ветхозаветные корни	539
b) Исполнение в Новом Завете	542
2. Как возникло христианское церковное зодчество?	546
3. Следствия для современности	552
X. К вопросу о положении при совершении богослужения.	560
1. Замечание к вопросу о положении при совершении богослужения	560
2. Сопроводительное слово к книге: Michael Lang, <i>Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung</i> [Михаэль Ланг. К истории и богословскому обоснованию направленности христианского богослужения], 2003	567

Часть D

Богословие церковной музыки

I. К богословскому обоснованию церковной музыки	574
1. Введение: Несколько замечаний к послесоборному диспуту о церковной музыке	574
2. Церковная музыка как богословская проблема в трудах	

Фомы Аквинского и повлиявших на него авторов.	579
а) Сомнения в церковной музыке	
у влиятельных богословов	581
б) Обоснование и подоплека	
богословской критики музыки	585
с) Богословские основания церковной музыки	593
д) Положительное значение	
богословской музыкальной критики.	597
3. Заключение: Основания кризиса нашего времени.	601
II. Образ мира и человека в литургии	
и его выражение в церковной музыке	606
1. Превзойти Собор? Новая концепция литургии	607
2. Философское основание концепта	
и его сомнительные положения.	612
3. Антропологический образец	
церковной литургии	620
4. Следствия для литургической музыки	623
а) Основные положения	623
б) Заметки к современному состоянию	628
5. Заключительное замечание:	
литургия, музыка и космос.	630
Библиографические источники.	632
Указатель цитат из Священного Писания	635
Указатель имен	641

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Adv. haer.	Adversus haereses
АНАВРPH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
Anm.	Anmerkung
Apol.	Apologia
Art.	Artikel
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bd./Bde.	Band / Bände
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BZ	Biblische Zeitschrift
CChr	Corpus Christianorum
CMe	Christliche Meister
Conc (D)	Concilium (deutsch)
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
FC	Fontes Christiani
FoKTh	Forum Katholische Theologie
FS	Festschrift
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
Hg.	Herausgeber (издатель)
IKaZ	Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»
IThS	Innsbrucker Theologische Studien
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
KKD	Kleine Katholische Dogmatik
KKTS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Paderborn 1959ff.
KlBl	Klerusblatt
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform (до 1966: Kämpfen) im Zeitalter der Glaubensspaltung
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, herausgegeben von Josef Hofer und Karl Rahner
LThK ³	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, herausgegeben von Walter Kasper
LWQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

LXX	Septuaginta (греческий перевод еврейской Библии)
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
MThS.S	Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung
N.F.	Neue Folge (новая серия)
NTD	Das Neue Testament Deutsch
OR	Osservatore Romano
PL	Migne, Patrologia Latina
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
resp.	respondeo
RGST	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivAC	Rivista di Archeologia Cristiana
S.th.	Summa theologiae
SC	Догматическая конституция Второго Ватиканского Собора «Sacrosanctum concilium» от 4 декабря 1963 г.
SChr	Sources chrétiennes
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StdZ	Stimmen der Zeit
ThGl	Theologie und Glaube
ThJb (L)	Theologisches Jahrbuch (Leipzig)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRv	Theologische Revue
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (herausgegeben von Gerhard Johannes Botterweck / Helmer Ringgren / Heinz-Josef Fabry)
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TThS	Trierer Theologische Studien
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
US	Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung
VaPS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
WA	Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers
WdF	Wege der Forschung
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

В русском издании использованы также сокращения, принятые в «Православной энциклопедии» (М., 2000—).

Часть А
Дух литургии

ПРЕДИСЛОВИЕ

В начале 1946 г. я стал изучать богословие и одной из первых прочел тоненькую первую книгу Романо Гвардини «О духе литургии», вышедшую на Пасху 1918 г. Она открыла серию трудов «Ecclesia Orans», издаваемую аббатом Ильдефонсом Хервегеном, и все новые издания этой работы затем не раз приходилось допечатывать. Это небольшое сочинение можно с полным правом назвать прорывом Литургического движения¹ в Германии. Весьма существенный вклад книги Гвардини состоял в том, что была заново открыта литургия в ее красоте, скрытом богатстве и вневременном величии как воодушевляющее средоточие Церкви и христианской жизни. Книга эта способствовала тому, что появилось стремление служить литургию более «сущностно» (любимое слово Гвардини), захотелось научиться понимать ее исходя из ее внутреннего притязания и внутреннего образа как производимую и направляемую самим Святым Духом молитву Церкви, в которой Христос каждый раз заново становится современным нам, входит в нашу жизнь.

Хочу отважиться на сравнение, которое, как и всякое сравнение, во многом неточно, но все же помогает пониманию. Можно было бы сказать, что тогда, в 1918 г., литургия походила на фреску, хотя и сохранившуюся неповрежденной, но почти полностью скрытую позднейшими слоями

¹ Пастырское и научно-богословское движение 1-й пол. XX в. в Римско-католической Церкви, ставившее целью углубление литургической жизни. – *Прим. ред.*

краски. В Служебнике, по которому священник совершал литургию, ее облик, выросший из истоков, присутствовал полностью, но для верующих он по-прежнему был скрыт под частными указаниями и формами молитв. Благодаря Литургическому движению и в решающей степени благодаря Второму Ватиканскому Собору фреска была расчищена, и в какое-то мгновение мы были восхищены красотой ее образов и красок. Но с тех пор климатические условия, да и кое-какая реставрация и реконструкция повредили ее и грозят уничтожить, если не будет быстро предпринято все необходимое, чтобы положить конец этим вредоносным влияниям. Естественно, ее нельзя снова перекрашивать, нужно прийти к новому пониманию того, что она несет, и ее реальности, чтобы ее обнаружение не стало первым шагом к окончательной утрате. Помочь такому обновленному пониманию и есть цель книги, которую я теперь предлагаю общественности. В своих существенных намерениях эта книга вполне согласуется с тем, к чему в свое время стремилась работа Гвардини; поэтому я умышленно выбрал заглавие, которое тотчас же вызывает в памяти имя этого классика литургического богословия. Пришлось лишь привести в соответствие с нашей современной постановкой вопроса, с надеждами и опасениями то, что Гвардини проделал в совершенно ином историческом контексте в конце Первой мировой войны. Как и для Гвардини, для меня важны не научные споры или исследования, а помощь в понимании веры и правильном исполнении главной формы ее выражения – литургии. Если бы книга снова вызвала что-то вроде «литургического движения», движения, направленного к литургии, и побудила к ее правильному внешнему и внутреннему совершению, то задача, подтолкнувшая меня к написанию этой работы, была бы более чем выполнена.

I. О СУЩНОСТИ ЛИТУРГИИ

1. Литургия и жизнь: о месте литургии в реальности

Что, собственно, такое – литургия? Что при этом происходит? С каким родом реальности мы тут встречаемся? В 20-е годы XX в. было предложено понимать литургию как игру; первым пунктом сравнения было то, что литургия, как и игра, обладает своими правилами, создает собственный мир, который имеет значение, пока ты в нем; когда «игра» закончена, он снова распадается. Другим пунктом сравнения было то, что игра, хотя и осмысленна, но лишена цели, как утверждалось, и содержит в себе нечто целительное, даже высвобождающее, потому что выводит нас из мира повседневности и связанных с ней необходимости и непреднамеренность, освобождает нас на какое-то время от всякого гнета нашего насыщенного трудом мира. То есть игра – это, так сказать, другой мир, оазис свободы, в котором мы можем на мгновение дать бытию беспрепятственно струиться; как утверждается, такие моменты выхода из-под власти повседневности нужны нам, чтобы мы могли вынести ее ношу. В этом есть нечто справедливое, но этого явно недостаточно. Ведь тогда было бы все равно, *во что* мы играем; все сказанное можно отнести к любым играм, в которых необходимая внутренняя серьезность соблюдения правил очень скоро создает свое собственное бремя и также приводит к образованию новых целей: вспомним о мире спорта или о шахматных чем-

пионатах – да о любых других играх, – везде оказывается, что игра быстро превращается из контрмира, или не-мира, в составную часть мира со своими законами, если она не хочет раствориться в откровенной пустой забаве.

Следует упомянуть еще один аспект этой теории игры, который подводит нас уже ближе к особой сущности литургии: детская игра кажется во многом своего рода предвосхищением жизни, тренировкой для будущей жизни, не неся в себе ни ее бремени, ни серьезности. Так что литургия могла бы указывать на то, что мы все остаемся – или во всяком случае должны были бы оставаться – детьми перед началом собственно жизни, к которой мы направляемся. Литургия была бы тогда предвосхищением совсем другого рода, подготовительным упражнением: прелюдией к будущей вечной жизни, о которой блж. Августин говорит, что в противоположность нынешней она соткана не из потребности и необходимости, а целиком лишь из свободы дарить и давать. Тогда литургия была бы пробуждением в нас истинного детского бытия, открытости к предстоящему величию, которое со взрослой жизнью еще не исполняется воистину; она была бы обретшей форму надеждой, которая уже сейчас заранее живет будущей, подлинной жизнью, готовя нас к истинной жизни – в свободе, непосредственности Бога и чистой открытости друг другу. Так она могла бы запечатлеть и на мнимо реальной повседневной жизни приметы свободы, разорвать пути необходимостей и дать небу засиять на земле.

Такой поворот теории игры существенным образом отделяет литургию от обычной игры как таковой, в которой, наверное, всегда живет тоска по настоящей «игре», по совсем другой игре такого мира, в котором произошло слияние порядка и свободы; по сравнению с поверхност-

ным и все-таки целесообразным или же совсем пустым для человека содержанием обычной игры литургия дает возможность проступить тому особенному и иному в «игре» мудрости, о котором говорится в Библии² и которое мы по праву можем связать с литургией. Однако в этой схеме нам пока не хватает внутреннего наполнения, потому что мысль о будущей жизни появилась пока что только как расплывчатый постулат, а видение Бога, без которого вся «будущая жизнь» была бы лишь пустыней, пока осталось очень неопределенным. Так что я хотел бы предложить новый подход, на этот раз исходя из конкретного библейского текста.

В сообщениях о предыстории исхода Израиля из Египта и о самом его прохождении появляются две разные цели исхода. Одна, известная всем нам, – достичь страны обетованной, в которой Израиль наконец должен будет жить на собственной земле, в надежных границах как народ, обладающий свободой и независимостью. Наряду с этим несколько раз указана и другая цель. Изначальный приказ Бога фараону гласит: «отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне служение в пустыне» (Исх 7. 16). Эти слова: «отпусти Мой народ, чтобы он совершил Мне служение» – с небольшими изменениями повторяются четырежды, т. е. при всех встречах фараона с Моисеем и Аароном (Исх 8. 1; 9. 1; 9. 13; 10. 3). В ходе переговоров с фараоном цель все более конкретизируется. Фараон демонстрирует готовность к компромиссу. Для него в этом споре речь идет о свободе культа израильтян, которую он поначалу признает в такой форме: «Пойдите, принесите жертву Богу вашему в сей земле» (Исх 8. 25). Но Моисей настаивает –

² См., напр.: Притч 8. 31–32. – *Прим. ред.*

в соответствии с приказом Бога, – что для совершения культа необходимо выйти из страны. Местом поклонения должна быть пустыня: «Мы пойдем в пустыню, на три дня пути, и принесем жертву Господу, Богу нашему, как скажет нам» (Исх 8. 27). Следуют очередные казни египетские, и готовность фараона пойти на компромисс возрастает. Теперь он разрешает, чтобы культ отправлялся по воле божества, т. е. в пустыне, но хочет отпустить только мужчин, в то время как женщины и дети, а также скот должны оставаться в Египте. Он предполагает расхожую практику отправления культа, согласно которой только мужчины были его активными участниками. Но Моисей не может торговаться о способе поклонения с чужим властителем, считая культ формой политического компромисса: культ – это не тот вопрос, который достигается политическим путем; его мера в нем самом; это значит: он может быть устроен только по мере Откровения, устроен Самим Богом. Поэтому отклонено и третье, весьма далеко идущее предложение властителя пойти на уступку, который предлагает теперь, чтобы женщины и дети тоже получили разрешение уйти: «Пусть только останется мелкий и крупный скот ваш» (Исх 10. 24). На это Моисей возражает, что должен быть уведен весь скот, потому что «доколе не придем туда, мы не знаем, что принести в жертву Господу» (Исх 10. 26). Во всем этом нет речи о стране обетованной; единственной целью исхода является поклонение, которое может происходить только по установлению Божию и посему не подчиняется правилам игры в политический компромисс.

Израиль уходит не для того, чтобы стать народом, подобным всем прочим; он уходит, чтобы служить Богу. Цель исхода – гора Божия, которая пока еще неизвестна,

служение Богу. Теперь можно было бы возразить, что упор на культ во время переговоров с фараоном был тактическим приемом. Настоящей и в конце концов единственной целью исхода был вроде бы не культ, а земля, ведь она и была истинным содержанием завета с Авраамом. Но я не думаю, что это возражение согласуется с серьезностью, царящей в этих текстах. По сути противопоставлять землю и культ бессмысленно: земля дается, чтобы стать местом поклонения истинному Богу. Простое обладание землей, простая национальная автономия свели бы Израиль на один уровень с остальными народами. Такая постановка задачи упускает из виду особенный смысл избранности. Вся история Книг Судей и Царств, рассказанная и истолкованная заново в Книгах Паралипоменон, говорит как раз о том, что земля как таковая и взятая сама по себе остается пока еще неопределенным благом, которое становится истинным благом, настоящим даром исполненного обетования, только когда там царит Господь, когда земля эта существует не как какое-нибудь автономное государство, но только тогда, когда она становится пространством послушания, в котором осуществляется воля Господа и потому возникает правильный способ человеческого существования. Но рассмотрение библейского текста позволяет нам еще точнее определить связь двух целей исхода. Хотя отправившийся в путь Израиль и через три дня еще не знает, какого рода жертву хочет Бог (как было возвещено в разговоре с фараоном), все же по прошествии трех месяцев, в этот же самый день, в который они ушли из Египта, израильтяне достигли Синайской пустыни (Исх 19. 1). На третий день Бог спускается на вершину горы (Исх 19. 16–20). И вот Бог говорит теперь с народом, провозглашает ему в десяти святых заповедях

Свою волю (Исх 20. 1–17) и заключает через Моисея завет (Исх 24), который конкретизируется в виде тщательно регламентированного культа. Так что названная фараону цель странствия в пустыню исполнена: Израиль учится почитать Бога так, как Он Сам того хотел. К этому почитанию принадлежит культ – литургия в собственном смысле, но к нему принадлежит и жизнь согласно воле Бога, которая является неотъемлемой частью правильного поклонения. «Слава Божия есть живущий человек; а жизнь человека есть видение Бога», – сказал как-то сщмч. Ириней Лионский (Adv. haer. IV 20. 7)³ и тем самым затронул именно то, о чем шла речь при встрече на горе в пустыне: в конечном счете сама жизнь человека, правильно живущий человек и есть истинное поклонение Богу, но жизнь становится настоящей, только если она формируется, напавив взгляд на Бога. Культ существует для того, чтобы передавать этот взгляд и так способствовать устроению жизни, которая будет почитанием Бога.

Три обстоятельства важны для нашего вопроса: на Синае народ получает не только предписания о культе, но и всеобъемлющие нормы жизни и права. Лишь теперь он созидается как народ. Народ без общего правового порядка жить не может. Он разрушает себя в анархии, которая есть пародия на свободу, уничтожение ее в бесправии каждого человека, которое есть отсутствие у него свободы. В установлении завета на Синае – и это второе – неразрывно сплелись три аспекта: культ – право – этика. В этом его величие, но и его ограниченность, что выяснится, когда Израиль перейдет к языческой церкви, в которой это сплетение будет разорвано, чтобы уступить место разнообраз-

³ Рус. пер.: *Ириней Лионский, свт. Против ересей* / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996^Р. – *Прим. ред.*

ным правовым формам и политическим установлениям. Однако после этого необходимого разъединения, которое в Новое время привело к полной секуляризации права и стремлению полностью устранить ориентацию на Бога из оформления права, нельзя упускать из виду, что на самом деле существует важнейшая внутренняя взаимосвязь этих трех порядков: право, у которого нет морального основания, становится бесправием; мораль и право, у которых нет ориентации на Бога, вынуждают человека деградировать, потому что отнимают у него его высочайшую меру и высочайшие возможности, отрицая его устремленность к бесконечному и вечному. Через это кажущееся освобождение его подчиняет диктатура господствующего большинства, случайных человеческих мер, которые в конце концов одолевают человека силой. Так мы приходим к третьему утверждению, которое снова возвращает нас к исходному пункту – вопросу о сути культа и литургии: такой порядок человеческих вещей, который не знает Бога, делает человека мельче. Поэтому в конечном счете также не следует полностью отделять друг от друга культ и право. У Бога есть право на ответ человека, на самого человека, и там, где это право полностью исчезает, разрушается и человеческий правопорядок, потому что у него нет краеугольного камня, который удерживает вместе целое.

Что же это означает для нашего вопроса о двух целях исхода, ведь в конце концов это вопрос о сути литургии? Теперь очевидно, что случившееся на Синае во время перемены после перехода через пустыню становится определяющим для обретения земли. Синай – это не промежуточная остановка, так сказать, отдых на пути к настоящей цели, это словно внутренняя земля, без которой внешняя осталась бы непригодна для жизни. Только благодаря завету и содержа-

щемуся в нем божественному праву Израиль был основан как народ и воспринял общую форму правильной жизни, и только поэтому земля может быть для него действительно даром. Синай сохраняет присутствие в земле обетованной; по мере того как его реальность теряется, внутренне теряется и земля, вплоть до изгнания на чужбину. Всякий раз, когда Израиль отпадает от правильного богопочитания, обращаясь от Бога к божкам – присущим миру силам и ценностям, – постепенно гибнет и свобода. Он может жить в своей земле и при этом существовать, как в Египте. Само по себе владение землей и государством не обеспечивает свободы, оно может стать весьма жестоким рабством; но когда право утрачивается полностью, это заканчивается и утратой земли. Насколько «служба Богу», свобода истинного богопочитания, которая для фараона была представлена как единственная цель переселения, на самом деле есть то настоящее, что составляет смысл исхода, можно видеть во всем Пятикнижии: этот настоящий «канон в каноне», сердцевина библии Израиля, разыгрывается в целом вне пределов святой земли. Оно заканчивается на краю пустыни, «по ту сторону Иордана», где Моисей, обобщая, еще раз повторяет синайскую благовесть. Так становится очевидным, что основа всякого бытия на земле обетованной, условие, без которого невозможно жить в сообществе и свободе, – это стойкость в божественном праве, которое упорядочивает дела человеческие, устраивает их, соотносясь с Богом и устремляя к Богу.

Что означает это – спросим еще раз – для нашей проблемы? Для начала становится очевидным, что «культ», понимаемый в его истинной широте и глубине, простирается дальше литургического действия. Он охватывает и весь порядок человеческой жизни в духе слов сщмч. Иринея:

человек становится славой для Бога, выводит, так сказать, Его на свет (и это есть культ), если он живет для Него. Верно и обратное: право и этика не будут идти рука об руку, если они не укоренены в сердцевине литургии и не вдохновляются ею. Итак, какого рода действительность мы находим в литургии? Во-первых, теперь мы можем сказать: кто устраняет Бога из понятия действительности – реалист лишь по видимости. Он абстрагируется от того, в чем мы «живем и движемся и существуем» (Деян 17. 28). Это значит: только правильное отношение к Богу может уравновесить все прочие отношения человека – связи людей между собой, обхождение с прочим творением. Право, как мы уже видели, определяет свободу и сообщество; поклонение, т.е. правильный образ отношения к Богу, в свою очередь определяет право. Теперь мы можем еще расширить это представление, сделав следующий шаг: поклонение, истинный образ культа, отношения к Богу определяет правильное существование человека в мире; оно становится таковым именно потому, что простирается дальше повседневной жизни человека, делая нас причастными образу существования «неба», мира Божия, и тем самым позволяет свету божественного мира светить в наш мир. В этом смысле культ – как мы уже говорили об этом при анализе «игры» – действительно имеет характер антиципации. Он предвосхищает непреходящую жизнь и именно так сообщает нынешней жизни ее меру. Жизнь, в которой не было бы этой антиципации, в которой небо больше бы не распахивалось, была бы гнетущей и пустой. Поэтому никогда не бывает обществ, совершенно лишенных культа. Именно поэтому откровенно атеистические, материалистические системы создавали новые формы культа, которые, понятно, могут быть только иллюзией, тщетно

пытаясь скрыть свою ничтожность за напыщенным высокомерием.

Тем самым мы приходим к последнему размышлению. Человек никак не может просто взять и сам «сделать» культ; он цепляется за пустоту, если Бог не явит Себя. Когда Моисей говорит фараону: «доколе не придем туда, мы не знаем, что принести в жертву Господу» (Исх 10. 26), в его словах и в самом деле проявляется основной закон всякой литургии. Если Бог не являет Себя, то человек, конечно, может строить алтари «неведомому Богу» (ср.: Деян 17. 23), основываясь на присущем ему внутреннем представлении о Боге; он может простираť свои мысли к Богу, пытаясь добраться до Него на ощупь. Но истинная литургия предполагает, что Бог отвечает и показывает, как мы можем почитать его. К ней относится в той или иной форме нечто вроде «установления». Литургия не может исходить из нашей фантазии, из нашей собственной креативности – тогда бы она оставалась только зовом в темноту или стала бы просто самоутверждением. Она предполагает наличие конкретного собеседника, который показывается нам и задает тем самым направление нашего существования.

В Ветхом Завете есть целый ряд убедительных свидетельств, что культ не произволен. Нигде больше это положение не проявляется с таким драматизмом, как в истории о золотом тельце (вернее, молодом быке). Культ, совершаемый во главе с первосвященником Аароном, ни в коем случае не должен был служить никакому языческому идолу. Здесь более деликатная апостасия⁴. Она не переходит открыто от Бога к божку, но внешне определенно остается при том же самом Боге: народ хочет восхвалить Бога, Который вывел Израиль из Египта, и верит, что правиль-

⁴ Греч.: (бого-, веро-) отступничество. – *Прим. ред.*

но изображает Его таинственную силу в образе молодого быка. С виду все в порядке, ритуал, возможно, вполне соответствует предписаниям. И все-таки это отпадение от Бога к служению идолам. Два обстоятельства вызывают это падение, внешне поначалу едва заметное. Первое – нарушение запрета на изображение: люди не выдерживают невидимого, далекого и таинственного Бога. Его низводят до себя, до своего, до наглядного и понятного. Так культ становится не восхождением к Богу, а совлечением Бога вниз, в собственный мир. Он должен быть тут, когда потребуется, и должен быть таким, каким Он нужен. Человек пользуется Богом, и таким образом ставит себя выше Него, даже если это внешне не заметно. Тем самым намечено и второе обстоятельство: это культ по собственному изволению. Если Моисей отсутствует слишком долго и Бог поэтому недоступен, значит, надо создать бога. Так культ становится праздником, который община устраивает самой себе; в нем она утверждает саму себя. Поклонение Богу превращается в кружение вокруг себя: еда, питье, удовольствия. Танец вокруг золотого тельца и есть образ культа, ищущего себя, который превращается в банальное самоудовлетворение. История о золотом тельце – это предостережение от произвольного и эгоистичного культа, в котором в конечном счете речь идет уже не о Боге, а о том, чтобы создать себе из себя же альтернативный мирок. Но тогда литургия и в самом деле становится пустым развлечением. Или хуже – отпадением от живого Бога, которое маскируется под сакральным покровом. В конце остается фрустрация, чувство пустоты. Не появляется больше тот опыт освобождения, который всегда становится событием там, где происходит истинная встреча с живым Богом.

2. Литургия – космос – история

В современном богословии широко распространено мнение, что в так называемых естественных религиях, равно как и в развитых нетеистических религиях, культ будто бы ориентирован на космос, в то время как в Ветхом Завете и в христианстве он направлен на историю; ислам, подобно постбиблейскому иудаизму, знает только литургию слова, которая воспринимает свои черты и направление от исторически происшедшего откровения, однако согласно универсальной тенденции этого откровения стремится быть непременно значимой для мира в целом. Впрочем, представление о космической или исторической ориентации культа не совсем лишено основания, но становится ложным, когда ведет к исключаяющему противопоставлению. В этом случае недооценивается историческое сознание, которое определенно наличествует и в естественных религиях, и суживается значение христианского почитания Бога. Забывают о том, что вера в спасение не может быть отделена от исповедания Творца. Далее в этой книге мы увидим, какое значение имеет этот вопрос во всем, вплоть до кажущихся внешними черт литургического чина.

Я хочу попытаться объяснить это шаг за шагом. В религиях мира культ и космос всегда прочно связаны друг с другом; почитание богов никогда не бывает всего лишь актом социализации определенного сообщества, которое с помощью символов стремится убедить себя в собственной сплоченности. Расхожим является представление, что здесь речь идет о круговороте дарения и принятия дара: боги поддерживают мир, а люди должны кормить и поддерживать богов культовыми подношениями. Круговорот

бытия включает и то и другое – власть богов, на которой держится мир, и дары людей, которые из своего мира снабжают богов. Доходит и до мысли, что люди вообще созданы, чтобы содержать богов, и именно поэтому они суть важное звено в круге мироздания. Сколь бы наивной ни казалась эта мысль, в ней проявляется глубокое определение смысла человеческого бытия: человек существует для Бога и так он служит целому. Правда, извращение смысла и злоупотребления подстерегают прямо за порогом: человек каким-то образом обладает властью над богами; еще немного, и благодаря его связи с ними ключ к действительности у него в руках. Он нужен богам, но и боги, несомненно, тоже нужны ему: если он вздумает злоупотребить своей властью, он может, конечно, навредить богам, но тогда погубит и себя самого.

В ветхозаветной истории творения (Быт 1. 1–2) такие формы воззрений вполне узнаваемы, но в то же время они преобразованы. Творение приближается к шаббату, дню, когда человек и все творение участвуют в покое Бога, в Его свободе. О культе как таковом речь не идет, и еще меньше она идет о том, что Творец нуждается в дарах людей. Шаббат – это видение свободы: раб и господин равны в этот день; «освящение» субботы означает как раз то, что все отношения подчинения приостанавливаются и бремя трудов на какое-то время прекращается. Но если из этого сделать вывод, что Ветхий Завет не связывает творение и поклонение, что он будто бы выливается в чистое представление об освобожденном обществе как цели истории, т. е. с самого начала направлен антропологически и социально, даже революционно, то значение шаббата будет понято неверно. Ведь рассказ о творении и синайские установления о шаббате происходят из одного и того же источника. Нужно

прочсть предписания о шabbате в Торе, чтобы правильно понять значение рассказа о творении. Но тогда становится очевидным: шabbат – это знак союза между Богом и человеком; он скрепляет глубинную суть этого союза. Исходя из этого, мы можем теперь так определить намерение повествований о творении: творение существует, чтобы было место для завета, который Бог хочет заключить с человеком. Цель творения – это союз, история любви между Богом и человеком. Свобода и равенство человека, которые должен осуществить шabbат – это не просто антропологическое или социологическое представление. Оно имеет исключительно богословское объяснение: только если человек состоит в союзе с Богом, он становится свободен, появляются равенство и достоинство всех людей. Значит, если все зависит от «союза», то важно увидеть, что союз есть отношение: дарение Богом Себя человеку и также ответ человека Ему. Ответ человека такому Богу, Который добр к нему, означает любовь, а любить Бога – значит поклоняться Ему. Если творение задумано как пространство для союза, как место встречи Бога и человека, то это означает также, что оно задумано как пространство поклонения. Но что же это, собственно, значит – поклонение? Что здесь иначе по сравнению с представлением о круговороте дарения и принятия, который в значительной мере определял мир дохристианского культа?

Прежде чем мы обратимся к этому решающему вопросу, я хотел бы еще указать на текст, которым завершается в книге Исход законодательство о культе. Этот текст выстроен в строгом параллелизме к истории творения. Семь раз тут сказано: Моисей сделал, «как повелел Господь Моисею», тем самым семидневный труд над скинией оказывается воспроизведением семидневного труда творения. На-

конец, рассказ об устройстве скинии заканчивается своего рода видением шавбата: «Так окончил Моисей дело. И покрыло облако скинию собрания и слава Господня наполнила скинию» (Исх 40. 33–34). Завершение скинии предвосхищает исполнение творения: Бог поселяется в мире, небо и земля объединяются. В связи с этим важно, что слово *bara* в Ветхом Завете имеет два – и только два – значения. С одной стороны, оно означает процесс творения мира, разделения стихий, которое заставляет хаос превратиться в космос; с другой – основной ход истории спасения, а именно отбор и разделение чистого и нечистого, т. е. созидание истории Бога и людей и, таким образом, духовное творение, творение союза, без которого созданный космос остался бы пустой оболочкой. Итак, творение и история, творение, история и культ находятся во взаимосвязи: творение ждет Завета и Завет исполняет творение, а не происходит около него. Но если культ – правильно понятый – есть душа Завета, это значит, что он не только спасает человека, но и должен привести всю действительность в сообщество с Богом.

Тем самым перед нами снова стоит вопрос: что, собственно, такое – поклонение? Что при этом происходит? Ядром культа практически во всех религиях выступает жертва. Но это понятие воистину завалено горами недоразумений. По общему представлению жертва в некоторой степени связана с разрушением. Это якобы означает, что действительность, в чем-то драгоценная для человека, передается в собственность Богу; но эта передача предполагает, что она изымается из употребления человека, и это как раз может произойти только через ее разрушение, после чего она окончательно изъята из распоряжения человека. Но тут следует сразу же поставить

встречный вопрос: какая радость может быть Богу от разрушения? Разве нечто передается Ему благодаря разрушению? Нам отвечают, что в разрушении тем не менее скрыт акт признания верховенства Бога над всеми вещами. Но может ли столь формальный акт действительно служить славе Божией? Очевидно, нет. Истинная передача в собственность Богу должна определенно выглядеть совсем иначе. Она состоит, – как это видят отцы Церкви, опираясь на библейское мышление, – в объединении человека и творения с Богом. Принадлежность Богу не имеет ничего общего с разрушением или небытием, но, напротив, связана с неким образом бытия: она означает выход из состояния разделения, ложной автономии, бытия только для себя самого и в себе самом. Она означает ту потерю себя, которая есть единственный способ обретения себя (ср.: Мк 8. 35; Мф 10. 39). Поэтому блж. Августин мог сказать, что истинная «жертва» – это *civitas Dei*⁵, т. е. человечество, ставшее любовью, которая обоживает творение и предает космос в собственность Богу: «Бог всё во всём» (1 Кор 15. 28) – в этом цель мира, в этом сущность «жертвы» и культа.

Так что теперь мы можем сказать: цель культа и цель творения – одна и та же: обожение, мир свободы и любви. Но вместе с тем в самом «космическом» проявляется историческое: космос – это не какое-нибудь отдельно стоящее строение, он не покоящийся в себе самом сосуд, в котором при случае может разыгрываться история. Он сам есть движение от некоего начала к некой цели. Он сам есть известным образом история.

Это может быть представлено несколькими способами.

⁵ Лат.: град Божий. «О граде Божиим» (*De civitate Dei*) – одно из главных сочинений блж. Августина. – *Прим. ред.*

Пьер Тейяр де Шарден⁶, например, описывал космос, исходя из современного эволюционного мировоззрения, как процесс восхождения, как путь объединений. От совсем простого этот путь ведет ко все более крупным и сложным образованиям, многообразие которых не уничтожается, но переплавляется в синтез, растущий до ноосферы, где дух и его мышление объемлют целое и сплавляются в своего рода живой организм. Основываясь на Посланиях к Ефесянам и Колоссянам, Тейяр рассматривает Христа как такую движущую ноосферу энергию, которая в конце концов охватывает все в своей «полноте». Исходя из этого, Тейяр сумел на свой лад заново перетолковать христианский культ. Пресуществленная гостия является для него антиципацией превращения материи и ее обожения в христологической «полноте». Евхаристия задает для него, так сказать, направление космического движения; она предвосхищает свою цель и тем самым одновременно продвигает ее вперед.

Более старая традиция исходит по понятным причинам из другой модели. Ее образ – это не поднимающаяся вверх стрела, а скорее своего рода круговое движение, в котором оба главных элемента ориентации называются *exitus* и *reditus*, исход и возвращение. Однако эта «парадигма», общая как для всеобщей истории религии, так и для христианской древности и Средневековья, допускает весьма разные формы. Круг можно понимать как большое космическое движение – так это у христианских мыслителей; он может – как в естественных религиях и во многих нехристианских философиях – быть представлен в качестве постоянно повторяющегося дви-

⁶ Французский католический богослов, ученый-палеонтолог, священник-иезуит (1881–1955). – *Прим. ред.*

жения. Противоположность этих двух точек зрения при внимательном рассмотрении не настолько взаимоисключающая, как это может показаться на первый взгляд. Ведь и для христианского видения мира в большой круг истории, движущейся от *exitus* к *reditus*, вписано много малых кругов индивидуальной жизни, и все они несут в себе большой ритм целого, осуществляя его каждый раз заново и именно так сообщая ему силу движения. И еще в большой единый круг вписано множество жизненных кругов различных культур и исторических сообществ, в которых все время по-новому разыгрывается драма начала, восхождения и конца: в них вновь и вновь повторяется мистерия начала; но в них снова и снова развивается конец времени и гибель, которые по-своему могут готовить почву для нового начала. Сумма кругов отражает большой круг, оба круга связаны между собой и переходят друг в друга. И поэтому культ также имеет отношение ко всем трем измерениям этого кругового движения: личному, социальному и универсальному.

Прежде чем мы попытаемся подробно выяснить это, мы должны обратить внимание на вторую и во многих отношениях более важную альтернативу, скрывающуюся в схеме *exitus* и *reditus*. Там изначально существует представление, разработанное самым, пожалуй, впечатляющим образом у философа поздней античности Платина, но в разных формах определяющее многие моменты нехристианских культов и религий. *Exitus*, благодаря которому вообще появляется небожественное бытие, понимается не как выход, а как падение, как низвержение с высоты божественного, по законам падения стремится все глубже вниз, ко все большему удалению от божественного. Это значит: небожественное бытие есть само по себе

и как таковое павшее бытие; конечность сама по себе уже есть своего рода грех, негативное, которое должно быть спасено путем возвращения в бесконечное. Возвращение домой – *reditus* – состоит именно в том, что на последней глубине падение останавливается и с этого момента вектор направлен вверх. В конце «грех» конечного, небожественного бытия разрешается и в этом смысле становится «Бог всё во всём». Путь *reditus* означает искупление, а искупление – освобождение от конечности, которая как таковая есть бремя нашего бытия. В этом случае культ связан с разворотом движения: он есть осознание низвержения, как бы момент раскаяния блудного сына, возвращение взгляда к истоку. Так как по мнению таких философий познание и бытие вообще совпадают, новый взгляд на начало в то же время уже есть новое восхождение к началу. Культ как возведение взгляда к тому, что существует до всякого бытия и над всяким бытием, является по своей сути познанием, а в качестве познания – движением, возвращением, искуплением. Тут, правда, и расходятся уже пути философий культуры. Существует теория, что только философы, только наделенные способностью к высшему мышлению умы способны к познанию, которое есть путь. Только они способны к восхождению, к полному обожению, которое есть искупление и освобождение от конечности. Для остальных, более простых душ, которые еще не способны поднять взгляд вверх, есть-де разные литургии, которые в состоянии предложить им некоторое искупление, однако не в состоянии возвести их полностью на высоту божественности. Утверждение этих различий часто восполняется утешением с помощью учения о переселении душ, которое все-таки дает надежду, что когда-нибудь в странствии существований будет до-

стигнут такой пункт, когда наконец удастся выйти из конечности и ее мучений. Поскольку тут познание (= гнозис) есть реальная сила искупления и тем самым высшая форма возвышения, а именно объединения с божеством, то устроенные таким образом мыслительные и религиозные системы – в деталях весьма различные – называются «гнозис». Для христианства эпохи становления споры с гнозисом означали решающую борьбу за собственную идентичность. Ведь притягательная сила таких воззрений велика, и кажется, что они так легко отождествимы с христианским благовестием. Например, «первородный грех», обычно такой трудный для понимания, становится идентичным падению в само конечное, и понятно, что искупление видится как освобождение из водоворота конечности. Привлекательность гностического подхода проявляется снова в различных видах и по сей день: в дальневосточных религиях заложена та же принципиальная схема. Поэтому формы прикладного учения об искуплении, которые они предлагают, в высшей степени убедительны. Упражнения для расслабления тела и обретения душевной пустоты представляются шагами к искуплению. Они нацелены на освобождение от конечности, в некоторые мгновения даже предвосхищают его и таким образом имеют спасительную силу.

Христианское мышление, как уже сказано, вполне приняло схему *exitus* и *reditus*, но провело в ней различие двух движений между собой. *Exitus* – это теперь не отпадение от бесконечного, раздвоение бытия и тем самым причина всякого злосчастья в мире; *exitus* изначально нечто вполне позитивное: свободный творческий акт Творца, который положительно хочет, чтобы сотворенное существовало рядом с Ним как нечто благое, из которого Ему может быть

дан ответ свободы и любви. Небожественное бытие поэтому не есть нечто негативное само по себе, напротив, это положительный плод божественной воли. Оно зиждется не на падении, а на установлении Бога, которое благо и творит благое. Бытийный акт Бога, созидающий тварное бытие, есть акт свободы. Таким образом в бытии даже в самой основе присутствует принцип свободы. *Exitus* – или, лучше, свободный творческий акт Бога – и в самом деле нацелен на *reditus*, но тем самым имеется в виду не отмена тварного бытия, а то, что мы описали выше: обретение самостоятельным созданием самого себя отвечает в свободе на любовь Бога, принимает творение как предложение Его любви, и так возникает диалог любви – то совершенно новое единство, создать которое может только любовь. Бытие другого в нем не абсорбируется, не растворяется. Напротив, как раз в отдаче себя другой полностью становится самим собой. Возникает единство, которое выше единства уже более неделимой элементарной частицы. Этот *reditus* есть «возвращение к истоку», но он не упраздняет творение, но придает ему всю полноту окончательности. В этом состоит христианская идея того, что «Бог всё во всё». Но ведь целое связано со свободой, и вот теперь эта свобода твари есть то, что поворачивает, даже словно бы перелаживает положительный *exitus* творения, обращая в падение: в желание быть независимым, в «нет» по отношению к *reditus*. Теперь любовь воспринимается как зависимость и отвергается; на ее место заступает автономия и автаркия: существовать только из себя самого и в себе самом, быть самостийным богом. Так распадается дуга от *exitus* к *reditus*. Стремления вернуться больше нет, а восхождение своими силами оказывается невозможным. Если «жертва» по сути своей есть просто возврат в любовь и таким образом обожение, то в культ

должны входить моменты исцеления израненной свободы, раскаяния, очищения и избавления от отчуждения. Суть культа, «жертвы» как процесса уподобления, становления любовью и таким образом пути в свободу остается неизменным. Но теперь культ вбирает в себя момент исцеления, любящего преобразования порушенной свободы в выстраданный способ примирения. Но именно потому, что все было направлено на самостийное бытие [Selbersein], на ненужность другого, в него входит теперь обращенность к другому, которому придется вызволить меня из петли, которую я сам уже не могу распутать. Ведь искупление требует искупителя: св. отцы находили, что это выражено в притче о заблудшей овце. Эта овца, застрявшая в терновом кусте и не нашедшая пути назад, является для них образом человека вообще, который больше не может выбраться из чащобы своего терновника и сам уже не может найти дорогу к Богу. Пастух, который находит ее и несет домой, есть для них Сам Логос, вечное Слово, вечный, живущий в Сыне Божиим смысл Вселенной, Который Сам отправляется в путь к нам, поднимает овцу на плечи и несет домой, что означает – воспринимает человеческую натуру и как Богочеловек возвращает тварного человека снова домой. Так становится возможным *reditus*, который дарует возвращение домой. Тем самым, правда, жертва теперь принимает форму Христова Креста, в смерти дарящей себя любви, которая не имеет никакого отношения к разрушению, но является актом нового творения, возвращающим творение снова к себе самому. И весь культ отныне становится участием в этой «пасхе» Христа, в этом «переходе» от божественного к человеческому, от смерти к жизни, к единству Бога и человека. Христианский культ есть конкретное исполнение и осуществление слов, которые Христос произнес в первый день Великой сед-

мицы, в Пальмовое воскресенье⁷ в Иерусалимском храме: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12. 32). Космический и исторический круги теперь различны: благодаря дару свободы как центра и божественного и сотворенного бытия исторический элемент обладает собственным, непреходящим значением, однако из-за этого он не отрывается от космического. Оба круга, несмотря на их различие, остаются в конце концов единым кругом бытия: историческая литургия христианства есть и будет – нераздельно и неслиянно⁸ – космична, и лишь так предстает она во всем своем величии. В христианстве есть уникальная новизна, однако оно не отторгает поисков истории религии, но вбирает в себя все существующие мотивы мировых религий и таким образом остается связанной с ними.

3. От Ветхого Завета к Новому: облик христианской литургии, сформированный библейской верой

Мир во Вселенной через мир с Богом, объединение верха и низа можно после сказанного до сих пор обозначить как важнейшую установку культов всех мировых религий. Но совершение богослужения в культах определенно характеризуется знанием о падении и отчуждении и поэтому неизбежно совершается как борьба за раскаяние, прощение и примирение. Осознание вины лежит бременем на человечестве. Культ – это присутствующая на про-

⁷ Так в латинской традиции называется Вход Господень в Иерусалим (*Dominica in palmis*). – *Прим. ред.*

⁸ Ср. орос IV Вселенского Собора (451) об образе единения божественной и человеческой природ Христа, «... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого...» (Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 3. С. 48). – *Прим. ред.*

тяжении всей истории попытка преодолеть вину и таким образом вернуть к правильному порядку как мир, так и собственную жизнь. Над всем царит страшное ощущение тщетности, составляющей трагическую сторону истории культа: как человеку снова связать мир с Богом? Как ему принести истинное покаяние? Ведь истинным даром Богу может быть только сам человек; чем выше развито религиозное сознание, тем реже мы сталкиваемся с непониманием недостаточности или даже бессмысленности всего остального. Из этого ощущения недостаточности в истории развились гротескные и чудовищные формы культа, в первую очередь человеческое жертвоприношение, которое, казалось бы, дает божеству самое лучшее, но по сути это наиболее жестокий и потому недолжный способ уклониться от дарения своей личности. Поэтому с дальнейшим развитием религий эта ужасная попытка примирения исключалась все больше и больше, но тем яснее становилось, что в любом культе отдается не что-то настоящее, а только его суррогат. Принесение жертв во всех мировых религиях, включая Израиль, основано на идее замещения; но как жертвенное животное или же дары урожая могли заменить человека и искупить его вину? Все это не настоящая замена, но эрзац, а культ с эрзацем сам оказывается эрзац-культом, которому недостает чего-то подлинного.

Но в чем же состоит особенность литургии Израиля? Несомненно, прежде всего в ее адресате. Другие религии нередко адресуют свой культ к предпоследним силам. Именно исходя из знания о том, что истинному, единственному Богу невозможно служить, принося в жертву животных, Его оставляют без культа; жертвы предназначены «властям и силам»⁹, с которыми человек имеет

⁹ Ср.: Еф 6. 12. – *Прим. ред.*

дело ежедневно, которых он должен бояться, умиловать и примиряться с ними. Израиль не просто отрицал этих «богов», но все больше и больше рассматривал их как демонов, которые отчуждают человека от себя самого и от истинного Бога: поклонение положено Богу. Это первая заповедь. Однако этот единый Бог почитается с помощью тщательно регламентированных в Торе обильных жертвоприношений; если же мы пристальнее рассмотрим историю культа в Израиле, то натолкнемся на вторую особенность, которая с естественной необходимостью в конце концов приводит к Иисусу Христу, к Новому Завету. При рассмотрении культа сквозь призму богословия становится очевидна глубокая закономерность связи Нового Завета с Ветхим. Новый Завет есть соответствующее внутренней драме Ветхого Завета опосредование поначалу противоречащих друг другу элементов, которые приходят к единству в образе Иисуса Христа, в Его Распятии и Воскресении. Как раз то, что сначала предстает как разрыв, оказывается при ближайшем рассмотрении настоящим «исполнением», в котором все предшествовавшие пути неожиданным образом соединяются друг с другом.

Тот, кто читает, например, Книгу Левит отдельно, мог бы прийти к мнению, что, за исключением 26-й главы с ее угрозой изгнания и обещанием нового помилования, здесь навеки устанавливается форма культа как непреходящего мирового порядка, у которого не может быть никакой дальнейшей истории, потому что в круговороте лет благодаря ему каждый раз заново совершается покаяние, очищение и восстановление. Кажется, что это статичный или, если угодно, циклический миропорядок, который всегда останется таким, потому что он обеспечивает равнове-

сие. Но уже глава 26 до некоторой степени разрушает эту видимость; важнее читать Книгу Левит в контексте Торы и Библии. Не лишенным некоторого значения мне представляется то, что Бытие и Исход ставят в начало истории культа два события, в которых отчетливо затронута проблематика замещения. Во-первых, это жертвоприношение Авраама. Покоряясь божественному повелению, Авраам хочет принести в жертву своего единственного сына Исаака, носителя обетования. Вместе с сыном ему бы пришлось потерять все, ведь если у него не будет потомства, то и обещание этому потомству земли тоже не имеет смысла. В последнее мгновение Сам Бог останавливает его, мешая совершить жертвоприношение такого рода, и взамен ему дается овен – ягненок мужского пола, которого разрешается принести Богу вместо сына. Так заместительная жертва обосновывается самим Божиим указанием: Бог дает ягненка, которого Авраам в свою очередь снова приносит в дар Ему. «От Твоих даров и даяний» приносим жертву – говорится поэтому в евхаристическом каноне Римской мессы. Словно некая заноза в памяти осталось от этой истории ожидание истинного «агнца», который приходит от Бога и именно поэтому есть для нас не подмена, а истинное замещение, в котором мы сами становимся приношением Богу. Христианское богословие культа – начиная уже с Иоанна Крестителя – распознало в дарованном Богом «агнце» Христа; книга Апокалипсис изображает этого принесенного в жертву Агнца, Который живет как центр небесной литургии, присутствующей теперь в мире благодаря жертве Христа и делающей излишними все эрзац-литургии (Откр 5).

Во-вторых, хотелось бы указать на обоснование литургии Пасхи в Исх 12. Здесь принесение в жертву пасхально-

го агнца устанавливается как центр богослужебного года и как напоминание о вере Израиля, являющейся вместе с тем непреходящим обоснованием веры. Агнец явно выступает как выкуп, с помощью которого Израиль освобождается от умерщвления всего перворожденного. Но этот выкуп носит еще и указующий характер: в конечном счете это и есть сам перворожденный, на которого претендует Бог: «освяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми, от человека до скота: Мои они» (Исх 13. 2). Принесенный в жертву агнец говорит о необходимости освящения человека и всего творения в целом, он указывает дальше, чем на себя самого; пасхальная жертва, так сказать, не замыкается в себе самой, но связывается отношениями с перворожденными и через них со всем народом, творением в целом. Отсюда следовало бы понимать ту настойчивость, с которой ап. Лука уже в историях о детстве Иисуса называет Его «первенцем» (Лк 2. 7), а также толковать послания ап. Павла из темницы, изображающие Христа «первенцем творения», в Котором произошло это освящение первородных, охватывающее всех нас.

Но останемся пока в Ветхом Завете. Жертвоприношение в нем постоянно сопровождается неким пророческим беспокойством и подвергается сомнению. Уже в 1 Цар 15. 22 встречаются нам исходные пророческие слова, проходящие через весь Ветхий Завет в разных вариациях вплоть до того, что они снова подхвачены Христом: «Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов!» У Осии эти слова принимают такую форму: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос 6. 6). В устах Иисуса они звучат очень просто и сущностно: «милости хочу, а не жертвы» (Мф 9.

13; 12. 7). Так что храмовый культ непрестанно сопровождало жгучее понимание его недостаточности. «Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои» (Пс 49. 12–14). Радикальная критика храма, которая звучит в пламенной речи Стефана, как сообщается в Деян 7, по форме своей конечно же очень необычна, ее определяет новый пафос христианской веры; однако она вовсе не неожиданна в истории Израиля, в которой всегда было устойчивое сомнение в конкретной форме жертвоприношений. В конце концов основное положение своей критики Стефан заимствует у пророка Амоса: «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать» (Ам 5. 21–23; Деян 7. 42 сл. цитирует Ам 5. 25–27).

Вся речь Стефана – ответ на обвинение, что он будто бы говорил, «что Иисус Назорей разрушит место сие (т. е. Храм. – *Прим. авт.*) и переменит обычаи, которые передал нам Моисей» (Деян 6. 14). Стефан лишь косвенно отвечает на эти утверждения, подчеркивая линию критики Храма и жертвоприношений в Ветхом Завете. Он читает спорную и в изначальном ее смысле едва ли поддающуюся разгадке критику культа из Ам 5. 25–27 в версии греческой Библии, в которой культ за сорок лет в пустыне выстраивается в *одну* линию с поклонением золотому тельцу, так что литургия всего этого периода основания Израиля выступает как продолжение первого отпадения: «Приносили ли

вы *Мне*¹⁰ жертвы и хлебные дары в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев? Вы носили скинию Молохову и звезду бога вашего Ремфана, изображения, которые вы сделали для себя». Принесение в жертву животных как таковое выглядит здесь как искажение поклонения единому Богу. Впрочем, слова пророка, которые в выбранной Стефаном версии александрийских толковников¹¹, должно быть, стали чудовищным шоком для слушателей, он мог бы подкрепить еще и резкими словами пророка Иеремии: «Ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве» (Иер 7. 22). Стефан отказывается от углубления в такие тексты, которые позволяют нам предположить, что в Израиле до времени пленения были сложные внутренние противоречия, и вместо этого добавляет другие три рассуждения, чтобы сделать понятным смысл своего толкования послания Христова провозвестия.

Моисей – так он говорит – по приказу Бога придал скинии форму по тому образцу, который он видел на горе (Деян 7. 44; Исх 25. 40). Это значит: земной храм – лишь подражание, не истинный храм; он образ и подобие, указывающие за свои пределы. Давид, обретший милость пред Господом, молился, чтобы ему было позволено устроить скинию Богу Иакова. «Соломон же построил Ему дом» (Деян 7. 47): переход от скинии со всей ее временностью к дому в попытке поселить Бога в каменном строении уже рассматривается как отпадение, потому что «Всевышний не в рукотворенных храмах живет» (Деян 7. 48). Наконец, вместе с идеей временности, еще очевидной в скинии,

¹⁰ Курсив автора. – *Прим. ред.*

¹¹ Имеется в виду «Септуагинта» – выполненный в III–I вв. до Р. Х. в Александрии греческий перевод Ветхого Завета. – *Прим. ред.*

но уже скрытой в доме, Стефан выявляет внутреннюю динамику ветхозаветной истории, которая должна стремиться за пределы этой временности: он цитирует мессианское пророчество, которое в некотором смысле образует вершину Второзакония (Втор 18. 15) и дает Стефану ключ для толкования всего Пятикнижия: «Пророка воздвигнет вам Господь Бог ваш из братьев ваших, как меня» (Деян 7. 37). Если важнейшим делом Моисея было установление скинии и упорядочение культа, который стал одновременно ядром правопорядка и нравственного учения, то ясно, что новый, окончательный пророк уведет из эпохи скинии с ее временностью, от недейственных животных жертв, «разрушит» Храм и в самом деле «переменит обычаи», данные Моисеем. Линия пророков, которые следовали за Моисеем и являлись великими свидетелями временности всех этих обычаев, продвигая своим призывом историю вперед к новому Моисею, – эта линия завершится в распятом Праведнике (Деян 7. 51 сл.).

Стефан не отрицает слова, в которых его обвиняют; напротив, он стремится доказать, почему в них заключена большая верность свидетельству Ветхого Завета и самого Моисея. При этом важно, что обвинение против первого мученика в истории Церкви почти дословно совпадает с обвинением, играющим основную роль в суде над Иисусом. Потому что про Иисуса утверждали, будто бы Он заявил: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный» (Мк 14. 58). Впрочем, среди свидетелей не было единства о точных словах пророчества Иисуса (ср.: Мк 14. 59), однако ясно, что это слово сыграло центральную роль в споре об Иисусе. Тем самым мы здесь оказываемся в сердце христологического вопроса, вопроса о том, кто был Иисус, и одновременно

в сердце вопроса о сущности истинного богопочитания. Пророчество о разрушении Храма, которое приписывали Иисусу, уже само по себе указывает на сцену изгнания из Храма, о которой сообщают все четыре евангелиста. В ней нельзя было увидеть просто взрыв гнева против злоупотреблений, как это случается со всеми святынями; она непременно должна была расцениваться как посягательство на храмовый культ, частью которого были как раз и жертвенные животные, а также особые храмовые деньги, которые там можно было получить. Правда, ни один из авторов синоптических Евангелий не сообщает в этой связи о таких словах Иисуса, зато Иоанн приводит их как пророческое указание, с помощью которого он объясняет Его поступок: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 19). Иисус не говорит, что Он снесет Храм – эта версия была лжесвидетельством на Него. Однако Он пророчесствует, что Его обвинители сделают именно это. Это пророчество о Кресте; разрушение Его земного тела будет в то же время и концом Храма, дает Он понять. С Его Воскресения начнется новый Храм: живое тело Иисуса Христа, которое теперь находится перед лицом Божиим, и станет пространством всего культа. В это тело Он включает людей, оно есть нерукотворная скиния, пространство истинного поклонения Богу, которое отринуло тень, сменяя ее действительностью. Пророчество о Воскресении, прочитанное в его истинной глубине, – это еще и пророчество о Евхаристии: возвещается тайна принесенного в жертву и именно поэтому живого тела Христа, Который предает Себя нам и так вводит нас в реальную связь с живым Богом. Сюда же относится еще одно замечание, которое есть во всех синоптических Евангелиях. Все они рассказывают, что в момент смерти Христа завеса Храма

разорвалась сверху донизу (Мк 15. 38; Мф 27. 51; Лк 23. 45). Тем самым они хотят сказать: в момент смерти Иисуса функция старого Храма прекращается. Он «разрушен». Он больше не место присутствия Бога, не «подножие ног Его», на которое снизошло Его величие. «Внешнее» разрушение Храма, случившееся всего несколько десятилетий спустя, богословски уже предвосхищено: культ изображения, культ с подменой заканчивается в тот момент, когда установлен настоящий культ: предание Сына, Который стал человеком и сделался «Агнцем», «Первенцем», Который теперь вбирает и собирает в Себе все поклонение Богу и уводит от теней и образов в реальность единства человека с живым Богом. Пророческий жест изгнания из Храма, обновления богочитания до его истинной формы достиг цели. Исполнено связанное с ним пророчество: «ревность о доме Твоем снедает Меня» (Пс 68. 10; Ин 2. 17); в конце концов «ревность» Иисуса об истинном поклонении привела Его на Крест. Именно так был расчищен путь к настоящему, «нерукотворному» дому Божию – воскресшему телу Христа. Исполняется и то толкование, которое авторы синоптических Евангелий дают знаковому и пророческому поступку Иисуса: «дом Мой домом молитвы наречется для всех народов» (Мк 11. 17), т. е. с разрушением храма открывается новый универсализм поклонения «в духе и истине» (Ин 4. 23), провозглашенный Иисусом в разговоре с самаритянкой. Причем дух и истину, конечно, нельзя представлять себе через призму просвещения и субъективизма, но их следует рассматривать с точки зрения Того, Кто имел право сказать о Себе: «Я есмь [...] истина [...]» (Ин 14. 6).

Прежде чем мы попытаемся сделать обобщающие выводы из этих отрывочных указаний на внутреннюю дина-

мику идеи ветхозаветного культа, из глубинного знания о проходящести храмовых жертвоприношений и из стремления к большему, еще не поддающемуся описанию новому, вслед за ранее выявленной существенной критической тенденцией по отношению ко всему прошлому мы должны постараться услышать голоса, в которых новое уже вырисовывается. Если в Израиле до пленения постоянно раздавались предостерегающие голоса против все больше и больше закрепляющейся формы жертвоприношений, склоняющейся к внешним проявлениям или же к синкретизму, то плен потребовал четко сформулировать все позитивное, грядущее. Больше не было ни Храма, ни публичной формы почитания Бога, как это было предусмотрено законом. Израиль должен был чувствовать себя бесконечно бедным и несчастным в этом отсутствии культа; с пустыми руками стоял он перед Богом. Не было больше искупления, и хвала «всесожжения» не возносилась больше к Богу. В эпоху кризиса все отчетливее проступала мысль, что страдания Израиля о Боге и ради Бога, крик его угнетенного сердца, его проникновенная молитва перед молчащим Богом должны восходить к Нему как «тучные жертвы» и всесожжения; что как раз сами пустые руки и наполненное сердце и были культом и могли считаться внутренним эквивалентом отсутствовавших храмовых жертвоприношений. Во времена нового притеснения иудейского культа при Антиохе IV Епифане (175–163 до Р. Х.) эти мысли приобретают новую силу и глубину, как мы видим в книге пророка Даниила. Они будут актуальны и после обновления Храма Маккавеями, когда образовалась Кумранская община, которая не принимала маккавейского государства первосвященников-царей, не желала признавать этого Храма и потому была нацелена на «духовный культ». Сюда же,

наконец, добавляется и соприкосновение с греческой критикой культа в регионе Александрии; таким образом, все больше вызревает мысль о *logiké latreia* (*thysia*), которая встречается нам в Послании к Римлянам (12. 1) как христианский ответ на кризис культа во всем античном мире: «Слово» есть жертва, слово молитвы, которое исходит от человека и вбирает в себя все существование человека, так что он сам становится «словом» (*logos*). Человек, который преобразуется в логос и становится логосом через веру, есть жертва, истинная слава Божия в мире. Поначалу благодаря страдальческому опыту времени изгнания и эллинистической эпохи на переднем плане в качестве эквивалента внешней жертвы стояло исключительно молитвенное слово, теперь же благодаря слову *Логос* в эту мысль включается вся философия слова греческого мира. Греческий дух возвышает ее в конце концов до идеи мистического объединения с Логосом, самым смыслом всех вещей.

Отцы Церкви восприняли это духовное развитие, квалифицируя суть Евхаристии как *oratio*, как *жертву в слове*, и таким образом одновременно описали место христианского культа в духовных борениях античности с ее поиском истинного пути и встречи человека с Богом. Когда они называют Евхаристию просто «молитвой», т.е. словесной жертвой, то в этом все же содержится нечто большее, чем в греческой идее жертвы-логоса, а также есть ответ на вопрос, оставшийся открытым в ветхозаветном богословии молитвы как эквивалента жертвы. Великие ветхозаветные прорывы к мысли о культе в «слове» несут в себе странную двойственность: с одной стороны, они открывают путь к новой, положительной форме почитания Бога. С другой стороны, неудовлетворенность остается. Одного только слова недостаточно, ожидалось

восстановление Храма в очищенном виде. С одной стороны, в 50-м псалме, где мы находим великолепное развитие новой идеи культа, кажущиеся противоречия объясняются так: «жертвы Ты не желаешь [...] Жертва Богу – дух сокрушенный»; с другой стороны, все равно в конце все сводится к видению исполнения в будущем: «тогда благоугодны будут Тебе жертвы правды, возношение и всесожжение; тогда возложат на алтарь Твой тельцов» (Пс 50. 18–21). Напротив, эллинистическая мистика логоса, как бы величественна и прекрасна она ни была, оставляет тело лишенным сущности; она есть чистая надежда на восхождение и всеединство по гностической схеме, о которой мы говорили раньше, – так что чего-то недостает. Идея логоса становится полной в *Logos incarnatus*, в Слове, Которое стало плотью и вовлекает в прославление Бога «всякую плоть». Теперь Логос уже больше не просто «смысл» за вещами и над вещами. Теперь Он вошел в саму плоть, стал телесным. Он воспринимает наши страдания и надежды, Он принимает на Себя ожидания твари и несет их Богу. Обе линии, которые не мог примирить псалом 50 и которые во всем Ветхом Завете хотя и стремятся друг другу навстречу, но все же не объединяются, теперь действительно сходятся. Теперь «слово» не просто замещение другого, телесного; теперь, с преданием Себя Иисусом Кресту, оно сведено воедино со всей реальностью человеческой жизни и страдания. Теперь уже не эрзац-культ, а заместительная жертва Иисуса воспринимает нас и вводит в то уподобление Богу, в то становление любовью, которое одно и есть единственно истинное поклонение. Так, Евхаристия с точки зрения Креста и Воскресения Иисуса есть схождение друг с другом всех линий Ветхого Завета, даже всей истории религии в целом – беспрерывно ожи-

даемый, но все же всегда выходящий за пределы наших возможностей истинный культ, поклонение «в духе и истине». Разорванная завеса Храма – это разорванная завеса между ликом Божиим и этим миром: в пронзенном сердце Распятого раскрыто само сердце Бога; мы видим, кто есть Бог и каков Он. Небо больше не закрыто – Бог выступил из Своей потаенности. Поэтому ап. Иоанн подводит итог значению Распятия и одновременно сущности нового богочитания в таинственных словах предсказания пророка Захарии (Зах 12. 10): «они воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19. 37). Нам встретятся еще раз эти слова, повторяющиеся в новом значении в Откр 1. 7. Между тем мы можем попытаться обобщить некоторые результаты, которые выявляются из сказанного прежде.

1. Христианский культ – или, лучше сказать, литургию христианской веры – нельзя воспринимать просто как христианизированную форму богослужения в синагоге, сколь многим бы конкретное ее формирование ни было обязано ему. Синагога всегда была подчинена Храму, и так осталось и после его разрушения. Словесная литургия, которая совершается в ней с величественной глубиной, осознает свою неполноту и тем отличается от словесного богослужения в исламе, которое вместе с паломничеством и постом составляет целостность требуемого Кораном почитания Бога. Напротив, богослужение в синагоге – это богослужение в то время, когда нет Храма, и в ожидании его восстановления. Христианский культ в свою очередь рассматривает разрушение Иерусалимского храма как окончательное и в богословском отношении необходимое. На его место встает универсальный Храм воскресшего Христа, руки Которого, простерты на Кресте, обращены к миру, чтобы включить всех в объятия вечной любви. Теперь уже есть новый Храм,

а также новая, окончательная Жертва – явленная на Кресте и в Воскресении человечность Христа; молитва человека Иисуса слилась теперь с диалогом вечной любви внутри Троицы. В эту молитву Иисус вовлекает людей через Евхаристию, которая, таким образом, есть всегда открытые врата поклонения и истинная жертва, жертва Нового Завета, «сообразное с логосом богослужение». В богословских спорах Нового времени роковую роль сыграла исключительно синагогальная концепция богослужения Нового Завета, строго противопоставленная Храму, который считался выражением Закона и тем самым попросту преодоленной ступенью «религии». Так стало невозможным больше понять священство и жертву; всеобъемлющее «исполнение» дохристианской истории спасения и внутреннее единство Заветов перестало быть явным. Более глубокий взгляд должен распознать, что в христианскую литургию вошла не только синагога, но и Храм.

2. Это значит, что к христианскому культу принадлежит универсальность. Это культ открытого неба. Он никогда не бывает всего лишь событием локальной общины. Совершать Евхаристию означает скорее вступать в охватывающее небо и землю сообщество прославления Бога, начатого Крестом и Воскресением. Христианская литургия никогда не бывает мероприятием одной определенной группы, какого-то определенного круга людей или какой-то определенной поместной Церкви. Движение человечества навстречу Христу встречается с движением Христа к людям. Он хочет объединить человечество и создать единую Церковь, единое собрание всех людей в Боге. Горизонтальное и вертикальное измерения, единственность Бога и единство человечества, сообщество всех поклоняющихся в духе и истине неразрывно связаны.

3. Исходя из этого, следует признать понятие ап. Павла «*logiké latreia*», сообразное с логосом богослужение, наиболее подходящей формулой для выявления сущности христианской литургии. В этом понятии сливаются во-едино духовное движение Ветхого Завета, процессы внутреннего очищения в истории религии, поиски человека и ответ Бога. Логос творения, логос в человеке и истинный, вочеловечившийся вечный Логос-Сын встречаются друг с другом. Все остальные определения образа литургии недостаточны. Если, например, описывать Евхаристию, исходя из феномена литургии как «собрания» или исходя из акта ее основания во время последней Пасхи Иисуса как «трапезы», то охватить удастся только отдельные элементы, а великая историческая и богословская взаимосвязь упускается. И наоборот, слово «евхаристия», указывающее на поклонение, а именно на универсальную форму поклонения, заключенную в вочеловечении, Распятии и Воскресении Христа, вполне может служить краткой формулой идеи *logiké latreia* и по праву служит уместным обозначением христианской литургии.

4. Все эти размышления вычлениют в конечном счете немаловажное измерение христианской литургии, которое мы должны более конкретно обсудить в следующей главе. Как мы видели, христианская литургия есть литургия исполненного обетования, движения поиска в истории религии, достигающего своей цели, однако она остается литургией надежды. Новый, нерукотворный Храм уже есть, но в то же время он еще строится. Великий жест объятия, исходящий от Распятого, не достиг еще своей цели, он только начат. Христианская литургия – это литургия в пути, литургия в паломничестве к преобразованию мира, которое произойдет, когда будет «Бог всё во всё».

II. ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В ЛИТУРГИИ

1. Предварительные вопросы об отношении литургии к пространству и времени

Могут ли действительно быть в мире христианской веры еще и выделенные священные пространства и священные времена? Ведь христианский культ – это космическая литургия, охватывающая небо и землю. Христос пострадал «вне врат», подчеркивает Послание к Евреям, в котором приводится призыв: «Итак выйдем к Нему за стан,нося Его поругание» (Евр 13. 12). Разве не весь мир теперь – Его святыня? Разве не совершается святость как раз в праведно проживаемой повседневности? Разве наше богослужение не в том, чтобы становиться в ежедневной жизни любящими и тем самым подобными Богу, т. е. приближаться к истинной жертве? Может ли быть иная сакральность помимо следования Христу в трезвенном терпении ежедневной жизни, иное священное время помимо времени проживаемой любви к ближнему, когда бы и где бы обстоятельства нашей жизни ни требовали ее от нас?

Кто ставит вопрос таким образом, затрагивает важнейшее измерение христианского понятия культа и поклонения, однако забывает нечто существенное о неизбежной ограниченности человеческого существования в этом мире, забывает о понятии «еще не», которое является частью христианского существования, и заявляет, что новое

небо и новая земля уже наступили. Явление Христа и возрастание Церкви из всех народов, переход от храмовых жертв к универсальному поклонению «в духе и истине» есть первый важный шаг за пределы, шаг к исполнению обетований Ветхого Завета. Но очевидно, что надежда еще не полностью достигла цели. Новый Иерусалим, которому не нужен храм, потому что Бог Вседержитель и Агнец Сами суть его храм, город, где вместо солнца и луны новым светом сияет сама слава Господня и светильник Его, Агнец (Откр 21. 22 сл.), – этого еще нет здесь. Поэтому св. отцы описывали стадии исполнения не просто как противопоставление Ветхого и Нового Заветов, а в три шага – как тень – образ – действительность. В Церкви Нового Завета тень сменяется образом: «Ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13. 12). Но пока еще, как сказано у свт. Григория Великого, – время утренней зари, в которой смешиваются тьма и свет¹². На заре встает солнце, но оно еще не вошло полностью. Так время Нового Завета образует своеобразное «между», составленное из «уже» и «еще не», когда эмпирические условия по-прежнему действуют и все же они уже не замкнуты и должны все время вновь открываться навстречу уже наступившей во Христе окончательности.

Из этого понимания Нового Завета как времени промежутка, как образа между тенью и реальностью вытекает специфическая форма литургического богословия. Далее она становится понятна для нас, если мы держим перед глазами три уровня, существенные для устройства христианского культа. Есть средний, собственно литургический уровень, известный всем нам; он проявляется в сло-

¹² Рассуждения об этом встречаются в соч. «Expositio in librum Iob sive Moralia» (Толкование на Книгу Иова, или Нравственные толкования): *Greg. Magn. Moral. XXIX 3.* – *Прим. ред.*

вах и действиях Иисуса во время Тайной вечери. Они же составляют ядро совершения христианской литургии, построение которой в остальном вытекает из синтеза богослужения в синагоге и Храме, причем место храмовых жертвоприношений заступают евхаристическая молитва, представляющая собой вхождение в деяния Христа на Тайной вечери и раздаяние претворенных Даров. Но этот собственно литургический уровень существует не сам по себе; он вообще имеет смысл только потому, что соотнесен с реальным событием и с реальностью, в существенной своей части пребывающей в настоящем. Иначе это было бы словно валюта без обеспечения, без реального содержания. Господь мог назвать Свое тело «пожертвованным» только потому, что Он действительно *пожертвовал* его; Он смог предложить кровь как пролитую за многих только в новой чаше, потому что действительно *пролил* ее. Наконец, это тело не навсегда мертвое тело умершего, кровь – не ставший безжизненным элемент жизни, но преданность становится даром, потому что отданное в любви тело, пролитая в любви кровь вошли через Воскресение в вечность любви, которая сильнее смерти. Без Креста и Воскресения христианский культ бессилен, и богословие литургии, которое исключило бы эту связь, действительно вело бы речь всего лишь о пустой игре.

Но если мы обдумываем эту опорную основу реальности христианской литургии, важно еще и другое. Распятие Христа, смерть на Кресте и в несколько другом виде акт Его восстания из гроба, дающий тленному нетленность, являются уникальными историческими событиями, которые как таковые принадлежат прошлому. В строгом смысле к нему относится «*semel*» (εφραx) – «однажды», которое Послание к Евреям так настойчиво

противопоставляет множеству повторяющихся жертв Ветхого Завета. Но если они были бы только фактами прошлого, как все те даты, которые мы учим по историческим книгам, тогда не могло бы быть никакой одновременности с ними. В конечном счете они оставались бы для нас недостижимы. Однако внешнему акту Распятия соответствует внутренний акт предания (тело «за вас предается»): никто не может забрать у Меня жизнь, Я Сам отдаю ее, говорит Господь в Евангелии от Иоанна (10. 18). Этот акт предания ни в коем случае не является только духовным событием. Это духовный акт, который вбирает в себя телесное, охватывает всего человека, к тому же это одновременно акт Сына: покорность человеческой воли Иисуса погрузилась в непреходящее «Да!» Сына Отцу, как это великолепно выразил прп. Максим Исповедник. Так эта «отдача», которая через пассивность Распятия вводит страдательность (Passion) человеческого бытия в активность (Aktion) любви, охватывает все измерения действительности: тело, душу, дух, логос. Как телесная боль входит в страдание (Pathos) духа и становится «Да» послушания, так и время втягивается в то, что простирается за грань времени. Настоящий внутренний акт, который не состоялся бы без внешнего, простирается за грань времени, но поскольку он происходит из времени, время вновь и вновь может быть вовлечено в него. Поэтому одновременность возможна. Это имеет в виду Бернард Клервоский, когда говорит, что истинное «se-mel» (однажды) несет в себе «semper» (всегда)¹³: в однократном свершается непреходящее. В Библии это «однажды» сильнее всего подчеркнуто в Послании к Евреям, но тот, кто внимательно читает его, обнаружит, что как

¹³ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

раз эта отмеченная Бернардом связь выражает его истинное значение. Ерѣрах (однажды) связано с Aionios (вечно). «Сегодня» охватывает все время Церкви. Поскольку это так, то в христианской литургии не только передается что-то из прошедшего, но возникает одновременность с тем, что составляет основание этой литургии: это и есть настоящая сердцевина и истинное величие совершения Евхаристии, которое всегда больше чем просто трапеза, – вовлечение в одновременность с пасхальным таинством Христа, в Его переход от скинии преходящести пред лицо Бога.

Вернемся к исходному пункту. Мы сказали, что существуют уровень основополагающего события и затем литургическая актуализация, собственно литургический уровень; мы попытались показать, как оба уровня переплетены между собой. Если прошлое и настоящее понижают друг друга, когда самое существенное в прошедшем вовсе не просто прошло, а стало движущей силой следующих друг за другом моментов настоящего, то это значит, что и будущее тоже присутствует в этом событии и что по сути своей оно должно быть названо антиципацией грядущего. Однако тут нам нельзя делать поспешных выводов. Тотчас же возникает мысль об эсхатоне, возвращающемся Христе, и это правильная мысль. Но тут нужно учитывать и другое измерение: эта литургия не эрзац – и мы видели это, – а замещение. Здесь становится отчетливо ясно, что понимается под этим различием. В жертву приносятся не животные, не «нечто», в конечном счете остающееся для меня посторонним. Эта литургия основана на добровольном страдании Человека, Который, впрочем, Своим «Я» погружен в тайну Самого Бога живого и есть – «Сын». Так что она никогда

не может быть просто *actio liturgica*¹⁴. Ее происхождение несет в себе будущее и в том смысле, что замещение вбирает в себя замещаемых, не остается внешним для них, но формирует их самих. Ведь одновременность с Пасхой Христа, происходящая в литургии Церкви, есть еще и антропологическая реальность. Совершение литургии не просто ритуал, не только литургическая «игра», оно ведь стремится быть *logiké latreia*, «логизацией» моего существования, внутренней одновременностью между мной и преданием Христа. Его жертва стремится стать моей, чтобы исполнилась одновременность и произошло уподобление Богу. Поэтому мученичество в древней Церкви рассматривалось как истинное совершение литургии: предельная реализация одновременности со Христом, единения с Ним. Литургия и в самом деле указывает на обычную жизнь, на меня в моем личном существовании. И как еще раз говорит ап. Павел в упоминавшемся тексте, она нацелена на то, чтобы «наши тела» (т. е. наше телесное земное существование) стали «жертвой живой», единой с «жертвой» Христа (Рим 12. 1). Только так объясняется настоятельность прошений о приятии жертвы, характерных для любой христианской литургии. Богословие, которое не видит обсуждаемых тут взаимосвязей, может рассматривать это только как противоречие или возврат к дохристианскому состоянию, ведь жертва Христа давно принята. Да, но как замещение она не закончена. «*Semel*» (однажды) стремится достичь своего «*semper*» (всегда). Эта жертва исполнится только тогда, когда мир станет пространством любви, как это представляет себе блж. Августин в «Граде Божием». Тогда наступает – и мы говорили об этом в начале – совершенный

¹⁴ Лат.: литургический акт. – *Прим. ред.*

культ, завершение события Голгофы. Поэтому молимся мы в прошениях о приятии, чтобы замещение стало реальностью и охватило нас. Поэтому в молитвах Римского евхаристического канона мы объединяемся с великими жертвователями предыстории: Авелем, Мелхиседеком, Авраамом. Они шли навстречу грядущему Христу, они были антиципацией Христа, или, как говорят отцы Церкви «*tyroï*», прообразами Христа. И те, кто были прежде Него, смогли войти в одновременность с Ним, которую мы вымаливаем для себя.

Есть соблазн сказать, что это третье измерение литургии, ее распятость между Крестом Христа и нашим живым вхождением в Того, Кто заступился за нас и захотел быть с нами «единым» (Гал 3. 28), выражает ее моральное притязание. Несомненно, в христианском культе есть моральное притязание, но ведь речь идет о чем-то гораздо большем, чем просто морализм. Господь упредил нас, Он уже сделал все за нас, Он проложил путь, который мы не могли открыть, потому что наших сил не хватило, чтобы выстроить мост к Богу. Он Сам стал мостом. И теперь речь идет о том, что мы просим принять нас в это «бытие-ради», что мы позволяем обнять нас Его распростертыми руками, которые влекут нас навверх. Он, Святой, освящает нас святостью, которую все мы сами себе никогда бы дать не смогли. Мы включены в великий исторический процесс, в котором мир движется к обетованию «Бог всё во всём». Все, что поначалу кажется моральным измерением литургии, в этом смысле есть одновременно ее эсхатологическая динамика: «полнота» Христа, о которой говорят Послания ап. Павла из заточения, становится реальностью, и только так исполняется событие Пасхи в истории: до конца продолжается «ныне» Христа (Евр 4. 7 сл.).

Если оглянуться теперь на предшествующие размышления в этой главе, окажется, что мы дважды – в разных областях – сталкиваемся с последовательностью из трех шагов. Литургия, как мы видели, отмечена напряжением, присутствием исторической Пасхе Иисуса (Крест и Воскресение) как ее реальной основе. В однократном сформировалось ее непреходящее, которое – это второй шаг – вступает в литургическом действе в нашу современность и – это третий шаг – оттуда стремится охватить жизнь совершающих литургию и в конце концов всю историческую действительность. Непосредственно происходящее – литургия – имеет смысл и значима для нашей жизни только потому, что несет в себе два других измерения; прошлое, настоящее и будущее пронизывают друг друга и соприкасаются с вечностью. Прежде мы познакомились с тремя ступенями истории спасения, которая, по формуле отцов Церкви, движется от тени к образу и к действительности. При этом мы видели, что в наше время – время Церкви – мы находимся на среднем уровне этого исторического движения: завеса Храма разорвана, небо открылось благодаря объединению человека Иисуса, и тем самым всего человеческого бытия, с живым Богом. Однако эта новая открытость сообщает нам о себе только посредством знаков спасения. Нам необходимо опосредование, и мы пока не видим Господа «как Он есть»¹⁵. Если мы наложим друг на друга обе тройственные схемы – историческую и литургическую, окажется, что литургия является точным выражением той же самой исторической ситуации, выражает это «между», соответствующее времени образов, в котором мы находимся. Богословие литургии – в особенном смысле «символическое богословие», богословие символов, которые связывают нас с сокрытым-настоящим.

¹⁵ 1 Ин 3. 2. – *Прим. ред.*

Вот и окончательный ответ на вопрос, с которого мы начинали: нужны ли нам еще священное пространство, священное время и опосредующие символы – после того как завеса Храма разорвалась и сердце Бога открылось для нас в пронзенном сердце Распятого? Да, они нам нужны именно для того, чтобы мы учились видеть открытое небо с помощью «образа», с помощью знака; чтобы мы были способны распознать в пронзенном сердце Распятого тайну Бога. Христианская литургия уже больше не эрзац культа, а приближение к нам Предстателя, вхождение в замещение как вхождение в самую действительность. Мы участвуем в небесной литургии, да, но это участие передается нам через земные знаки, которые указал Спаситель как пространство Своей действительности. При совершении литургии происходит в то же время обращение *exitus* в *reditus*, исход становится возвращением, нисхождение Бога – нашим восхождением. Литургия переводит земное время во время Христа, в настоящее этого времени. Она – поворотный момент в процессе спасения: Пастырь кладет на плечи заблудшую овцу и несет ее домой.

2. Святые места. Значение церковного здания

Даже решительные противники всего сакрального, а в данном случае священного пространства, признают, что христианской общине нужно место для собрания, и из этого формулируют функцию церковного здания не в сакральном, а в строго функциональном смысле: оно создает возможность литургического собрания. Бесспорно, это неотъемлемая функция церковного здания, и тем оно отличается от классического облика храма в большинстве религий. В Ветхом Завете первосвященник совершает

ритуал покаяния в Святая Святых один, никто не имеет права войти туда, да и он – только раз в году. Аналогично этому храмы всех остальных религий – это обычно не помещения для собрания молящихся, а культовые помещения, предназначенные для божества. И если христианское церковное здание очень скоро получило имя «domus ecclesiae» (дом «церкви», собрания народа Божия), а затем словом «ecclesia» (собрание, церковь) стали коротко называть не только живую общину, но и само здание, принимающее ее, то существует и другой взгляд на проблему. «Культ» совершает Сам Христос, стоящий перед Отцом, Он Сам становится культом для Своих, когда они собираются с Ним и вокруг Него. Это существенное отличие христианского богослужебного пространства от «храмов» нельзя, однако, доводить до ложного противопоставления, из-за чего уже бывала разорвана внутренняя непрерывная связь религиозной истории человечества, которая никогда не прекращается в Ветхом и Новом Заветах, невзирая на все различия. Свт. Кирилл Иерусалимский верно отмечает в своем 18-м Огласительном поучении (23–25), что «convocatio» (синагога-ekklesia = собрание призванного народа Божия) там, где слово впервые употреблено в Пятикнижии, когда Бог поставил Аарона Первосвященником, направлено на культ. Он показывает, что это верно и во всех остальных местах Торы и даже при переходе к Новому Завету эта подчиненность не потеряна. Собрание, созывание делается для чего-то; это «для чего» и есть культ, из которого и к которому идет призыв. Это он объединяет созванных, придает их сообществу достоинство и значение, а именно единение в том «покое», которого не может дать мир. Это становится очевидным на ветхон и новозаветном прообразе «ekklesia» – собрании на Си-

нае. Они собираются вместе, чтобы услышать слово Божие и запечатлеть его принесением жертвы, так что возникает «завет» между Богом и людьми.

Но давайте вместо дальнейших основательных размышлений пристальнее взглянем в формирование конкретного церковного пространства. Луи Буйе¹⁶ показал, опираясь главным образом на исследования Элизера Липы Сукеника¹⁷, как христианское церковное здание последовательно возникает из синагоги и без драматических разрывов затем приобретает специфически христианскую новизну благодаря своей общности с Иисусом Христом, распятым и восставшим из мертвых. Эта тесная связь с синагогой, ее архитектурным обликом и формой богослужения несколько не противоречит тому, что было сказано нами прежде, а именно, что христианская литургия включает в себя Храм, а не только продолжает синагогу. Потому что синагога, как она понимала себя, была полностью ориентирована на Храм. Синагога никогда не была просто местом, где давались поучения, своего рода школьной коммунотой религии, как выражается Буйе, но всегда была направлена на присутствие Бога. Это присутствие Бога для евреев было (и есть) нераздельно связано с Храмом. Соответственно синагогу отличали два важнейших обстоятельства. Одно из них – «седалище Моисея», о котором даже Господь упоминает в Евангелии (Мф 23. 2). Раввин говорит не сам по себе, и он не академический учитель, интеллектуально анализирующий слово Божие и осмысляющий его; он актуализирует слово, которое Господь направил

¹⁶ Французский католический богослов, библиист и литургист, монах-ораторианец (1913–2004). Один из ключевых деятелей Литургического движения. – *Прим. ред.*

¹⁷ Израильский библейский археолог, профессор (1889–1953). – *Прим. ред.*

через Моисея Израилю и направляет сегодня. Бог вещает через Моисея сегодня. Седалище Моисея поставлено ради напоминания, что Синай не просто прошедшее, что здесь звучит не просто человеческая речь, но что говорит Бог.

Поэтому седалище Моисея стоит не ради самого себя и не само по себе. И оно не просто развернуто к народу, но раввин смотрит – как и все остальные в синагоге – на ковчег Завета или, лучше, в сторону ковчега для Торы¹⁸, замещающего утраченный ковчег Завета. До пленения ковчег Завета был единственным «предметом», которому разрешалось находиться в Святая Святых, придавая ей особое значение. Ковчег понимали как пустой трон, на который опускается Шехина – облако присутствия Бога. Херувимы, в которых изображены, так сказать, стихии мира, выступают там как «помощники трона»; они уже больше не самовластные божества, а выражение сил творения, поклоняющихся единому Богу. «Восседающий на херувимах»¹⁹ – так обращаются к Богу, Которого не вмещают небеса, но Который избрал ковчег подножием Своего присутствия. В этом отношении ковчег воплощает нечто вроде реального присутствия Бога среди Его людей; в то же время это впечатляющий пример отсутствия изображений в ветхозаветном культе, оставляющем Бога в Его суверенности и, так сказать, подставляющего Ему лишь подножие трона. Ковчег Завета пропал во время плена, с тех пор Святая Святых пуста: пустой обнаружил ее Помпей²⁰, когда, объезжая верхом Храм, отодвинул завесу и, с любопытством войдя в Святая Святых, именно в пустом простран-

¹⁸ Синагогальный ковчег называется «Арон кодеш». – *Прим. ред.*

¹⁹ Один из эпитетов Бога (см., напр.: Пс 79. 2; 1 Цар 4. 4; 2 Цар 6. 2; 2 Цар 19. 15; 1 Пар 13. 6). – *Прим. ред.*

²⁰ Римский полководец Гней Помпей Великий в 63 г. до Р. Х. захватил Иерусалим и разрушил его стены. – *Прим. ред.*

стве встретился с самой сутью библейской религии: пустая Святая Святых стала теперь актом ожидания, надежды, что Бог Сам восстановит Свой трон.

Поскольку синагога хранит в шкафу для Торы своего рода ковчег Завета, она тем самым есть пространство для некоего «реального присутствия», потому что в ней сохраняются свитки Торы: живое слово Бога, через которое Он восседает на троне в Израиле среди Своих людей. Потому этот ларец был окружен знаками почтения, которые соответствуют представлению о Боге: его защищала завеса, перед ней горели светильники семисвечника-меноры. Такое присутствие «ковчега Завета» в синагогах ни в коем случае не означает, что местная община становится теперь, так сказать, самодостаточной, довольствуясь собой; напротив, именно она является местом преодоления себя самой, самоперерастания в Храм, в общность единого народа Божия во едином Боге: Тора повсюду одна и та же. Так что ковчег указывает не на себя, но на единственное место своего присутствия, которое выбрал для Себя Бог – Святая Святых Храма в Иерусалиме. Святая Святых остается «последним средоточием богослужения в синагоге», по словам Буйе (21). «Так что все синагоги и во времена Господа нашего, и после ориентированы в эту сторону». Раввин и народ смотрят на «ковчег Завета», и, делая это, они ориентируются на Иерусалим, поворачиваются к Святой Святой Храма как месту присутствия Бога для Своего народа. Это сохранилось и после разрушения Храма. И если уже пустая Святая Святых была надеждой, то теперь ею стал разрушенный Храм, ждущий возвращения Шехины, своего восстановления будущим Мессией.

Эта ориентация на Храм и тем самым связь литургии слова в синагоге с литургией жертвоприношения Храма

проявляется в форме молитвы. Молитвы при разворачивании и зачитывании вслух свитков развились из ритуальных молитв, которые изначально были связаны с жертвоприношениями в Храме и которые теперь – в соответствии с традицией времени без Храма – уже сами по праву могут рассматриваться как эквивалент жертвы. Апогей первой из двух великих молитв в синагогальном обряде – совместно произнесенный кидуш, к которому относятся гимн серафимов из Ис 6 и гимн херувимов из Иез 3. По этому поводу Буйе отмечает: «Дело, вероятно, обстояло так, что подпевание людских голосов этому небесному пению, этому культу Храма было основным признаком ежедневно приносимой жертвы воскурения, утренней и вечерней» (27)²¹. Кому это не напомним о trishagion христианской литургии, «Трисвятом» в начале евхаристического канона, когда община выражает не собственные мысли или поэтическое настроение, но, возвысившись над собой, получает возможность включиться в космическую хвалу херувимов и серафимов? Вершина второй молитвы в синагоге – «произнесение «авода», которая, согласно раввинам, прежде была молитвой освящения при ежедневных всесожжениях в Храме» (27). Присоединяемая к ней просьба о приходе Мессии и окончательном восстановлении Израиля могла толковаться, по мнению Буйе, «как выражение настоящей сути акта жертвоприношения» (28). Вспомним о переходе к «сообразному логосу поклонению», характерному для движения от Ветхого к Новому Завету. Наконец, остается еще упомянуть, что для синагоги не был создан собственный архитектурный тип; использовали «типичную греческую форму здания для общественных собраний – базилику» (23), боковые нефы которой были отделены ря-

²¹ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

дами колонн и позволяли входящим перемещаться с места на место.

Я так долго задержался на описании синагоги, потому что уже здесь становятся очевидны основные константы богослужебного пространства христиан и таким образом еще раз отчетливо выявляется сущностное единство Заветов. Неудивительно, что внутренняя связь синагоги и церковного здания, продолжение традиции и духовное обновление в изначальном виде больше всего сохранилось в постройках семитского, негреческого христианства, т. е. в области монофизитских и несторианских церквей Передней Азии, которые в ходе христологических споров V в. отделились от византийской имперской Церкви.

На фоне только что обрисованного облика синагоги из сущности христианской веры вытекают три новшества, которые одновременно отличают собственный и новый профиль христианской литургии. Первое: взгляд больше не обращен к Иерусалиму, разрушенный Храм больше не рассматривается как место земного пребывания Бога. Храм из камня больше не выражает надежду христиан; его завеса разорвана навек. Все смотрят теперь на восток, на встречу встающему солнцу. Это не солнечный культ, это космос говорит о Христе. На Него теперь указывает песнь о солнце из псалма 18, где сказано: «Оно (солнце) выходит, как жених из брачного чертога своего [...] от края небес исход его и шествие его до края их [...]» (стих 6 сл.). От прославления творения этот псалом непосредственно переходит в похвалу закону. Теперь это толкуется из Христа, Который есть Слово живое, вечный Логос и потому истинный свет истории, который изошел в Вифлееме из брачного чертога девственной Матери и освещает теперь весь мир. Восток как символ сменяет Иерусалимский

храм, Христос, изображенный как солнце, есть место Шехины, истинный престол живого Бога; в вочеловечении человеческая природа стала и в самом деле престолом Бога, Который тем самым навек связан с землей и доступен нашим молитвам. Молитва, обращенная на восток, рассматривалась в древней Церкви как апостольская традиция²². И хотя невозможно точно определить, когда начался поворот на восток, когда отказались от направления взгляда на Храм, понятно, что это произошло в самый ранний период и всегда рассматривалось как неотъемлемый признак христианской литургии (также и частной молитвы). В этой «ориентации» (*origiens* = восток; отсюда направление на восток – ориентация, нацеленность в сторону востока) христианской молитвы объединяются разные значения. Ориентация поначалу просто выражение того, что на Христа смотрят как на место встречи Бога и человека. Она выражает основную христологическую форму нашего моления. Однако если символ Христа видят в восходящем солнце, это указывает и на христологию, определяемую эсхатологически. Солнце символизирует возвращающегося Господа, окончательный восход солнца истории. Молиться на восток означает идти навстречу грядущему Христу. Литургия, обращенная на восток, в то же время присоединяется к движению истории к будущему, к новым небесам и новой земле, которые приближаются к нам во Христе. Она – молитва надежды, моление на пути в том направлении, которое указывают нам жизнь Христа, Его Страсти и Воскресение. Поскольку это так, в некоторых частях христианства направление на восток уже в очень раннее время было подчеркнуто Крестом. Вероятно, это

²² См., напр.: *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 27. 66; *Ioan. Damasc. De fide orth.* IV 12.

вытекало из соединения Откр 1. 7 и Мф 24. 30. В Откровении ап. Иоанна говорится: «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь». Автор Апокалипсиса²³ опирается здесь на Ин 19. 37, где в конце сцены Распятия цитируется таинственный пророческий текст Зах 12. 10, который теперь неожиданно приобретает совершенно конкретный смысл: «и они воззрят на Того, Которого пронзили». И наконец, в Мф 24. 30 переданы слова Господа: «тогда [в конце времен] явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные [Зах 12. 10] и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных [Дан 7. 13] с силою и славою великою»²⁴. Знак Сына Человеческого, знак Пронзенного – это Крест, который теперь стал зна́ком победы Воскресшего. Так перетекают друг в друга символизм Креста и востока; оба они – выражение одной и той же веры, в которой воспоминание о Пасхе Иисуса создает присутствие в настоящем и придает ему динамику надежды, движущейся навстречу Грядущему. И наконец, это обращение к востоку означает также, что космос и история спасения неразрывно связаны. Космос участвует в молитве, он тоже ждет искупления. Именно это космическое измерение существенно для христианской литургии. Оно никогда не происходит лишь в самодельном мире человека. Оно всегда есть космическая литургия – тема творения включена в христианскую молитву. Она теряет свое величие, когда забывает об этой связи. Поэтому непременно следовало бы, где это

²³ В современной библеистике авторство книги «Откровение Иоанна Богослова» (Апокалипсис) является дискуссионным вопросом. – *Прим. ред.*

²⁴ Вставки в квадратных скобках добавлены автором. – *Прим. ред.*

только возможно, возвратиться к апостольской традиции ориентации на восток как в устройстве церковного здания, так и при совершении литургии. Мы вернемся к этой теме, когда будем говорить о правилах литургической молитвы.

Второе новшество по сравнению с синагогой состоит в том, что появляется совершенно новый элемент, которого не могло быть в синагоге: у восточной стены или же у абсиды теперь стоит алтарь, на котором совершается евхаристическое жертвоприношение. Евхаристия, как мы видели, – это вступление в небесную литургию, в одновременность с актом поклонения Иисуса Христа, в котором Он через Свое тело вбирает время мира и вместе с тем непрерывно выводит его за собственные пределы, вырывает в сообщество вечной любви. Так что алтарь обозначает вхождение востока в собравшееся сообщество и выход сообщества из темницы этого мира через открытую теперь завесу, участие в Пасхе, в «переходе» от мира к Богу, который открыл Христос. Ясно, что алтарь в абсиде смотрит на «восток» и одновременно сам является его частью. Если в синагоге смотрели на Иерусалим, глядя на «ковчег Завета», или ларь Слова, то с появлением алтаря образовался новый центр: в нем снова становится актуальным – повторим еще раз – то, что прежде означал Храм. Ведь он служит нашей одновременности с жертвоприношением Логоса. Он простирает небо собравшемуся сообществу, или даже так: алтарь выводит это сообщество из себя самого в сообщество святых всех мест и всех времен. Мы могли бы также сказать: алтарь есть место распахнутого неба; он не закрывает, а раскрывает церковное пространство навстречу вечной литургии. Нам еще придется говорить о практических следствиях этого смысла христианского алтаря, поскольку вопрос о правильном расположении алтаря находится в центре дискуссий после Собора.

Однако прежде нам следует закончить с преобразованиями синагоги, вытекающими из сущности христианской веры. И тут третье новшество: следует отметить, что ларь для Слова сохраняется и сохраняется его место в церковном здании, но и здесь закономерно появляется существенное нововведение. К Торе добавляются Евангелия, исходя из которых только и раскрывается смысл Торы: Моисей «писал о Мне», говорит Христос (Ин 5. 46). Ларь Слова, «ковчег Завета», становится теперь тронем Евангелия, которое, впрочем, не отменяет «писания», не отодвигает их в сторону, а толкует, так что они по-прежнему образуют «писания» и для христиан, и Евангелие без них не имело бы своего фундамента. Сохраняется и обычай синагоги скрывать шкаф за занавесом, чтобы передать святость Слова. Само собой получается, что и второе святое место – алтарь окружен занавесом, из которого в Церкви Востока развивается иконостас. Удвоение святых мест стало значимым и для совершения литургии: во время литургии слова община собиралась вокруг ларя со святыми книгами или же устроенной около него кафедры, которая сама собой превратилась из кафедры Моисея в трон епископа. Как раввин говорит не от своего имени, так и епископ от имени и по поручению Христа толкует Библию, так что она из написанного и давнего слова вновь становится тем, что она есть, – обращением к нам Бога в настоящем. По завершении литургии слова, во время которой верующие стоят вокруг епископского трона, они вместе с епископом отправляются к алтарю, и тут звучит призыв: *Conversi ad Dominum* – Обратитесь к Господу, что значит: теперь вместе с епископом посмотрите на восток, в духе слов из Послания к Евреям: «взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр 12. 2). Евхаристическая литургия совершается при взирании на Иисуса, *есть* взи-

вание на Него. Таким образом, у литургии в ранних церковных зданиях было два места. Первое – место совершения литургии слова в центре помещения, когда верующие собраны вокруг «вимы» – возвышения, на котором находились престол Евангелия, трон епископа и аналои для чтения. Собственное место совершения Евхаристии – в абсиде, у алтаря, который «обступают» верующие вместе со священником, совершающим Евхаристию, стоя лицом на восток, к грядущему Господу.

И наконец, следует упомянуть последнее различие между синагогой и самым ранним церковным зданием: в Израиле определяющим для богослужения считалось присутствие исключительно мужчин. Только к ним относили описанное в Исх 19 всеобщее священство. Поэтому женщины в синагоге могли находиться лишь на галереях или в ложах. В Церкви Христа такого различия не было начиная с апостолов, с Иисуса. И хотя женщинам не было доверено публичное служение слова, они, как и мужчины, участвовали в богослужении в целом. Поэтому они находились и в самом святом месте, правда, отдельно от мужчин – вокруг вимы и вокруг алтаря.

3. Алтарь и направление молитвы на литургии

Описанное до сих пор преобразование синагоги с учетом христианского богослужения, как мы уже сказали, позволяет весьма отчетливо увидеть преемственность и новизну в отношениях Ветхого и Нового Заветов и с точки зрения архитектуры. Тем самым было создано пространственное выражение для собственно христианского богослужения, совершения Евхаристии и относящейся к ней литургии слова. Понятно, что дальнейшее развитие было

не только возможно, но и необходимо. Крещение должно было найти выделенное для него пространство. Таинство Покаяния прошло очень долгий путь развития, и его результат неизбежно проявился в облике церковного здания. Народное благочестие в разное время и в разных формах закономерным образом также выражало себя в богослужебном пространстве. Предстояло еще решить вопрос с изображениями, включить церковную музыку в устроение пространства. Но и архитектурный канон литургии слова и таинств, с которым мы познакомились, не был застывшим; впрочем, при любых изменениях и нововведениях следует задаваться вопросом: что же соответствует сути богослужения, а что уводит от него прочь? Говорящий и думающий на семитских языках христианский мир создает облик богослужебного помещения, ставший мерилом, которое нельзя уже обойти. Однако при всех вариациях неизменно ясным для всего христианского мира вплоть до второй половины второго тысячелетия было одно: направление молитвы на восток есть изначальная традиция и основополагающее выражение христианского синтеза космоса и истории, синтеза укорененности в уникальности истории спасения и движения навстречу грядущему Господу. В равной мере в нем выражена верность уже дарованному и динамика продвижения вперед.

Человек нашего времени почти лишен понимания такой «ориентации». В то время как для иудаизма и ислама по-прежнему само собой разумеется, что молиться нужно в сторону центрального места откровения – к Богу, Который явился нам, и где Он явился нам, – в западном мире преобладающим сделалось абстрактное мышление, которое в известном смысле стало даже плодом христианского развития. Бог духовен и Бог везде; разве это не означает,

что молитва не привязана ни к какому месту и ни к какому направлению? И в самом деле, молиться мы можем везде и Бог везде для нас достигаем. Эта универсальность в представлении о Боге есть следствие христианской универсальности, христианского воззрения на Бога, Который над всеми богами, Который охватывает весь космос и ближе нам, чем мы сами себе²⁵. Но ведь это знание об универсальности есть плод откровения: Бог явил нам Себя. Только поэтому мы знаем Его, только поэтому можем везде молиться Ему с полным доверием. И именно поэтому по-прежнему уместно, что в христианской молитве выражается обращенность к Тому Богу, Который открылся нам. И так же как Сам Бог воспринял плоть, вошел в земное пространство и время, так и при молитве пристало – по крайней мере при совместном богослужении, – чтобы наш разговор с Богом был «инкарнационным», христологическим, чтобы через посредничество Вочеловечившегося обращен был к триединому Богу. Космический символ восходящего солнца выражает универсальность выше всех мест и утверждает конкретность Божественного Откровения. Так наша молитва встраивается в общее шествие народов к Богу.

Но как же обстоит дело с алтарем? Куда мы молимся во время евхаристической литургии? Если в византийском церковном здании в общем и целом сохранилась описанная структура, то в Риме организация пространства развивалась несколько иначе. Епископское место было перенесено в центр абсиды, и соответственно алтарь был сдвинут в неф. По всей вероятности, вплоть до IX в.

²⁵ Вероятно, аллюзия на высказывание из «Исповеди» блж. Августина: «Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих» (*Aug. Confess. III 6. 11*). – *Прим. ред.*

так обстояло дело в Латеранской церкви и в Санта-Мария-Маджоре. В соборе св. Петра, наоборот, во времена свт. Григория Великого (590–604) алтарь был передвинут ближе к епископскому месту, скорее всего просто потому, что он должен был встать по возможности над гробницей св. ап. Петра. Это придало ясное выражение тому, что мы празднуем Жертву Господню в сообществе святых, распространяющемся на все времена. Обычай воздвигать алтари над могилами мучеников, вероятно, очень древний, и он соответствует тому же мотиву: мученики продолжают в истории самопожертвование Христа; они словно живой алтарь церкви, выстроенный не из камня, а из людей, ставших членами Тела Христова и тем выразившими новый культ: жертва – это человечество, становящееся вместе с Христом любовью. Как представляется, расположение пространства собора св. Петра было позднее скопировано во многих римских стациональных храмах²⁶.

Отдельные спорные подробности этих процессов не существенны для нашего рассуждения. Диспут нашего столетия разразился скорее в связи с другим новшеством. Благодаря топографическим особенностям собор св. Петра оказался повернутым к западу. Значит, если совершающий богослужение священник хотел смотреть на восток, как того требует христианская традиция молитвы, то он стоял позади народа и соответственно смотрел – таков вывод – на народ. Как бы то ни было, такое же расположение можно наблюдать в целом ряде церковных зданий, на которые распространилось прямое влияние авторитета собора св. Петра. При обновлении литургии в нашем веке

²⁶ От лат. «ecclesia stationalis» – обозначение храмов, где поочередно должен был служить в определенные праздники и дни года Римский понтифик. – *Прим. ред.*

этот предполагаемый порядок был подхвачен и из него развилась новая идея богослужебной формы: Евхаристия якобы должна совершаться *versus populum* (лицом к народу); алтарь должен стоять так – и примером тому образцовое строение собора св. Петра, – чтобы священник и народ смотрели друг на друга и вместе образовывали круг совершающих богослужение. Только это соответствует-де смыслу христианской литургии, задаче активного в ней участия, и только так мы соответствуем прообразу Тайной вечери. Эти выводы показались настолько убедительными, что после Собора (который сам никогда не говорит об «обращении лицом к народу») повсюду стали воздвигать новые алтари; направленность богослужения *versus populum* сегодня кажется едва не настоящим плодом литургического обновления, совершенного Вторым Ватиканским Собором. Действительно, это является самым заметным следствием преобразований, которые означают не только внешнее расположение литургических мест, но и включают в себя новую идею сущности литургии как совместной трапезы.

Однако смысл римской базилики и расположения в ней алтаря тем самым понят неверно, да и представление о последней трапезе Иисуса по меньшей мере неточно. Послушаем, что говорит об этом Луи Буйе: «Идея, что служение *versus populum* якобы является исходной формой богослужения, и в особенности Тайной вечери, основана на совершенно ошибочном представлении о древнем христианском или даже нехристианском пире. Никогда сидящий во главе стола в раннехристианское время не сидел напротив других участников застолья. Все сидели или лежали вдоль выступающей стороны стола в форме буквы сигма или в форме подковы [...]. Идея о том, что председатель

на пиру должен занять место *versus populum*, не могла бы возникнуть нигде в древнем христианстве. Общинный характер пира подчеркивался как раз противоположным порядком расположения, а именно тем фактом, что все участники находились по одну сторону стола» (54 сл.).

К этому анализу «образа пира» следует, впрочем, добавить, что Евхаристию христиан вообще нельзя исчерпывающе описать с помощью понятия «пир». Ведь хотя Господь действительно учредил новый христианский культ в рамках иудейского (пасхального) пира, Он велел повторять только это новшество, а не сам пир как таковой. Поэтому новое очень быстро высвободилось из старого контекста и нашло подобающую ему собственную форму, которая была уже задана тем, что Евхаристия указывает на Крест и тем самым на преобразование храмового жертвоприношения в сообразное логосу богослужение. Так вышло, что синагогальная литургия слова, обновленная и углубленная христианством, слилась с воспоминанием о смерти и Воскресении Христа в «Евхаристию», и именно так осуществилась верность наказу «Творите сие». Этот новый обобщенный образ сам по себе нельзя было просто вывести из пира; его можно было определить только из связи Храма и синагоги, слова и таинства, космического и исторического измерений.

Он выражает себя в той форме, которую мы обнаружили в литургической структуре ранних церквей семитского христианского мира. Разумеется, он остался определяющим и для Рима. Пр процитируем еще раз в этой связи Буйе: «Прежде (т. е. до XVI в.) никогда и нигде не встречается указаний на то, что вопросу о том, молится ли священник с народом или позади него, придавалось малейшее значение или вообще уделялось внимание. Профессор Сириль

Вогель доказал, что если что-то и было значимым, то именно должен ли священник произносить евхаристическую молитву так же, как и все остальные молитвы, повернувшись к востоку [...]. Даже если ориентация церкви давала священнику возможность молиться у алтаря, повернувшись к народу, мы не должны забывать, что не один только священник поворачивался к востоку, но вместе с ним все собравшиеся» (56).

Правда, эти взаимосвязи утратили ясность или даже совсем не осознавались в церковном строительстве и при совершении литургии в Новое время. Только так можно объяснить, что теперь общее направление молитвы священника и народа получило штамп служения «лицом к стене» или же «демонстрации спины народу» и поэтому в любом случае должно было казаться совершенно абсурдным и полностью неприемлемым. Только так можно объяснить, что теперь трапеза стала нормативной идеей христианского празднования литургии, к тому же трапеза, представляемая в изображениях Нового времени. На самом деле с этого началась клерикализация, которой прежде никогда не было. Теперь священник или предстоятель, как его стали предпочтительно называть, становится настоящим притягивающим центром всего. Теперь все связано с ним. На него нужно смотреть, участвовать в его действиях, отвечать ему; опора всего – его креативность. Понятно, что эту только что созданную роль пытаются снова сократить, распределяя разнообразные действия и передавая «креативное» оформление группам, занимающимся подготовкой, которые стремятся и должны в первую очередь «подать самих себя». Бог все меньше находится в поле зрения, все важнее становится то, что делают люди, которые встречаются здесь и уже вовсе не желают подчинять-

ся «заданной схеме». Это обращение священника лицом к народу образует из общины замкнутый в себе круг. Она по форме своей уже не разомкнута вперед и вверх, но закрывается в себе самой. Совместное обращение на восток не было «молением к стене», не означало, что священник «стоит спиной к народу»: священника вовсе не воспринимали настолько всерьез. Ведь как в синагоге все вместе смотрели на Иерусалим, так здесь все вместе смотрели «в сторону Господа». Как выразился один из отцов литургической конституции Второго Ватиканского Собора Йозеф Андреас Юнгман²⁷, речь шла скорее о едином направлении для священника и народа, которые знали, что они вместе шествуют к Господу. Они не замыкаются в круг, не смотрят друг на друга, они как странствующий народ Божий²⁸ на пути к востоку, к грядущему Христу, Который идет нам навстречу.

Но не романтика ли это и пустые мечты о прошлом? Может ли изначальная форма христианской молитвы научить нас чему-то сейчас, или мы просто должны найти нашу форму, форму для нашего времени? Конечно, нельзя стремиться просто подражать прошлому. Всякое время должно заново найти и выразить то, что существенно. Так что задача состоит в том, чтобы обнаружить это существенное в череде меняющихся явлений. Очевидно, что было бы неверно без разбора отбросить новые трактовки нашего времени. Совершенно оправданно возвращение алтаря ближе к народу, который часто отстоял от него слишком далеко, притом что в кафедральных соборах и так была

²⁷ Австрийский профессор литургики и пастырского богословия, иезуит (1889–1975).

²⁸ Одна из главных характеристик Церкви в современной католической эkkлeзиологии (ср.: CVatII. LG. 14; ККЦ. 769). – *Прим. ред.*

возможность опереться на традицию, связанную с посвященным Кресту алтарем, нашедшим свое место в переходе от пресвитерия к нефу. В свою очередь важно было снова четко отграничить место проведения литургии слова от собственно евхаристического богослужения, потому что здесь речь идет и в самом деле об обращении и ответе, так что имеет смысл противоположное расположение провозглашающих и слушающих, которые в псалме усваивают услышанное, вбирают в себя и превращают в молитву, так что она становится ответом. Однако существенным остается совместное обращение к востоку во время анафоры. И здесь речь идет не о случайном, а сущностном. Важно смотреть не на священника, важно вместе смотреть на Господа. Здесь речь не о диалоге, а о совместном поклонении, о восхождении навстречу Грядущему. Вовсе не замкнутый круг соответствует сущности происходящего, а общий порыв, который выражается в общем направлении.

Против этих мыслей, высказанных мною и прежде, различные возражения выдвигал Ангелус Хойслинг²⁹. Первое я уже успел затронуть. Эти идеи якобы суть романтика старины, неуместная тоска по тому, что прошло. Странно-де, что я все время говорю о древнем христианстве и перескакиваю через все последующие столетия. Это весьма примечательное возражение со стороны литургиста, потому что я вижу проблематику большей части современной литургики как раз в том, что ей хотелось бы признать в качестве соответствующей изначальному положению и поэтому определяющей только древность, считая упадком все позднейшее,

²⁹ Немецкий католический литургист, профессор, наместник бенедиктинского аббатства Мария-Лаах, бывшего центром Литургического движения в Германии (род. 1932). См. в указателе литературы в разделе «Общие труды по теме литургии». – *Прим. ред.*

что было разработано в Средние века и в эпоху Тридентского Собора. Так возникают сомнительные реконструкции древнейшего состояния, неустойчивые масштабы и тем самым все новые и новые предложения по переустройству, которые в конце концов разрушают естественно развивавшуюся литургию. Напротив, весьма важно и нужно видеть, что древнее само по себе не может быть мерой и что сложившееся позднее не может быть автоматически определено как чуждое изначальному. Это вполне может быть живое развитие, в котором созревает и приносит плоды семя изначального. Нам придется сейчас еще раз вернуться к этой мысли. В нашем случае речь идет, как уже было показано, как раз не о романтическом бегстве в прошлое, а о том, чтобы заново открыть то существенное, в котором выражается неизменное направление христианской литургии. Правда, Хойслинг считает, что обращение на восток, к восходящему солнцу, в наши дни уже невозможно пытаться ввести в литургию. В самом деле? Разве нам сегодня больше нет дела до космоса? Неужели мы сегодня и вправду безнадежно замкнулись в собственном кругу? Разве не важно именно сегодня молиться вместе со всем творением? Разве не важно именно сегодня предоставить пространство для вхождения будущего, надежды на возвращение Господа, вновь распознавать и переживать динамику движения к новому творению как сущностную форму литургии?

Еще одно возражение: нет необходимости смотреть на восток и на Крест, ведь если священник и верующие смотрят друг на друга, то как раз в человеке они видят образ Божий, и поэтому обращенность друг к другу и есть правильное положение при молитве.

Мне трудно поверить, что такой известный рецензент всерьез имел в виду это возражение. Ведь так про-

сто образа Божия в человеке не увидеть. «Образ Божий» в человеке – это не то, что можно сфотографировать или увидеть простым фотографическим взглядом. Конечно, видеть его можно, но только новым взглядом веры. Его можно увидеть, как можно увидеть в человеке доброту, честность, внутреннюю правду, смирение, любовь – то, что делает его подобным Богу. Но как раз для этого нужно научиться новому видению, и для этого существует также Евхаристия.

Но важнее возражение практическое. Должны ли мы теперь снова все перестроить? Нет ничего более вредного для литургии, чем постоянная активность деятельности, *das Machen*, даже когда, казалось бы, речь идет о реальном обновлении. Выход я вижу в указании, которое вытекает из взглядов Эрика Петерсона³⁰. Направление на восток, как мы слышали, было приведено во взаимосвязь со «знамением Сына Человеческого», с Крестом, который возвещает возвращение Господа. Так восток оказался очень рано связанным со знаком Креста. Там, где нельзя непосредственно повернуться к востоку всем вместе, Крест может служить внутренним востоком веры. Ему следовало бы стоять в середине алтаря и быть общим средоточием взгляда для священника и молящейся общины. Так мы последуем древнему призыву молитвы, который звучал перед началом Евхаристии: «*Conversi ad Dominum*» – Обратитесь к Господу. Так мы вместе смотрим на Того, Чья смерть разорвала завесу Храма, на Того, Кто предстоит ради нас Отцу и заключает нас в Свои объятия, превращает нас в живой новый Храм. Я отношу к воистину абсурдным явлениям последних десятилетий, что Крест ставят в сторону, чтобы было видно

³⁰ Немецкий протестантский и затем католический богослов, пастор и археолог (1890–1960). – *Прим. ред.*

священника. Неужели Крест мешает при Евхаристии? Неужели священник важнее Господа? Это заблуждение следует исправить как можно скорее, и сделать это можно, ничего не перестраивая заново. Господь есть точка, к которой стремится все. Он – восходящее Солнце истории. При этом речь может идти как о Кресте Страстей, который напоминает о Страдалце, давшем пронзить ради нас Свои ребра, из которых изливаются кровь и вода³¹ – Евхаристия и Крещение, равно как и о Кресте триумфа, который выражает мысль о Втором пришествии, направляя к нему взгляд. Ибо всегда един Господь: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13. 8).

4. Хранение Святых Даров

Церкви первого тысячелетия не знают дарохранильницы. Вместо этого поначалу служил ларь Слова, затем в основном алтарь, оформленный как священная скиния. К нему вели ступени, его защищал и подчеркивал его сакральный характер «киворий», мраморный балдахин, на котором висели горящие лампы. Между колоннами кивория был укреплен занавес (*Voilier*, 48–50). Дарохранильница как святая скиния, как место Шехины, присутствия живого Бога, появилась только во втором тысячелетии, став плодом многострадальных богословских дебатов, в которых с большой очевидностью на первый план выступило представление о непреходящем присутствии Бога в претворенной гостии. Однако тут на нашем пути встают теория упадка, канонизация изначального и романтическое представление о первом тысячелетии. Транс-

³¹ См.: Ин 19. 34. – *Прим. ред.*

субстанциация (сущностное предложение хлеба и вина)³², поклонение Господу в таинстве, евхаристический культ с монстранцией³³ и процессиями – все это средневековые заблуждения, как нас уверяют; заблуждения, с которыми нужно распрощаться раз и навсегда. Евхаристические Дары даны, чтобы вкушать, а не чтобы смотреть на них, – такие и подобные лозунги приходится нам выслушивать. Легкомыслие, с которым делаются подобные утверждения, не может не удивлять после глубоких историко-догматических, богословских и экуменических диспутов, ставших достижениями великих богословов XIX и 1-й пол. XX в., но теперь, кажется, забытых.

В задачи нашей небольшой работы не входит подробный разбор смысла этих богословских проблем. Уже у ап. Павла совершенно ясно, что хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа, что тут присутствует Сам Он, восставший из гроба, и дает нам Себя, чтобы мы ели.

Действительно, было бы трудно превзойти ту настойчивость, с которой в Ин 6 подчеркивается реальность присутствия. Так, и у отцов Церкви, начиная с самых ранних свидетелей – вспомним о мч. Иустине Философе или сщмч. Игнатии Богоносце, – нет никакого сомнения в великой тайне этого дарованного нам присутствия, в предложении Даров во время евхаристической молитвы. Даже такой духовно ориентированный богослов, как блж. Августин, никогда

³² Понятие транссубстанциации (*transsubstantiatio*) было разработано на основе аристотелевских категорий в средневековой схоластике и вошло затем в учительные документы Римско-католической Церкви на IV Латеранском (1215) и Тридентском (1545–1563) Соборах. – *Прим. ред.*

³³ Латинский вид дароносицы – церковный частично прозрачный сосуд, вошедший в обиход в XIII–XIV вв. для перенесения Святых Даров и выставления их для поклонения в храме. – *Прим. ред.*

не допускал в этом сомнения, и у него мы можем видеть, как именно исповедание Воплощения и Воскресения, теснейшим образом связанное с евхаристической верой в телесное присутствие Воскресшего, преобразовало платонизм, «плоть и кровь» получили новое достоинство и присоединились к надежде христианина на вечность. Часто неверно понимают важное открытие, подаренное нам Анри де Любаком³⁴. Цель Евхаристии – что было ясно всегда – это наше собственное преображение, чтобы мы стали «едина плоть и единый дух» со Христом (ср.: 1 Кор 6. 17). Эта взаимосвязь, согласно которой Евхаристия стремится преобразить нас, даже все человечество в живой храм Бога, в Тело Христово, вплоть до раннего Средневековья выражалась в понятийной паре «*corpus mysticum*» и «*corpus verum*». Слово «*mysticum*» не имело в языке отцов Церкви нынешнего значения «мистический», но означало принадлежность к тайне, к сфере таинства. Так, под выражением *corpus mysticum* понимали сакраментальное тело, телесное присутствие Христа в таинстве. Согласно св. отцам, оно дано нам, чтобы мы сами стали *corpus verum*, настоящим Телом Христа. Изменения в языковом употреблении и формах мышления привели к тому, что в Средние века значения поменялись на противоположные. *Corpus verum* (истинное тело) стало названием для таинства, а *corpus mysticum* (мистическое тело) – для Церкви, причем слово «*mysticum*» не имело уже значения «сакраментальное», но означало «мистическое», т. е. таинственное. Из этого языкового изменения, тщательно описанного Любаком, некоторые сделали вывод, что в учение о Евхаристии теперь проник доселе неизвестный

³⁴ Французский католический богослов, иезуит, кардинал (1896–1991). На Втором Ватиканском Соборе был экспертом в комиссии по вероучению. См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

реализм, даже натурализм, и великое видение отцов Церкви было якобы оставлено в пользу статичной и односторонней идеи реального присутствия.

Верно и то, что в такого рода языковых изменениях выражается и духовная перемена, которую, впрочем, нельзя описывать так однобоко, как в тех тенденциях, к которым мы только что отсылали. Правильным будет признать, что были несколько утрачены или по меньшей мере отошли на задний план эсхатологический динамизм и общинный характер евхаристической веры. Мы видели выше, что таинство Евхаристии само по себе обладает динамизмом, движением, направленным на преобразование человека и мира в новое небо и новую землю, в единство с восставшим Телом Христовым, – это представлялось, наверное, уже не столь живо, как прежде. Нацеленность Евхаристии в первую очередь не на отдельного человека, ориентация евхаристического персонализма одновременно на объединение, на то, чтобы преодолеть стену между Богом и человеком, между «Я» и «Ты» в новом «Мы» сообщества святых были не то чтобы несколько подзабыты, однако все же стали осознаваться менее отчетливо, чем прежде. И хотя в христианском сознании случились потери, которые нам сегодня нужно бы постараться восстановить, во всем этом была и положительная сторона для целого. Да, евхаристическое Тело Господа стремится собрать нас вместе, чтобы все мы стали «Его истинным телом». Но евхаристическое приношение может совершить это только потому, что в нем Господь дарит нам *Свое истинное* Тело; только истинное Тело в таинстве может выстроить истинное тело нового града Божия. Эта истина связывает оба периода; из нее и следует исходить в первую очередь. В древней Церкви всегда осознавалось, что однажды пресуществлен-

ный хлеб остается таковым навсегда. Поэтому его сохраняли для больных; поэтому ему оказывали почитание, как это происходит и по сей день в Восточной Церкви. И вот это осознание углубляется: Дар *уже стал* претворенным. Господь окончательно принял к Себе этот кусок материи, и в нем содержится не вещный дар, но присутствует Он, Неделимый, Восставший из гроба: с кровью и плотью, душой и телом, божественностью и человечностью. Весь Христос здесь. На ранней стадии Литургического движения порой полагали, что следует различать «вещественное восприятие» Евхаристии во времена св. отцов и начиная со Средних веков персоналистическое. Евхаристическое присутствие понималось якобы не как личное присутствие, а как присутствие Дара, который следует отличать от личности.

Это бессмыслица. Кто читает тексты, нигде не сможет найти опоры этим идеям. Да и как может Тело Христово стать «вещью»? Есть только полное присутствие Христа. А причащение означает не вкушение «вещественного» дара (тела и крови?), но то, что здесь происходит переход из одной личности в другую. Живой Господь дарит Себя мне, вступает в меня и приглашает меня предаться Ему, так что действительно: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Только так причащение становится истинно человеческим, возвышающим и преображающим человека актом.

Знание о том, что «Он здесь, действительно Он Сам, и Он останется здесь», в средневековом христианстве раскрылось с совершенно новой силой. Этому решительно способствовало углубление богословской мысли, но еще более важным был новый опыт святых, распространявшийся в особенности в движении францисканцев

и в новой евангелизации³⁵, проводимой орденом братьев-проповедников³⁶. Перед нами не заблуждение средневекового маргинального мышления, но раскрываемое благодаря опыту святых, поддержанному и освещенному богословской мыслью, новое измерение христианской действительности, которое в то же время глубинно и последовательно продолжает находиться в теснейшей преемственности с тем, во что верили прежде. Повторим еще раз: в углубленное осознание веры проникает понимание, что в преображенном виде Он присутствует и остается здесь. Когда это познано всеми фибрами души, разума и чувства, вывод неизбежен: значит, мы должны создать для этого присутствия подобающее ему пространство. Так шаг за шагом вырабатывается форма дарохранительницы, которая все больше и все увереннее занимает то место, которое прежде было отведено «ковчегу Завета» (к тому времени утраченному). И в самом деле, в дарохранительнице теперь полностью осуществлено все, для чего прежде служил ковчег Завета. Она стала местом «Святая Святых». Это скиния Бога, престол, потому что Он с нами, теперь Его присутствие (Шехина) – действительно среди нас, и в самой скромной деревенской церкви не меньше, чем в огромном соборе. Даже если окончательный Храм появится тогда, когда мир станет Новым Иерусалимом, – то, на что указывал Храм в Иерусалиме, является здесь в высшей степени настоящим. В смиренном образе хлеба предвосхищен Новый Иерусалим.

³⁵ Термин, обозначающий в католической миссиологии распространение христианства; на институциональном уровне отражен в ватиканской «Конгрегации евангелизации народов»; в пастырском аспекте – углубленное раскрытие содержания и оживление практики христианской веры. – *Прим. ред.*

³⁶ Доминиканский монашеский орден. – *Прим. ред.*

Да не скажет никто теперь: Евхаристия для вкушения, а не для созерцания. Она ведь не «обычный хлеб», как всегда подчеркивалось в самых древних источниках. Ее вкушение – мы уже сказали об этом – процесс духовный, затрагивающий всего человека. «Вкушать» Его означает поклоняться Ему. «Вкушать» Его означает впустить Его в меня, чтобы мое «Я» преобразилось и раскрылось в великое «Мы», чтобы мы стали в Нем «одно» (Гал 3. 28). Таким образом, поклонение не противопоставлено Причастию и также не находится рядом с ним, но Причастие достигает своей глубины только тогда, когда оно носимо и охвачено поклонением. Евхаристическое присутствие в дарохранительнице не вводит другого понимания Евхаристии наряду или вопреки евхаристической литургии, но лишь означает ее полное осуществление. Ведь это присутствие способствует тому, что в церкви всегда находится Евхаристия. Она никогда не бывает мертвым пространством, но всегда оживлена присутствием Господа, которое истекает из служения Евхаристии, вводит нас в него и всегда дает нам возможность участия в космической Евхаристии. Какой верующий человек не испытывал этого? Церковь без евхаристического присутствия как-то мертва, хотя она и располагает к молитве. Но церковь, в которой перед дарохранительницей горит неугасимая лампада, всегда живет, она всегда больше чем просто строение из камня: тут Господь всегда ждет меня, зовет меня, хочет сделать «евхаристичным» меня самого. Так готовит Он меня к Евхаристии, так подвигает меня к Своему Второму пришествию.

Хотя поворот, случившийся в Средние века, принес потери, он также подарил и удивительную духовную глубину, раскрыл величие установленной в горнице Тайной вечери тайны и позволил познать ее во всей полноте. Сколь-

ких святых – и именно святых своей любовью к ближнему – питал этот опыт и привел к встрече с Господом! Этого богатства нам терять нельзя. Чтобы присутствие Господа ощутимо затрагивало нас, дарохранительница должна найти подобающее место и в архитектонике церковного здания.

5. Священное время

Если мы зададимся вопросом о значении священного времени в построении христианской литургии, то он охватит все, что мы обсуждали в первой части этой главы о значении времени и пространства в христианском богослужении. Все время – Божие время. Через вочеловечение вечное Слово вместе с принятием человеческого существования восприняло и временность, ввело время в пространство вечности. Сам Христос – это мост между временем и вечностью. И даже если поначалу кажется, что не может быть связи между «всегда» вечности и утекающим временем, – теперь Сам Вечный привлек к Себе время; в Сыне время сосуществует с вечностью. Вечность Бога – это не просто вневременность, отрицание времени, но власть над временем, со-бытие и внутри-бытие, *Mitsein und Insein*, во времени. В Вочеловечившемся, Который всегда остается человеком, это со-бытие телесно и конкретно.

Все время – Божие время. Но верно и то, что особая структура времени Церкви, с которой мы познакомились как с неким «между» – между тенью и чистой действительностью, – требует знака, некоего особо избранного и отличенного времени, которое должно возвести в руки Господа время как целое. Ведь для библейского универсализ-

ма как раз характерно, что он основывается не на общей трансцендентальной устроенности человека, но стремится прийти к целому благодаря избранию. Однако теперь пора задать вопрос: что же это, собственно, такое – время? Конечно, здесь мы не можем скрупулезно выяснить этот вопрос как таковой, который во все времена занимал великих мыслителей. Но несколько коротких указаний все же сделать придется, чтобы стало понятно, насколько своеобразно литургия обращается со временем. Время в первую очередь реальность космическая. Вращение Земли вокруг Солнца (или, как считали в древности, Солнца вокруг Земли) задает ритм бытия, который мы называем временем: от часа к часу, с утра до вечера, от вечера к утру, от весны до лета и осени к зиме. Наряду с этим солнечным ритмом есть более короткий лунный ритм: от медленного роста до полного исчезновения в новолуние и опять к новому началу. Оба ритма создали свои особые измерения, проявляющиеся в истории культуры в разных сочетаниях. Оба суть выражение того, как человек вплетен в ткань мироздания: время в первую очередь космический феномен. Человек живет с созвездиями; путь Солнца и Луны определяет его собственную жизнь.

Наряду с ними и среди них существуют и другие ритмы в особом измерении иных ступеней бытия: у растения собственное время; например, годовые кольца дерева показывают особое внутреннее время дерева, которое, конечно, неразрывно переплетено с космическим временем. В свою очередь у человека, который проходит путь от расцвета к увяданию, есть собственное время; можно даже сказать, сердцебиение есть нечто вроде внутреннего ритма собственного времени человека, в котором органический и духовно-душевный слои опять-таки вступают в таин-

ственный синтез, который со своей стороны погружен в величие Вселенной, а также во всеобщность истории. Путь человечества, который мы называем историей, – это особый вид времени.

Все это присутствует в литургии и в ее собственном своеобразном характере соотнесенности со временем. Священное пространство христианского богочитания само по себе уже раскрыто навстречу времени: ведь направление на восток означает, что молитва направлена к восходящему солнцу, которое теперь приобрело историческое значение. Оно указывает на тайну Пасхи Иисуса Христа, на смерть и новое восхождение. Оно указывает на будущее мира и исполнение всей истории в окончательном пришествии Искупителя. Так, в христианской молитве переплетаются время и пространство; само пространство стало временем, а время становится, так сказать, пространственным, вступает в пространство. И так же, как пространство и время, переплетаются история и космос. Космическое время, которое определяется Солнцем, становится отображением человеческого времени и отображением исторического времени, движущимся к единству Бога и мира, истории и Вселенной, материи и духа, одним словом – к «новому граду», свет которого – Сам Бог, так что время становится вечностью и вечность предает себя времени.

В ветхозаветном благочестии мы находим двойное членение времени: одно – в соответствии с недельным ритмом, заканчивающимся шаббатом³⁷, другое – в соответствии с праздниками, часть которых определена тематикой творения «посев – урожай», а также кочевой традицией, а другая часть посвящена воспоминанию об историческом деянии Бога; оба этих начала часто сливаются.

³⁷ Евр.: суббота, седьмой день недели. – *Прим. ред.*

Этот прообраз сохраняет свое значение и в христианстве, которое именно в упорядочении времени являет глубокое внутреннее продолжение иудейского наследия, в свою очередь в нем наследие мировых религий было воспринято и посвящено единому Богу, ради Него очищено и озарено.

Начнем с недельного ритма. Мы видели, что шаббат привносит знак Завета во время, связывает друг с другом творение и Завет. Этот принципиальный порядок, вошедший и в Декалог, сохранился, само собой разумеется, как таковой и в христианстве. Но вот благодаря Вочеловечению, Кресту и Воскресению Завет был поднят на новую ступень настолько сильно, что теперь речь должна идти о «Новом Завете». Бог вступил в действие еще раз, по-новому, чтобы придать Завету его универсальную широту и окончательную форму. Но это действие было связано с недельным ритмом: вершиной его, к которой было направлено все остальное, было Воскресение Иисуса «в третий день». Размышляя о Тайной вечери, мы видели, что Тайная вечеря, Крест и Воскресение связаны между собой, что самопожертвование Иисуса вплоть до самой смерти придает словам Тайной вечери их реализм, но и что это самопожертвование было бы бессмысленно, если бы за смертью осталось последнее слово. Так что только благодаря Воскресению становится полным Новый Завет: отныне человек навсегда соединен с Богом. Отныне они действительно нерасторжимо связаны друг с другом. Так что день Воскресения становится новым шаббатом. Это день, когда Господь выходит к Своим людям и приглашает их на Свою «литургию», Свое прославление Бога и раздает им Себя. Утро «третьего дня» становится часом христианского богослужения. Исходя из связи Тайной вечери, Кре-

ста и Воскресения, блж. Августин показал³⁸, как благодаря внутреннему единству Тайная вечера совершенно закономерно стала утренней жертвой и именно так исполнилась заповедь, данная в час Тайной вечери. Переход от Ветхого к Новому Завету наглядно проявляется как раз в переходе от субботы ко дню Воскресения как новому знаку Завета; при этом воскресенье само собой вбирает в себя смысловое содержание субботы.

У этого дня есть три разных наименования: отсчитываемая от Креста, это третий день; в Ветхом Завете третий день считался днем теофании, днем вступления Бога в мир после времени ожидания. Исходя из недельной схемы это первый день недели; наконец, св. отцы также добавили соображение, что с учетом всей предшествующей недели это день восьмой.

Так три символических толкования переходят друг в друга, из которых, впрочем, важнейшим является определение первого дня недели. В средиземноморском мире, где сформировалось христианство, первый день недели считался днем Солнца, а остальные дни были распределены по известным тогда планетам. Богослужебный день христиан установлен в память о деяниях Бога, о дате Воскресения Иисуса. Но само собой вышло, что эта дата несет в себе ту же космическую символику, что определила и направление христианской молитвы. Солнце провозглашает Христа, космос и история вместе говорят о Нем. Но тут добавилось еще и вот что: первый день – это день начала творения. Новое творение вбирает древнее творение. Христианское воскресенье – это также праздник творения: благодарность за дар творения, за повеление «Да будет», которым Бог установил бытие мира. Это бла-

³⁸ Aug. De civ. Dei. X 5–6. – *Прим. ред.*

годарность за то, что Бог не дает разрушить творение, но снова восстанавливает его после всех разрушений человеческих. В дате первого дня содержится мысль ап. Павла, что творение ожидает откровения сынов Божиих (Рим 8. 19): как грех попирает творение (мы видим это!), так и оно спасается, когда появляются «сыны Божии». Тем самым день воскресный раскрывает наказ из истории о творении: «Обладайте землею!» (см.: Быт 1. 28). Это не значит: поработите ее! Эксплуатируйте ее! Делайте с ней что хотите! Напротив, это значит: признайте в ней дар Божий! Берегите ее и заботьтесь за ней, как сыновья заботятся о наследии отца. Заботьтесь о ней, чтобы она стала истинным садом Божиим и чтобы исполнился ее внутренний смысл, чтобы и для нее было верно, что Бог «все во всем». Именно эту ориентацию хотели выразить св. отцы, когда называли день Воскресения еще и восьмым днем. Воскресный день обращен не только назад, но и вперед. Смотреть на Воскресение значит смотреть на свершение. Вместе с днем Воскресения после шаббата Христос словно перешагнул через время, возвысил его за собственные пределы. Святые отцы связывали с этим представление, что мировую историю в целом следует рассматривать как великую семидневную неделю согласно возрастам человеческой жизни. Так, день восьмой означает новое время, которое наступает с Воскресения. Он уже сейчас словно бы идет вместе с историей. В литургии мы уже обращаемся к нему. Но одновременно он опережает нас: знак окончательного мира Божия, в котором тень и образ перешагнули в окончательное единение Бога с Его творением. Исходя из этого символизма восьмого дня, баптистерии – крещальные церкви – предпочитали строить в форме октогона, восьмиугольника,

чтобы истолковать Крещение как рождение в день восьмой, в Воскресение Христа и в начинающееся с него новое время.

Так, для христианина воскресный день – это настоящая мера времени, временной масштаб его жизни. Оно основано не на какой-то произвольно сменяемой договоренности, но несет в себе уникальный синтез исторической памяти, воспоминания о творении и богословия надежды. Это празднование христианами Воскресения, повторяющееся еженедельно, которое, однако, не отменяет тем самым особое воспоминание о Пасхе Иисуса. Из Нового Завета само собой отчетливо следует, что Иисус вполне осознанно шел навстречу Своему «часу». Подчеркиваемое в Евангелии от Иоанна слово о «часе Иисуса» имеет, несомненно, многослойное значение. Но в первую очередь оно указывает на дату: Иисус не хотел умереть в какой-нибудь произвольный день. Его смерть имела значение для истории, для человечества, для мира. Поэтому она должна быть увязана с совершенно определенным космическим и историческим часом. Она соотнесена с иудейской Пасхой, как та изображена и предписана в Исх 12. В особенности Евангелие от Иоанна и Послание к Евреям показывают, что она вбирает в себя также смысл других праздников, прежде всего дня очищения³⁹, но ее истинная дата – Пасха. Смерть Иисуса не какой-то несчастный случай, это «праздник»: она доводит до конца то, что символически открывается в Пасхе.

Она ведет, как мы видели, от эрзаца к действительности, к заместительному служению Его самопожертвования.

Пасха – это «час» Иисуса. Именно в привязке к этой дате проявляется универсально-историческое значение

³⁹ Праздник «Йом Киппур» (Лев 16. 34). – *Прим. ред.*

смерти Иисуса. Изначально Пасха была праздником кочевников; начиная с Авеля и вплоть до Апокалипсиса жертвенный агнец является про-образом Исккупителя, чистого самопожертвования. Здесь нам нет нужды проследивать более глубоко значение кочевничества для происхождения библейской религии. Оно значимо для возникновения монотеизма: в больших городах и на плодородных землях у крупных рек он возникнуть не мог. Он мог произрасти в пустыне, где лишь небо и земля противостоят друг другу; в бездомности странствующего человека, который не обожествлял ни одно место, но постоянно должен был рассчитывать на странствующего вместе с ним Бога. В последнее время стали также обращать внимание на то, что дата праздника Пасхи находится в созвездии Овна – агнца. Правда, если это и имело значение для установления даты Пасхи, то только маргинальное. Существенным было соотнесение с датой смерти и Воскресения Иисуса, что само по себе включало связь с иудейским календарем праздников. Именно эта связь, в которой опять-таки проявлялись как соотношение Ветхого и Нового Заветов, так и новизна христианства, несла в себе взрывной заряд, приведший во II в. к спору о праздновании Пасхи⁴⁰, усмирить который, по крайней мере для католической Церкви, смог лишь Никейский Собор (325). Ведь, с одной стороны, сохранился малоазиатский обычай, который, видимо, ориентировался на иудейский календарь, и христианская Пасха праздновалась всегда 14-го нисана, в день «пасхи евреев». С другой стороны, был обычай, сложившийся преимущественно в Риме: рассматривать в качестве определяющего день Воскресения; в соответствии с этим христианская

⁴⁰ Спор о времени празднования Пасхи между епископом Рима Виктором I и епископом Эфеса Поликротом. – *Прим. ред.*

Пасха должна была всегда праздноваться в воскресенье после первого весеннего полнолуния. Никейский Собор настоял на этом варианте. Благодаря такому урегулированию были сплетены солнечный и лунный календари, соединены друг с другом два великих порядка времени, исходившие из истории Израиля и из судьбы Иисуса. Но все же вернемся еще раз к образу агнца (овна).

В V в. между Римом и Александрией были разногласия о том, какую дату можно считать самой поздней для Пасхи. Согласно александрийской традиции, это было 25 апреля. Папа Лев Великий (440–461) критиковал столь позднюю дату, указывая на то, что по библейскому указанию Пасха всегда должна приходиться на первый месяц. Под этим понимали вовсе не апрель, а время, когда Солнце проходит первый отрезок зодиака – созвездие Овна. Кажется, что созвездие на небе изначально и на все времена говорит об «Агнце Божиим», Который берет на Себя грех мира (Ин 1. 29), о Том, Кто соединяет в Себе жертвы всех невинных и придает им смысл. Таинственный рассказ об овне, который запутался в чашобе и заступил место Исаака как жертва, выбранная Самим Богом, теперь начинают понимать как пред-историю Христа; развилку дерева, на котором овен висел, – как образ зодиакального знака Овна, а его в свою очередь как небесный про-образ распятого Христа. При этом следует отметить, что иудейская традиция датирует жертвоприношение Авраама 25 марта. Но этот день считался и днем сотворения мира – и скоро мы займемся этим подробнее, – днем, когда Слово Божие повелело: «Да будет свет!» Наконец, уже в древности он стал рассматриваться и как день смерти Христа, а в конце концов и как день Его зачатия. По-видимому, обыгрывание этих взаимосвязей можно увидеть

в словах из Первого послания ап. Петра, называющих Христа тем «непорочным» Агнцем, Которого требует Исх 12. 5, «предназначенного еще прежде создания мира» (1 Петр 1. 20); исходя из этого, могут быть, вероятно, поняты таинственные слова из Откр 13. 8 про «Агнца, закланного от создания мира» – хотя возможны и другие переводы, которые смягчают резкость парадокса⁴¹. То, что в этих космических образах христианам с неслыханной очевидностью открывалось охватывающее весь мир знание Христа и потому стало доступно для понимания величие заключенной в вере надежды, – не подлежит сомнению. Мне кажется понятным, что и нам следует вернуть эту космическую перспективу, если мы снова хотим понимать христианство во всей его широте и жить им.

Еще два замечания хотелось бы добавить к проблеме празднования Пасхи. В наших предшествующих рассуждениях мы видели, насколько сильно христианство осознавало свою неразрывность с символикой Солнца. Датировка Пасхи, ставшая окончательной на Соборе в Никее, включила праздник в солнечный календарь, но не была прервана и связь с лунным календарем. В мире религий Луна с ее меняющимися фазами нередко является символом женского начала, но чаще символом преходящести. Так, космическая символика Луны соответствует тайне смерти и Воскресения в христианской Пасхе. Когда воскресенье после первого весеннего полнолуния становится датой Пасхи, символика Солнца и Луны объединяется: преходящесть простирается в непреходящее. Смерть становится Воскресением и перетекает в жизнь вечную.

⁴¹ См., напр., перевод Русского библейского общества (2003): «... Ягненка, предназначенного в жертву прежде, чем создан был мир». – *Прим. ред.*

Наконец, мы должны учесть, что даже для Израиля Пасха означает не просто космический праздник, но в значительной степени отнесена к исторической памяти – это праздник выхода из Египта, праздник освобождения, с которого в истории начинается путь Израиля как народа Божия. Пасха Израиля – это воспоминание о деянии Бога, которое было освобождением и так образовало сообщество. И это содержание праздника тоже вошло в христианство и помогло глубже понять Воскресение Христа. Иисус сознательно связал Свои последние пути с Пасхой Израиля, определил ее как Свой «час». Так что должна существовать внутренняя взаимосвязь между памятью Израиля и новым событием трех святых дней христианства⁴². Последняя угроза для человека – это смерть⁴³. Человек станет полностью свободен только тогда, когда он будет освобожден от смерти. На самом деле угнетение Израиля в Египте было формой смерти, которая должна была и стремилась уничтожить народ как таковой. Все его потомки мужского рода были обречены на смерть. Но в пасхальную ночь ангел смерти, напротив, пройдет по Египту и убьет всех его первенцев. Освобождение – это освобождение для жизни. Христос, Первенец творения, берет на Себя смерть и попирает власть смерти в Воскресении: теперь последнее слово уже не за смертью. Любовь Сына оказывается сильнее смерти, потому что она объединяет человека с любовью Бога, Который есть само бытие. Так в Воскресении Христа возникает память не только об одной индивиду-

⁴² Святое пасхальное Триденствие (лат. *Sacrum Triduum Paschale*) – именование в латинском обряде великих дней перед Пасхой, посвященных Страстям и Воскресению Христа, вершина литургического года. – *Прим. ред.*

⁴³ Ср.: «Последний же враг истребится – смерть» (1 Кор 15. 26). – *Прим. ред.*

альной судьбе. Он отныне непреходяще здесь, потому что Он жив. Он собирает нас, чтобы мы жили: «Я живу, и вы будете жить» (Ин 14. 19). Благодаря Пасхе христиане понимают себя как «живые», как те, кто нашли выход из такого существования, которое скорее есть мертвость, *Totsein*, чем жизнь, как те, кто открыли истинную жизнь: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17. 3). Освобождение от смерти есть одновременно освобождение из плена индивидуализма, из темницы «Я», от неспособности любить и отдавать себя. Так Пасха становится великим праздником крещения, в котором человек словно бы совершает переход через Чермное море, выходит из своего прежнего существования и входит в общение со Христом, восставшим из мертвых, т. е. в общение со всеми, кто принадлежит Ему. Воскресение устанавливает общение. Оно создает новый народ Божий. Пшеничное зерно, умершее в одиночестве, не остается одиноким, но приносит много плодов. Восставший из мертвых не остается одиноким, Он возвышает до Себя человечество и так создает новое, универсальное сообщество людей. Все смысловое содержание иудейской Пасхи становится актуальным в Пасхе христианской. При этом речь идет не о воспоминании как о прошедшем и неповторимом событии самом по себе, но, как мы уже видели, «однажды» становится «всегда». Воскресший живет и дает жизнь, живет и созидает общение, живет и открывает будущее, живет и указывает путь. Но не забудем и о том, что этот праздник истории спасения, открытый навстречу будущему, имеет корни в космическом событии и не отказывается от этих корней: умирающая и вновь возникающая луна становится космическим знаком смерти и Воскресения, солнце первого дня – посланником Христа,

Который «выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще» (Пс 18. 6): от края до края пространства и времени. Поэтому нельзя произвольно манипулировать временем христианских праздников; «час Иисуса» показывает себя нам снова и снова в единстве космического и исторического времени. Благодаря празднику мы вступаем в ритм творения и в порядок истории Бога с людьми.

Здесь возникает вопрос, на который я очень коротко хотел бы ответить, прежде чем мы перейдем к рождественскому кругу праздников. Изложенная космическая символика сохраняет точность только в средиземноморском пространстве и на Переднем Востоке, где возникли иудейская и христианская религии. В общем и целом она верна для всего Северного полушария земного шара. Но на его южной половине все наоборот: христианская Пасха приходится не на весну, а на осень, Рождество – это не зимнее солнцестояние, а середина лета. И здесь со всей настойчивостью встает вопрос литургической «инкультурации»: раз космическая символика настолько важна, то не должен ли там быть перевернут и весь календарь праздников? Герхард Фосс⁴⁴ замечал, что тогда бы мы низвели тайну Христа на уровень всего лишь космической религии, подчинили бы историческое космосу. Но не историческое служит космическому, а космическое – историческому, в котором космосу и даруется его средоточие и цель. Воплощение и означает как раз связь с истоком, его уникальностью и его – говоря с человеческой точки зрения – случайностью. Именно она для нас залог того, что мы не гонимся за мифами, но Бог действительно свершил деяния Свои над нами, взял наше время в Свои руки, и лишь по мо-

⁴⁴ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

сту этого «однажды» можем мы перейти во «всегда» Его милостей. Однако объем символа и величина исторического действия Божия должны быть соразмерны. Фосс указал на «осенние» аспекты пасхальной тайны, которые помогают углубить и расширить наше понимание праздника и способны придать ему особое выражение в другом полушарии Земли. Кстати, Писание и литургия сами содержат указания на внутреннее переплетение символики. Я уже обращал внимание на то, что в Евангелии от Иоанна и в Послании к Евреям для толкования Страстей Иисуса используется не только праздник Пасхи, являющийся непосредственной датой Его «часа», но что в них Страсти истолковываются также из ритуала Дня очищения, который совершается в десятый день «седьмого месяца» (сентябрь – октябрь): в Пасхе Иисуса словно бы совпадают Пасха (весна) и День очищения (осень). Он связывает весну и осень мира: осень погибающего, идущего на убыль времени становится новым началом, но и весна как час Его смерти становится указанием на конец времен, на осень мира, когда, согласно св. отцам, пришел Христос. Перед реформой, проведенной после Второго Ватиканского Собора, литургический календарь знал своеобразное сплетение времен, которое, впрочем, давно уже перестали понимать и воспринимали слишком поверхностно. Время после Богоявления приходилось сокращать или продлевать в зависимости от того, насколько рано наступала дата Пасхи. Выпавшие воскресные дни переносились на конец церковного года. Если внимательно разобрать тексты для воскресных чтений того времени, то становится видно, что речь в значительной степени идет о текстах, относящихся к теме посева, которая становится иносказанием разбрасываемых семян Евангелия. Именно поэтому эти тексты

и соответствующие воскресные дни могут быть отнесены как к весне, так и к осени: и то и другое – время посева. Весной крестьянин сеет для осени, осенью – для будущего года. Сев всегда указывает вперед, он принадлежит как восходящему, так и идущему на убыль году именно потому, что убывающий год тоже указывает на будущее. Оба раза действует тайна надежды, и она достигает своей глубины как раз в идущем на убыль году, который через гибель выводит к новому началу. Великим делом истинной инкультурации, в котором Юг мог бы помочь нам на Севере, было бы высветить эти подходы и сделать их доступными общему осознанию христиан на обоих полушариях Земли, открыть новые грани в ширине и глубине этой тайны, благодаря чему мы вместе смогли бы заново воспринять ее богатство.

Обратимся теперь – правда, очень коротко – ко второму центру церковного года, рождественскому кругу праздников, который сложился несколько позже строя, исходящего из Пасхи и ориентированного на нее. Воскресный день, подобно направлению на восток христианской молитвы, – это исходная дата христианства, которая утверждена с самого начала и настолько решительно определяет образ христианского существования, что сщмч. Игнатий Антиохийский говорит: «[...] жившие в древнем порядке дел приближались к новому упованию и уже не субботствовали, но жили жизнью Воскресения [...]» (*Ign. Ep. ad Magn. 9. 1*)⁴⁵.

Но уже в Новом Завете взгляд христиан перемещается с пасхального события на вочеловечение Христа от Девы Марии. Как завершающий синтез новозаветной веры

⁴⁵ Рус. пер.: прот. Петр Преображенский // ПМА. 2003², 2008⁸. С. 331–374. – *Прим. ред.*

в Евангелии от Иоанна богословие Воплощения стоит на одном уровне с богословием Пасхи; вернее, богословие Воплощения и богословие Пасхи расположены не рядом друг с другом, но являются двумя нераздельными центрами единой веры в Иисуса Христа, вочеловечившегося Сына Божия и Искупителя. Крест и Воскресение предполагают Воплощение. Только потому, что Сын и через Него Сам Бог «сошел с небес» и «воплотился от Девы Марии»⁴⁶, смерть и Воскресение Иисуса являются событиями, которые одновременны нам всем и затрагивают всех нас, вырывают нас из отмеченного смертью прошлого и открывают настоящее и будущее. И наоборот, Воплощение нацелено на то, чтобы эта «плоть», земное и преходящее существование, приобрели непреходящий облик, т. е. вступили в пасхальное превращение. После того как Воплощение было осознано как центр веры во Христа, оно не могло не найти себе выражения в литургии, не предстать в ритме священного времени. Трудно определить, насколько глубоко в прошлое уходят корни рождественского круга праздников. Однако в III в. он обрел окончательный облик.

Приблизительно в одно и то же время на Востоке появляется праздник Богоявления 6 января, а на Западе – праздник Рождества 25 декабря, с различной расстановкой акцентов исходя из того религиозно-культурного контекста, в котором возникли оба праздника, но в конечном счете с общим смысловым наполнением: отпраздновать рождение Христа как начало нового света, истинного Солнца истории. В этой небольшой книге нет места для рассуждений о сложных и отчасти спорных деталях формирования этих двух праздников. Здесь я хотел бы лишь сказать, что кажется мне полезным для понимания обоих дней. Исход-

⁴⁶ Третий член Никео-Цареградского Символа веры. – *Прим. ред.*

ную точку для определения дня рождения Христа дает удивительным образом дата 25 марта. Насколько мне известно, самое раннее сообщение об этом встречается у африканского церковного писателя Тертуллиана (ок. 150 – ок. 207)⁴⁷, который считает известным из предания фактом, что Христос принял смерть на Кресте 25 марта.

В Галлии этот день вплоть до VI в. был утвержден как дата неподвижной Пасхи. В некоем сочинении о вычислении даты Пасхи, написанном также в Африке в 243 г., в связи с толкованием 25 марта как дня сотворения мира мы находим весьма своеобразный расчет дня рождения Христа. Согласно библейскому повествованию о сотворении мира, солнце было создано в четвертый день творения, это значит – 28 марта. И вот этот день следует рассматривать как день рождения Христа, как восход истинного Солнца истории. Еще в III в. эта мысль была настолько изменена, что день Страстей и день зачатия Христа стали рассматриваться как одна и та же дата, и поэтому 25 марта почитался как день Благовещения от ангела и зачатия Господа от Святого Духа в лоне Девы Марии. Праздник Рождества Христова 25 декабря – девять месяцев спустя после 25 марта – сложился на Западе в III в., в то время как на Востоке – возможно, в связи с расхождением календарей – поначалу праздновалось 6 января как рождение Христа, что было, вероятно, одновременно и ответом на мифический праздник рождения богов, отмечавшийся в Александрии в этот день. Сегодня уже нельзя считать состоятельными старые теории о том, что день 25 декабря в Риме будто бы сформировался в противовес мифу о Митре или же как христианский ответ на культ непобежден-

⁴⁷ Датировка в соответствии с современными исследованиями: ок. 160 – после 220 г. – *Прим. ред.*

ного солнца, поддерживаемый римскими императорами, пытавшимися ввести в обиход новую государственную религию. Решающее значение для выбора 25 декабря имела все же связь между сотворением мира и Крестом, между сотворением мира и зачатием Христа, причем исходя из «часа Иисуса», эти даты определенно включали в себя космос, толковали космос как пред-благовещение Христа, Первенца творения (Кол 1. 15), о Котором говорит творение и через Которого раскрывается загадка его безгласной вести. От Первенца творения, Который вступил теперь в историю, космос получает свой истинный смысл: через Него ему теперь определено, что полная приключений история творения, отличного от Бога самостоятельного и свободного бытия мира не заканчивается в трагизме и абсурде, но позитивна, несмотря на все потрясения и разрушения. Благословение Богом дня седьмого истинно и окончательно подтверждено.

С учетом изначального космического содержания даты зачатия и рождения оказалось возможным принять вызов солнечного культа и плодотворно включить его в богословие праздника. У отцов Церкви мы находим великолепные тексты, описывающие этот синтез. Блж. Иероним, например, говорит в рождественской проповеди: «Само творение признает правоту нашей проповеди, космос – свидетель истинности нашего слова. До этого дня прирастали темные дни, с этого дня тьма сокращается [...]. Возрастает свет, отступает ночь»⁴⁸. Блж. Августин проповедует на Рождество своим верующим в Гиппоне: «Порадуемся и мы, братья. Как бы ни ликовали язычники – невидимое солнце освящает этот день для нас, а его невидимый

⁴⁸ *Hieron. Homilia de nativitate Domini // CCSL. 78. P. 524–529. – Прим. ред.*

Создатель»⁴⁹. Вновь и вновь возвращаются св. отцы к уже процитированным словам о солнце из псалма 18, который стал для древней Церкви настоящим рождественским псалмом: «Оно [солнце, т.е. Христос] как жених, выходящий из брачного чертога своего». Из этого псалма стремились понять и тайну Марии, он толковался как пророчество о Христе. Между датами 25 марта и 25 декабря вставляется потом праздник рождества Иоанна Предтечи – 24 июня, в день летнего солнцеворота. Теперь связь датировок предстает как литургическое и космическое выражение слов Крестителя: «Ему должно расти, а мне умяться» (Ин 3. 30). Празднование рождества Иоанна Предтечи приходится на дату, когда день начинает сокращаться, как празднование рождения Христа есть начало нового восхода. Ткань этого праздника чисто христианская, без прямого образца в Ветхом Завете, однако он является непосредственным продолжением того синтеза космоса и истории, воспоминания и надежды, который был характерен уже для ветхозаветных праздников и по-новому стал таковым для христианского календаря праздников. Внутреннее переплетение Воплощения и Воскресения проявляется как раз в их связи – у каждого из них своеобразной и все же общей – с солнечным ритмом и его символизмом.

Совсем коротко я намерен коснуться праздника Богоявления – 6 января, который тесно связан с Рождеством. Опустим здесь все исторические детали и множество прекрасных святоотеческих текстов, которые имеются по этой теме.

Попытаемся просто понять праздник в том виде, в каком он сложился у нас на Западе. Он интерпретирует воче-

⁴⁹ *Aug. Sermo 186: De Natali Domini. 1 // PL. 38. Col. 999. – Прим. ред.*

ловечение Логоса, исходя из античной категории «эпифания», т.е. из самооткровения Бога, Который являет Себя творению и соединяет вместе разные эпифании: поклонение мудрецов как начало Церкви из язычников, шествие народов к Богу Израиля согласно Ис 60; крещение Иисуса в Иордане, когда голос с небес публично объявляет Иисуса Сыном Божиим; свадьба в Кане, на которой Он являет Свое величие. Повествование о поклонении волхвов стало важным для христианского мышления, потому что оно показывает внутреннюю связь между мудростью народов и пророческим словом Писания; потому что оно показывает, как язык космоса и взыскующее истины мышление человека ведут ко Христу. Таинственная звезда могла бы служить символом этих взаимосвязей и еще раз подчеркнуть, что как язык космоса, так и язык человеческого сердца происходят от «Слова» Отца, Которое вышло в Вифлееме из молчания Бога и соединяет в единое целое фрагменты нашего человеческого познания.

Великие праздники, структурирующие церковный год, — это Господские праздники, и именно поэтому они относятся к Богу, Который являет Себя Моисею в горящем кусте и Который прежде избрал Израиль, чтобы тот исповедовал Его единственность. Раз наряду с солнцем как образом Христа есть луна, у которой нет своего света, но свечение ее от солнца, то уже тем самым намечено, что нам, людям, всегда нужен «малый» светильник, чей лишь заимствованный свет помогает нам понять и полюбить Свет творящий, единого и троичного Бога. Поэтому с самых ранних времен облик христианского года формируют праздники, посвященные святым. Мы уже прежде встречались с Марией, чей образ настолько тесно переплетен с тайной Христа, что образование рождественского цикла неизбежно внесло

в церковный год богородичную ноту: богородичное измерение христологических праздников стало очевидным. Наряду с этим возникают затем дни памяти апостолов, мучеников и, наконец, память о мучениках всех веков.

Наверное, можно было бы еще сказать, что святые – это, так сказать, новые христианские созвездия, в которых отражается богатство благодати Божией. Их свет, идущий от Бога, позволяет нам лучше увидеть внутреннее богатство великого божественного Света, который мы сами не смогли бы постичь в блеске Его чистой славы.

III. ИСКУССТВО И ЛИТУРГИЯ

1. Спор об изображениях

В первой заповеди Декалога, говорящей о единственности Бога, Которому одному полагается поклоняться, мы читаем указание: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20. 4; ср. Втор 5. 8). Однако из этого запрета на изображение есть и знаменательное исключение в самом Ветхом Завете, и касается оно самого его святого места, золотой крышки ковчега Завета, считавшейся местом искупления. «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою [...] о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым», – говорит Бог Моисею (Исх 25. 22). Моисей получает указание, как украсить ее поверхность: «и сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; [...] будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов» (Исх 25. 18–20). Именно для того, чтобы скрыть тайну присутствия Самого Бога, дается разрешение изобразить таинственные существа, которые покрывают и охраняют место явления Бога. Как мы уже слышали, ап. Павел понимал Самого распятого Христа как живое и истинное «место искупления», на которое мог лишь предварительно указывать утраченный еще во времена плена капорет – крышка ковчега. В Нем Бог, так сказать,

открыл теперь Свое лицо. Восточнохристианская икона Воскресения Христа исходит из идеи этой внутренней связи между ковчегом Завета и Пасхой Христа, изображая Христа стоящим на скрещенной плахе, которая означает как гроб, так и указание на капoret Ветхого Завета.

По обеим сторонам Христа стоят херувимы, и к Нему направляются женщины, пришедшие ко гробу, чтобы помазать Его благовониями. Основной образ Ветхого Завета сохраняется, но благодаря Воскресению он получает новую форму и приобретает новый центр – Бога, Который теперь уже не скрывает Себя полностью, но являет Себя в образе Сына. В этом превращении рассказа о ковчеге Завета в образ Воскресения и есть, собственно, самое важное, что манифестируется в переходе от Ветхого Завета к Новому Завету. Но чтобы правильно понять целое, нам следует более внимательно проследить основные линии развития.

Если в исламе и иудаизме приблизительно с III или IV в. по Рождестве Христовом запрет на изображения толковался радикально и в качестве украшения святыни допускались исключительно не фигурные, а геометрические изображения, то в иудаизме времени Христа вплоть до III в. развилось значительно более свободное понимание вопроса об изображениях. Парадоксально, но в изображениях спасения существует точно такая же непрерывная связь между синагогой и Церковью, которую мы обнаружили, размышляя о литургическом пространстве. Благодаря достижениям археологических исследований мы знаем сегодня, что древние синагоги были щедро украшены изображениями сцен из Библии. Они отнюдь не считались всего лишь зарисовками событий прошлого, своего рода уроком истории в картинках; это был рассказ, созда-

ющий присутствие благодаря воспоминанию (Haggada): в литургических праздниках прошлые деяния Бога становятся настоящим. Праздники – это участие в деяниях Бога во времени и образы как обретшая форму память даже участвуют в литургической актуализации. Христианские изображения, которые мы находим в катакомбах, в основном просто продолжают изобразительный канон, созданный в синагоге, но придают ему способ бытования. Отдельные события теперь начинают относить к христианским таинствам и к Самому Христу. Ноев ковчег, а также переход через Красное море становятся указаниями на Крещение; жертвоприношение Исаака и трапеза трех ангелов с Авраамом говорят о жертве Христа и Евхаристии. Рассказы о спасении, как, например, юношей в огненной печи и Даниила во рву со львами, проливают свет на Воскресение Христа и на наше собственное воскресение.

Еще больше, чем в синагоге, действует правило: образы не рассказывают о прошлом, они вовлекают события истории в таинство. Вместе с прошедшей историей Христос в Своих таинствах странствует во времени. Мы вовлечены внутрь события. События со своей стороны преодолевают преходящее время и в сакраментальном действе Церкви становятся посреди нас настоящим. Христологическая концентрация всей истории – это одновременно литургическое опосредование этой истории и выражение нового опыта времени, в котором соприкасаются прошлое, настоящее и будущее, потому что они помещены в присутствие Воскресшего. Литургическое присутствие – мы уже видели это и находим этому новое подтверждение – всегда одновременно несет в себе эсхатологическую надежду. Поскольку в некотором смысле все эти образы без исключения суть образы Воскресения, прочитанная

сквозь призму Воскресения история, то именно поэтому они еще и образы надежды, которые передают нам уверенность в грядущем мире, в окончательном приходе Христа. Как бы ни были поначалу убоги эти образы с точки зрения их художественного качества, в них тем не менее совершился чрезвычайно важный духовный процесс, который, впрочем, находится в глубоком внутреннем единстве с характером синагогального изобразительного искусства. История получает новое освещение, исходя из Воскресения; ее понимают как путь надежды, на который влекут нас образы. В этом смысле произведения изобразительного искусства в ранней Церкви имеют вполне мистический характер, обладают сакраментальным значением и далеко не исчерпываются передачей библейской истории.

Ни одно из ранних изображений не пытается дать ничего подобного портрету Христа. Скорее Христос показан в Его значении, в «аллегорических» образах: как истинный философ, который передает нам искусство жизни и смерти; как учитель; но прежде всего Он является в виде пастуха. Этот образ, взятый из самого Священного Писания, полюбился древним христианам, потому что пастух считался еще и аллегорией Логоса: Логос, через Который было создано все, Который несет в Себе, так сказать, прообразы всего сущего, является Пастырем творения.

В Вочеловечении Он берет потерявшуюся овцу, человеческую природу, человечество как целое к Себе на плечи и несет домой. Так образ пастуха обобщает всю историю спасения: вступление Бога в историю, Вочеловечение, поиски заблудшей овцы и возвращение ее домой в Церковь из евреев и язычников. Поворот необыкновенной значимости совершается в истории образов веры в тот момент, когда впервые появился так называемый *Acheiropoietos* –

образ, считавшийся нерукотворным и передававший лик Самого Христа. Два таких «нерукотворных образа» появляются приблизительно в одно время на Востоке в середине VI в.: так называемый камулианий – отпечаток лика Христа на накидке некой женщины – и мандилион, названный так позднее, который по-видимому был перенесен из сирийской Эдессы в Константинополь и который сегодня многим ученым хотелось бы считать идентичным Туринской плащанице⁵⁰. Как в одном, так и в другом случае, впрочем как и в случае с Туринской плащаницей, речь шла об образе, исполненном тайны, образе, который не мог быть написан рукой человека, но казался необъяснимым способом запечатлевшимся на ткани и обещавшим показать истинный лик Христа, распятого и воскресшего. Должно быть, появление этого образа вызвало невероятное воодушевление. Наконец можно было увидеть скрытый прежде истинный лик Господа и увериться, что исполнилось обетование: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 9). Кажется, открылся вид Богочеловека, а через Него и Самого Бога, и греческое страстное стремление к созерцанию вечного исполнено. Так икона была в полной мере возведена на уровень таинства: она давала возможность приобщения в не меньшей степени, чем Евхаристия. Речь шла едва ли не о своего рода реальном присутствии Изображенного в образе, ведь образ в полном смысле слова, как тот нерукотворный образ, – это участие в самой действительности, излучение и потому присутствие Того, Кто дарит в нем Себя. Вполне понятно, что образы, написанные в подражание *Acheiropoietos*, составили основу целогообрази-

⁵⁰ Хранящаяся в Турине реликвия – полотно, в которое по преданию было завернуто тело распятого Христа и на котором запечатлелось Его изображение. – *Прим. ред.*

тельного канона, который развился к тому времени и дальнейшее развитие которого не прекратилось.

Но также ясно, что тут подстерегала опасность – ложная сакраментализация образа, которая, казалось, уводила от таинства и его сокровенности к непосредственному и доступному взгляду божественному присутствию. И дальше также понятно, что обнаружившаяся здесь новизна неизбежно должна была привести к страстным противонаправленным движениям, к тому радикальному отказу от образа, который мы называем «иконоклазмом» – иконоборчеством, разрушением икон. Страстность иконоклазма питалась, с одной стороны, действительно религиозными мотивами, несомненной опасностью своего рода поклонения образу, и в то же время расстановкой политических сил. Императору Византии важно было не провоцировать без нужды мусульман и евреев. Запрещение образов могло оказаться полезным для единства империи и для отношений с мусульманскими соседями. Тезис гласил: нельзя изображать Христа. Его печатью, так сказать, мог быть лишь знак не имеющего образа Креста. Крест или образ – вот что стало альтернативой. В этой борьбе достигло расцвета истинное богословие иконы, и как раз сейчас, во время кризиса образа, оно имеет самое прямое отношение и к нашему западному миру.

Икона Христа – теперь это осознавалось со всеми вытекающими последствиями – это икона Воскресшего. Портрета Воскресшего не существует: апостолы поначалу никогда не узнавали Его. Их нужно было привести к новому видению, чтобы глаза их постепенно открылись изнутри, так чтобы они смогли заново узнать Его и воскликнуть: «Это Господь!» Пожалуй, самая характерная история – это происшествие с апостолами в Эммаусе, которым при-

шлось преобразить сердца, чтобы они смогли увидеть через внешние события Писания их внутреннее средоточие, из которого исходит все и к которому все стремится: Крест и Воскресение Иисуса Христа. Потом им понадобится задержать таинственного спутника, оказать ему гостеприимство, и в момент преломления хлеба с ними происходит то, что в противоположной ситуации произошло с Адамом и Евой, когда они вкусили плоды древа познания: у них открываются глаза. Теперь они видят не только внешнее, они видят то, что не дается чувствам, но просвечивает сквозь чувства: это Господь, живущий новым образом. В иконе важны как раз не черты Его лица (хотя в самом существенном они соответствуют нерукотворному образу *Acheiropoietos*), речь в ней идет о новом зрении. Икона должна прийти сама, когда откроются внутренние ощущения, обретется зрячесть, которая проникает сквозь поверхность эмпирии и видит Христа в Фаворском свете, как позже скажет богословие иконы. Так икона в свою очередь приводит созерцающего к тому, что с помощью внутреннего зрения, обретшего в иконе форму, он в чувственном видит сверхчувственное, которое при этом все же вошло в его чувства. Икона предполагает, как прекрасно сказано у Евдокимова⁵¹, «пост зрения». Иконописцы должны научить глаза поститься и долгим путем поста и молитвенной аскезы подготовиться к переходу от искусства к сакральному искусству, сказано у него (161)⁵². Икона исходит из молитвы и ведет к молитве: она открывает запертые чувства, которые видят только внешнее, воспринимают только материальную поверхность и не замечают транспарентности Духа,

⁵¹ Павел Николаевич Евдокимов (1900–1970) – православный богослов русской эмиграции в Париже, профессор. – *Прим. ред.*

⁵² См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

транспарентности Логоса в действительности. По сути здесь на кону перелом самой веры и налицо вся проблема познания Нового времени: если в человеке не произойдет внутреннего раскрытия, которое видит больше того, что поддается измерению и взвешиванию, которое воспринимает в творении сияние Божественного, то Бог так и будет исключен из нашего поля зрения. Правильно понятая икона уводит нас от неверного вопроса о чувственно воспринимаемом портрете и именно поэтому позволяет узнать лик Христа и в Нем – Его Отца. Так в иконе действует то же духовное направление, с которым мы познакомились уже, выделив восточную ориентацию молитвы в литургии. Она стремится направить нас на внутренний путь, навстречу «востоку», грядущему Христу. В целом динамика иконы идентична динамике литургии. Ее христология тринитарна: именно Святой Дух делает нас зрячими, Его воздействие всегда вызывает движение в сторону Христа. «Напоеваемые же Духом, пием мы Христа», – говорит свт. Афанасий (*Evdokimov*, 176)⁵³. То зрение, использовать которое нас учит Христос не «по плоти», а по духу (2 Кор 5. 16), в то же время дарит нам видение Самого Отца.

Лишь осознание этого внутреннего направления иконы позволяет правильно понять, почему Второй Никейский Собор, как и все последующие Соборы, посвященные иконам, видят в иконе исповедание Воплощения и рассматривают иконоборчество как отрицание Воплощения, как сумму всех ересей. Воплощение в первую очередь означает, что Бог, Который невидим, вступает в доступное зрению пространство видимого, чтобы мы, привязанные

⁵³ Рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Послания к Серапиону, Епископу Тмуисскому // *Свт. Творения* / Пер. Московской духовной академии. Ч. 3. Серг. П., 1903. С. 29. – *Прим. ред.*

к материальному, могли узнать Его. В этом отношении Воплощение в исторических спасительных деяниях и в исторических речениях Бога происходило всегда. Но это нисхождение Бога бывает для того, чтобы вовлечь нас в процесс восхождения: Воплощение нацелено на преображение через Крест и на новую телесность Воскресения. Бог взыскует нас там, где мы находимся, но не для того, чтобы мы оставались там, а чтобы мы пришли туда, где Он, чтобы мы поднялись над самими собой. Поэтому сведение образа Христа к некоему принадлежащему прошлому «историческому» Иисусу⁵⁴ не соответствует смыслу Его образа, тому, что составляет суть Воплощения. От чувств нужно не отказываться, а развивать их до высшей грани их возможностей. Мы лишь тогда видим Христа по-настоящему, когда говорим вместе с ап. Фомой: «Господь мой и Бог мой»⁵⁵.

Прежде мы смогли установить троичное измерение иконы, теперь следует понять ее бытийную протяженность. Сын Божий смог воплотиться в человека, потому что человек заведомо был задуман как Его подобие, как образ Того, Кто в Свою очередь есть образ Бога. Свет дня первого и свет дня восьмого соприкасаются в иконе, как опять же метко сказано у Евдокимова. В самом творении уже есть тот свет, который затем на восьмой день достигнет своей полной яркости в Воскресении Христа и в новом мире, позволит нам увидеть сияние Божие. Воплощение только тогда понято правильно, когда увидено в великой взаимосвязи творения, истории и нового мира. Именно

⁵⁴ Вопросом об «историческом Иисусе» называются предпринимаемые с эпохи Просвещения попытки рационалистической библейской герменевтики установить подлинный образ Иисуса Христа с помощью историко-критического метода. – *Прим. ред.*

⁵⁵ Ин 20. 28. – *Прим. ред.*

тогда становится понятно, что чувства нужны вере, что новое зрение не отменяет их, но ведет к изначальному их назначению. Иконоборчество в конечном счете опирается на одностороннее апофатическое богословие, которое знает только совершенную инаковость Бога, находящегося по ту сторону любых представлений и слов, так что даже Откровение рассматривается в конце концов лишь как человечески-несостоятельное отражение того, что всегда остается непознаваемым. Тогда вера разрушается. Наша современная форма чувственности, которая уже не в состоянии постичь проницаемости чувств для духа, почти неизбежно приводит к бегству в чисто «негативное» (апофатическое) богословие. Бог находится по ту сторону любого мышления, поэтому в конечном счете любые высказывания о Нем и все формы изображений Бога равно значимы и равно незначимы. Это по видимости высшее смирение по отношению к Богу становится высокомерием, не давая Богу произнести больше ни слова, не позволяя Ему реально войти в историю. С одной стороны, материю превращают в абсолют и одновременно объявляют ее совершенно непроницаемой для Бога, всего лишь материей, тем самым лишая ее достоинства. Но ведь есть и апофатическое «Да», как говорит Евдокимов, а не только апофатическое «Нет», которое отрицает любое сходство. Как и свт. Григорий Палама, он подчеркивает, что Бог радикально трансцендентен в Своей сущности, но в Своем существовании желал и мог представить Себя как живущий. Бог – это совершенно Другой, но Он все же достаточно мощен, чтобы быть в состоянии явить Себя. И Он создал Свое творение таким, что оно способно «видеть» и любить Его.

Этими рассуждениями мы уже вполне затрагиваем нашу современность и тем самым затрагиваем и развитие

литургии, искусства и веры в западном мире. Является ли истинным это богословие иконы, разработанное на Востоке, и важно ли оно и для нас, или это исключительно восточный вариант христианства? Давайте опять исходить из исторических фактов. В древнехристианском искусстве и до конца романского искусства, т. е. вплоть до самого порога XIII в., нет *существенного* различия между Востоком и Западом в том, что касается вопроса об изображении. Тем не менее Запад подчеркивал дидактико-педагогическую функцию образа с некоторой даже категоричностью, вспомним блж. Августина или свт. Григория Великого. Так называемые Libri Carolini, а также Франкфуртский (794) и Парижский (824) Соборы осуждают плохо понятый Седьмой Вселенский Собор (Второй Никейский), который канонизировал преодоление иконоборчества и инкарнационное обоснование иконы; вместо этого они настаивают на поучающей и воспитательной функции изображений:

«Христос спас нас не живописью», — говорят они (*Evdokimov*, 144).

Но тематика и основное направление изобразительного искусства не изменилось, хотя в романскую эпоху на передний план выступила скульптура, которая не получила распространения на Востоке. Это всегда — даже на Кресте — воскресший Христос, на Которого община смотрит как на истинный ориентир, Oriens. И всегда искусство отмечено единством творения, христологии и эсхатологии: оно движется от первого дня к восьмому, который вбирает в себя первый. Искусство по-прежнему подчинено тайне, которая в литургии становится присутствием. Оно по-прежнему направлено на небесную литургию: образы ангелов романского искусства мало чем отличаются

от тех же изображений византийской живописи, они как раз показывают, что мы вместе с херувимами и серафимами и всеми небесными силами участвуем в восхвалении Агнца, что в литургии разрывается завеса между небом и землей, и мы оказываемся вовлечены в литургию, которая охватывает весь космос.

С появлением готики постепенно начинаются перемены. Многое остается неизменным, особенно важнейшее внутреннее соответствие между Ветхим и Новым Заветами, которое в свою очередь всегда указывает на то, чего еще недостает. Но центральный образ становится другим. Уже больше не изображают Пантократора, повелителя мира, который введет нас в день восьмой. Его сменяет образ Распятого в мучительных страданиях и смерти. Не Воскресение изображается теперь, но повествуется об историческом событии Страстей Христовых. Исторически-нарративное выступает на передний план: как выражались прежде, образ мистерии сменяется образом молитвенным. Такой смене перспективы способствовали, видимо, многие факторы. Евдокимов считает, что определенную роль сыграл переход от платонизма к аристотелизму, произошедший на Западе в XIII в. Платонизм рассматривает чувственные вещи в качестве отображений вечных прообразов, в них мы можем и должны узнавать прообразы и с их помощью возвышаться до них. Аристотелизм отвергает учение об идеях. Вещь, состоящая из материи и формы, укоренена в самой себе. С помощью абстракции я распознаю род, к которому она относится.

Место зренья, которое видит в чувственном сверхчувственное, заступает абстракция. Изменилось соотношение духовного и материального, и тем самым – позиция человека по отношению к являющейся ему действитель-

ности. Для Платона определяющей была категория красоты: прекрасное и благое, в конечном счете Бог, для него совпадают. Проявления прекрасного глубоко ранят нас, и эта рана вырывает нас из самих себя, заставляет страстно устремиться в полет и гонит нас так навстречу истинно прекрасному, самому благу. В богословии иконы в живой форме сохранилось что-то от платоновской основы, хотя платоновская идея прекрасного и идея видения преобразуется здесь в свет Фаворский; также взаимосвязь творения, христологии и эсхатологии очень глубоко преобразует концепцию Платона и придает материальному как таковому новое достоинство и новую ценность. Этот преобразованный Воплощением платонизм почти исчезает на Западе с XIII в., изобразительное искусство стремится в первую очередь представлять совершившиеся события, и история спасения видится скорее не как таинство, а как случившаяся во времени история. Также меняется отношение к литургии: ее понимают, так сказать, как символическое воспроизведение событий Распятия. Благочестие обращается в ответ главным образом к тайнам жизни Иисуса. Искусство черпает вдохновение скорее в народном благочестии, нежели в литургии, а народное благочестие в свою очередь питается картинами истории, где оно может лицезреть путь ко Христу, путь Самого Христа и его продолжение в сонме. Разрыв между Востоком и Западом в сфере изображений, завершившийся не позднее XIII в., оказался, несомненно, очень глубоким: открылись совершенно разные мотивы духовных путей. Благочестивое поклонение Кресту, имеющее скорее историческую природу, сменяет ориентацию на *Oriens*, идущего впереди нас Воскресшего.

И тем не менее не следует переоценивать образовавшуюся разницу. Конечно, изображение Христа, в муках уми-

рающего на Кресте, ново, но все же оно представляет Того, Кто нес *наши* боли и Того, Чьими рубцами исцеляемы *мы*.

Ведь в нестерпимой боли изображается спасительная любовь Бога. Распятие у Грюневальда в его Изенгеймском алтаре предельно реалистично изображает страдания Христа, однако это по-прежнему образ утешения, каким он был и для чумных больных, за которыми ухаживали антониты; образ помогал им распознать отождествление Богом Себя с их участью, увидеть, что Он сошел в их страдание и что оно сокрыто и в Его страдании. Решительное обращение к человеческому, историческому в Христе живет тем, что Его человеческое страдание относится к тайне спасения. Образы утешают, потому что делают зримым преодоление наших мучений в сострадании вочеловечившегося Бога и так несут в себе все же весть о Воскресении. И эти образы происходят из молитвы, идут из раздумий о пути Христа, они – отождествление себя с Христом, которое в свою очередь покоится на том, что в Нем Бог отождествил Себя с нами. Они открывают реализм тайны, но не выпадают из него. А что означает месса, как не актуальное присутствие Креста – разве нельзя понять это из образов с новой, проникновенной очевидностью? Тайна разворачивается до ее предельной конкретности, и именно так народное благочестие новыми путями также приходит к самому центру литургии. И эти образы показывают не просто «эпидермис», внешний чувственный мир; они тоже стремятся провести сквозь всего лишь видимое и освободить наш взор, чтобы мы смотрели на сердце Бога.

То, что было здесь намечено исходя из образа Распятия, относится и ко всему остальному «нарративному» искусству готики. Какая сила одухотворения заключена в образах Богоматери! В них проявляется новая человечность

веры. Такие образы располагают к молитве, потому что они намолены изнутри. Они показывают истинный образ человека, каким его задумал Творец и обновил Христос. Они ведут к подлинному человеческому бытию. И наконец, не будем забывать о великолепном искусстве готических витражей! Окна готических соборов задерживают яркий свет, идущий снаружи, связывают его и заставляют сиять в нем всю историю отношений Бога и людей от сотворения мира до Второго пришествия.

Даже стена в лучах солнца тоже становится образом, иконостасом Запада, придающим такую сакральность пространству, что она способна затронуть даже сердце агностика.

Возрождение делает новый шаг. Оно «освобождает» человека. Вот теперь только и возникает эстетическое в его современном смысле – выставленная напоказ красота, которая уже не указывает на что-то вне себя, но в конечном счете самодостаточна как красота видимого. Человек познает себя во всем своем величии и автономности. Об этом человеческом величии повествует искусство, больше того, оно ошеломлено им; искусству уже не нужно искать никакой другой красоты. Часто трудно найти разницу между изображениями языческих мифов и христианской историей. Забыт трагический груз античности, теперь видна только ее божественная красота, возникает страстное желание вернуться к богам и мифам, в мир, где не нужно бояться греха и боли распятия, боли, которая, возможно, слишком преобладала в образах позднего Средневековья. Искусство хотя и передает христианские сюжеты, но такое «религиозное искусство» не сакрально в собственном смысле слова. Оно не подчиняется смирению таинства и его динамике, преодолевающей время. Оно желает на-

слаждаться нынешним днем и спасти самой красотой. Возможно, нужно учитывать и такую подоплеку, стремясь понять иконоборчество Реформации, хотя корни у него, несомненно, более глубокие.

Многообразно в своих аспектах и способах проявления искусство барокко, возникшее вслед за Возрождением. В своем лучшем проявлении оно основано на церковной реформе, начатой Тридентским Собором, который, правда, вновь подчеркнул лишь дидактико-педагогическую основу искусства, следуя западной традиции, способствовал прорыву к внутреннему обновлению и потому вел к новому зрению изнутри, направленному внутрь. Алтарный образ – как окно, через которое входит к нам мир Божий; завеса временности поднята, и мы можем заглянуть внутрь Божия мира. Это искусство стремится снова привлечь нас к небесной литургии, и всякий раз мы ощущаем барочную церковь как сплошное фортиссимо радости, как аллилуйю, ставшую образом: «Радость пред Господом – подкрепление для вас». Эти ветхозаветные слова (Неем 8. 10) выражают главное чувство, которым жива такая иконография. Просвещение позже вытеснит веру в своего рода интеллектуальное и общественное гетто; актуальная культура отвернулась от нее и пошла другим путем, так что вера спасалась бегством в историзм, подражание прошлому, либо пыталась приспособиться, либо терялась в резигнации и культурном воздержании, что потом также привело к новому иконоборчеству, которое часто воспринималось чуть ли не как наказ Второго Ватиканского Собора. Иконоборчество, первые признаки которого появились в Германии уже в 1920-е гг., устранило немало пошлого и недостойного, однако в целом оно оставило по себе такую пустоту, что мы с тех пор с большой остротой чувствуем его тщедушность.

Что же дальше? Сегодня мы в невиданном прежде масштабе переживаем не только кризис сакрального искусства, но и кризис искусства вообще. Кризис искусства в свою очередь – это симптом кризиса человеческого бытия, который перерастает из крайнего расширения материального покорения мира в слепоту ко всем вопросам человеческой ориентации, идущим дальше материального, так что ее можно назвать ослеплением духа. На вопросы, как нам нужно жить, как справляться со смертью, есть ли в нашем существовании некое «зачем» и какое именно, – на эти вопросы нет больше общих для всех ответов. Позитивизм, созданный во имя серьезности науки, сужает горизонт до поддающегося доказательству, до подтверждаемого экспериментом; он делает мир непрозрачным. Правда, в мире еще есть математика, но Логос, предпосылка этой математики и ее применимости, больше не появляется. Теперь мир наших образов уже не заглядывает за границы воспринимаемого чувствами и окружающий нас поток образов означает в то же время конец образа: ничего нельзя увидеть больше сквозь то, что можно сфотографировать. Но тогда становится невозможным не только искусство иконы, сакральное искусство, основанное на видении, проникающем сквозь пределы, но и само искусство, испробовав поначалу предельные возможности чувственного зрения в импрессионизме и экспрессионизме, становится в буквальном смысле беспредметным.

Искусство становится экспериментаторством с мирами, созданными им самим, пустой «креативностью», которая не воспринимает больше *Creator Spiritus* – творческого Духа. Оно пытается занять Его место, но произвести в состоянии только нечто произвольное и пустое, заставить человека осознать абсурдность его творчества.

Еще раз: что же дальше? Попытаемся, подводя итог сказанному, выделить основные принципы искусства, подчиненного богослужению:

1. Полное отсутствие изображений несовместимо с верой в вочеловечение Бога. В своем историческом деянии Бог вступил в чувственный мир, чтобы стать видимым сквозь него. К христианскому культу принадлежат образы прекрасного, в которых становится зримой тайна невидимого Бога. Конечно, всегда будет подъем и упадок времен, восхождение и падение, т. е. будут времена известной скудости образов. Но совсем исчезнуть они никогда не могут. Иконоборчество – не христианский путь.

2. Сакральное искусство черпает свое содержание в образах истории спасения, начиная с сотворения мира и с дня первого до дня восьмого – дня воскресения и Второго пришествия, когда линия истории замыкается в круг. К нему в первую очередь относятся образы библейской истории, но также истории святых как развитие истории Иисуса Христа, как плодоношение умершего пшеничного зерна на протяжении всей истории. «Ты запрещаешь не изображение, но чествование святых»⁵⁶, – упрекал прп. Иоанн Дамаскин императора-иконоборца Льва III; в это время папа Григорий III по той же причине ввел в Риме праздник Всех святых (*Evdokimov*, 141 f.).

3. Образы истории Бога и людей показывают не просто последовательность событий в прошлом, они показывают в этих событиях внутреннюю связь деяний Бога. Так, они указывают на таинство, прежде всего Крещение и Евхаристию, и внутренне связаны с таинством, указуя на него, од-

⁵⁶ *Иоан. Дамаск. De imag. I 19.* Рус пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. СПб., 2001. – *Прим. ред.*

новременно становясь указанием на богоприсутствие; они внутренне связаны с содержанием богослужения. История становится, однако, таинством во Христе, Который есть источник таинств. Отсюда следует, что образ Христа есть центр сакрального изобразительного искусства. Центр образа Христа – это тайна Пасхи: Христос изображается как распятый, воскресший, грядущий и уже сейчас невидимо правящий миром. Любой образ Христа должен нести в себе три этих неотъемлемых составляющих тайны Христа и быть в этом смысле пасхальным образом. Понятно, что акценты тут могут быть расставлены по-разному: в образе может быть особо выделен Крест, Страсти Христовы и через них беды нашего нынешнего дня; на передний план может выступить больше Воскресение или Второе пришествие. Но нельзя, чтобы полностью был исключен один из аспектов, и разные акценты всегда должны являть всю тайну Пасхи. Изображение Креста, сквозь которое уже не увидеть Пасху, столь же не достигло бы своей цели, как и образ Пасхи, в котором забыты следы от ран и тем самым присутствие страдания. Пасхально сцентрированный образ Иисуса – это всегда икона Евхаристии, это значит, он указывает на сакраментальное присутствие пасхальной тайны.

4. Образ Иисуса и образы святых не фотография. Их суть в том, чтобы вывести за пределы всего, что определяется лишь материально, пробудить внутренние чувства и научить новому зрению, которое воспринимает в видимом невидимое. Сакральность образа состоит именно в том, что он исходит из внутреннего зрения и тем самым ведет нас к внутреннему видению. Он должен быть плодом внутреннего созерцания, исполненной веры встречей с новой реальностью Воскресшего и тем опять-таки

приводить к внутреннему видению, к встрече с Господом в молитве. Образ служит литургии; молитва и созерцание, в которых формируются образы, должны быть поэтому совместной молитвой и совместным видением с созерцающей верой Церкви: экклезиальное измерение существенно для сакрального искусства и потому является еще и внутренней связью с историей веры, с Писанием и Преданием.

5. Церкви Запада нет нужды отрицать своего особого пути, которым она идет приблизительно с XIII в.. Но ей нужно прийти к истинному восприятию Седьмого Вселенского (Второго Никейского) Собора, который сформулировал основополагающее значение и обозначил богословское место иконы в Церкви. Ей не стоит подчиняться всем отдельным постановлениям последующих Соборов на Востоке по вопросу об иконах, получившим своего рода завершение на Стоглавом Соборе в Москве в 1551 г. Но ей следовало бы рассматривать основные линии этого богословия образа в Церкви как нормативные и для себя. Несомненно, нельзя допускать, чтобы существовали застывшие нормы; в Церкви должно найтись место для все нового опыта благочестия и все новых даров интуиции. Но разница между сакральным искусством (связанным с литургией, относящимся к церковному пространству) и общерелигиозным искусством остается. В сакральном искусстве не может быть чистой произвольности. Формы искусства, отрицающие Логос в вещах и фиксирующие человека на чувственной стороне явлений, несовместимы со смыслом образа в Церкви. Из изолированной субъективности не может возникнуть никакое сакральное искусство. Оно в значительной степени предполагает наличие субъекта, внутренне сформированного Церковью и открытого навстречу «Мы». Только так искусство дела-

ет видимой общую веру и вновь обращается к верующему сердцу. Свобода искусства, которая должна существовать даже в тесно очерченном круге сакрального, – это не произвольность. Она разворачивается в той мере, что очерчена здесь в первых четырех пунктах наших выводов, которые являются попыткой подвести итог константам изобразительной традиции с позиций веры. Без веры нет искусства, соразмерного литургии. Сакральное искусство подчинено императиву Второго послания к Коринфянам: взирая на Господа, «преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (3. 18). Что это означает в практическом отношении? Можно заказать технические приборы и произвести их, но искусство «произвести» нельзя. Оно всякий раз – дар. Нельзя по своему усмотрению вызвать вдохновение, его можно лишь принять – даром. Обновления искусства в области веры не добиться ни деньгами, ни комиссиями. Оно прежде всего предполагает дар нового видения. И должно быть не жаль никаких усилий, чтобы снова обрести видящую веру. Где она есть, там и искусство найдет правильное выражение.

2. Музыка и литургия

Какое значение библейская религия придает музыке, видно просто из того, что слово «петь» (вместе с производными «пение» и проч.) – одно из самых часто употребляемых слов во всей Библии: в Ветхом Завете оно встречается 309 раз, в Новом Завете – 36. Когда человек соприкасается с Богом, обычной речи уже недостаточно. Пробуждаются сферы в его существе, которые сами собой становятся пением; собственных сил человека недостаточно для того,

что он должен выразить, так что он приглашает все творение стать вместе с ним песнью: «Воспрянь, слава моя, воспрянь, псалтирь и гусли! Я встану рано. Буду славить Тебя, Господи, между народами; буду воспевать Тебя среди племен. Ибо до небес велика милость Твоя и до облаков истина Твоя» (Пс 56. 9–11). Первое упоминание пения мы находим в Библии после перехода через Красное море. Теперь Израиль окончательно освобожден из рабства, он в поразительной мере познал спасительную силу Бога в безнадежной ситуации. Как Моисей младенцем выловлен из Нила и только тогда по-настоящему дарован жизни, так и Израиль чувствует себя, так сказать, выловленным из воды, свободным, заново подаренным самому себе рукой Самого Бога. Реакция народа на основополагающее событие спасения описана в Библии следующей фразой: «и убоился народ Господа и поверил Господу и Моисею, рабу Его» (Исх 14. 31). Но затем следует вторая реакция, которая вырастает из первой со стихийной мощью: «Тогда Моисей и сыны Израилевы воспели Господу песнь сию: [...]» (Там же). На праздник в пасхальную ночь год за годом христиане запевают эту песнь, поют ее заново как свою, потому что они тоже чувствуют себя «спасенными из воды» властью Бога, освобожденными Богом для истинной жизни. Апокалипсис Иоанна проводит линию еще несколько дальше: после того, как выступили на историческую сцену последние враги народа Божия – сатанинская троица, состоящая из зверя, его идола и числа имени его, – и для святого Израиля Божия все кажется потерянным перед лицом такой превосходящей силы, провидцу даруется видение победителей: «и стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца [...]» (Откр 15. 2–3). Прежний па-

радокс становится еще сильнее: побеждают не огромные хищные звери с их властью средств массовой информации и технической мощью; побеждает принесенный в жертву Агнец. И еще раз, окончательно, звучит песнь раба Божия Моисея, которая становится теперь песнью Агнца.

Литургическое пение укоренено в этой великой исторической напряженности. Для Израиля спасение на Тростниковом море⁵⁷ навсегда остается основанием для восхваления Бога, главной темой пения пред лицом Его. Воскресение Христа, Который Сам прошел «Чермное море» смерти, спустился в мир теней и распахнул врата темницы, для христиан стало истинным исходом, каждый раз возобновляющимся при Крещении. Крещение – сопричастность Христу в Его сошествии во ад и восхождении из ада, в котором Он принимает нас в сообщество новой жизни. Уже на следующий день по выходе из Египта радость израильтян сменилась ужасом перед пустыней и ее опасностями, которые не прекратились даже с приходом в землю обетованную. Но сила Божия проявлялась вновь и вновь, заставляя звучать песнь Моисея и показывая, что Бог – это Бог не прошлого, но настоящего и будущего.

Впрочем, в каждой новой песни было знание о ее временности и стремление к окончательной новой песни, к спасению, после которого ни на мгновение не будет уже страха, но только хвала. Кто верил в Воскресение Христа, тот и в самом деле представлял себе лишь окончательное спасение и не сомневался, что христиане, вступившие в «Новый Завет», уже сейчас поют совершенно новую песнь, которая окончательно и истинно «нова» перед лицом этого совершенно особого события – Воскресения Христа. Все, что мы слышали о «между» христианской

⁵⁷ Еврейское название Чермного моря. – *Прим. ред.*

действительности в первой части, – уже не тень и еще не полная действительность, но лишь «образ» – действительно и здесь. Начата новая окончательная песнь, но все страдания истории должны быть выстраданы, собрана вся боль и привнесена в жертву хвалы, чтобы преобразиться там в хвалебную песнь.

Этим обозначилась теологическая основа богослужебного пения. Теперь необходимо приблизиться к его практической действительности. Псалтирь – это основной источник, на который мы можем здесь опираться, наряду с постоянно встречающимися в священных текстах свидетельствами о пении отдельных людей и сообществ в Израиле, а также о музыке в Иерусалимском храме. И хотя книга псалмов не позволяет реконструировать «священную музыку» Израиля, поскольку не содержит нотной записи, она все же дает представление о богатстве инструментов и о разнообразных видах пения, существовавших в Израиле. И она показывает нам в своей молитвенной поэзии весь огромный диапазон опыта, перешедший в молитву и песнь Богу. Печаль, жалоба или даже обвинение, страх, надежда, доверие, благодарность, радость – вся жизнь отражается в ней, раскрываясь в диалоге с Богом. Нельзя не заметить, что даже жалоба в безысходной нужде почти всегда заканчивается словами доверия, так сказать предвосхищением спасительного деяния Божия. Поэтому все эти «новые песни» в известном смысле можно обозначить как вариации песни Моисея. Пение для Бога вырастает из нужды, в которой не может выручить ни одна земная власть, так что лишь Бог остается прибежищем; и в то же время оно возникает из того доверия, которое и в кромешной тьме знает, что чудо Чермного моря было обетованием, за которым остается последнее слово в жизни и в исто-

рии. Наконец, важно, что псалмы часто исходят из очень личного опыта страданий и познания того, что Бог внемлет, но затем вливаются во всеобщее моление Израиля, питаясь от общей почвы прошлых деяний Бога.

Что касается поющей Церкви, то здесь мы можем наблюдать ту же связь традиции и обновления, какую мы уже видели в целом в литургии, церковной архитектуре, иконописи: Псалтирь естественным образом превращается тогда в книгу молитвословий становящейся Церквью, которая тем самым стала Церковью, поющей в молитве. В первую очередь это относится к Псалтири, по которой, правда, теперь молятся вместе с Христом.

Израиль приписывал большую часть псалмов в каноне царю Давиду и тем самым давал им определенную богословскую интерпретацию, связанную с историей спасения. Однако христиане понимали, что истинным Давидом был Христос, что Давид в Святом Духе молился через Того и вместе с Тем, Кто должен был стать его Сыном и в то же время есть Сын Самого Бога. Христиане вступили с этим новым ключом в моление Израиля и знали, что именно так они превратят его в новую песнь. Давайте обратим внимание, что так было дано тринитарное толкование псалмов: Святой Дух, воодушевивший Давида петь и молиться, заставляет его говорить о Христе, даже стать устами Христа, и, таким образом, мы говорим в псалмах через Христа к Отцу в Духе Святом. Такое пневматологическое и в то же время христологическое истолкование псалмов касается не только текста, но учитывает и музыкальный элемент: именно Святой Дух учит петь сначала Давида и через него Израиль и Церковь; собственно говоря, пение как возвышение обыденной речи становится пневматологическим процессом. Церковная музыка возникает

как «харизма», духовный дар: она есть истинная «глоссолалия», новый «язык», идущий от Духа. Прежде всего в ней происходит «трезвенное упоение»⁵⁸ веры, – упоение, поскольку превзойдены все пределы чистой рациональности. Но это «опьянение» остается трезвым, поскольку Христос и Дух неразрывно связаны, поскольку этот упоенный язык все равно полностью повинуетя Логосу, новой рациональности, за пределами всяких слов служащей единому исконному Слову, Которое есть основа всякого разума. Нам придется к этому еще вернуться.

Расширение горизонта, создаваемое исповеданием Христа, мы обнаружили уже в Апокалипсисе, где песнь победителей названа песнью раба Божия Моисея и Агнца. Но тем самым было открыто еще одно измерение пения пред Богом. В Библии Израиля мы установили пока два основных побудительных мотива пения пред Богом: нужда и радость, бедствие и спасение. Отношение к Богу, видимо, слишком сильно определялось почтением к вечной власти Творца, чтобы отважиться рассматривать песнь ко Господу как любовную, хотя в том доверии, которое изнутри пронизывает все тексты, скрыта в конечном счете любовь, но она робка, даже сокровенна. Связанность любви и пения приходит в Ветхий Завет на первый взгляд странным образом, а именно благодаря включению Песни Песней, которая сама по себе была сборником вполне человеческих любовных песен. Но при включении ее в канон скорее всего уже учитывалось толкование, идущее гораздо дальше.

⁵⁸ Известный с античности оксюморон (греч. μέθη νηφάλιος, лат. *sobria ebrietas*), употреблявшийся отцами Церкви (см., напр.: *Aug. Confess.* V 13). Встречается также в амвросианском латинском обряде (медиоланское богослужение) в гимне «*Splendor paternae gloriae*». Подробнее см.: *Lewy Y. Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik.* Giessen, 1929). – *Прим. ред.*

Стало возможным в этих прекраснейших любовных стихах Израиля увидеть слова, вдохновленные священными текстами, потому что царило убеждение, что сквозь изливающуюся в песне человеческую любовь просвечивает тайна любви Бога к Израилю. На языке пророков культ чужих богов назывался блудом (что имело конкретный смысл, поскольку культы плодородия, их обряды всегда включали храмовую проституцию). И наоборот, избрание Израиля оказывается теперь историей любви Бога к Его народу. В притче об обручении и браке Завет толкуется как скрепление любви Бога к человеку и человека к Богу. Так, человеческая любовь смогла стать реальным подобием деяний Господа в Израиле. Иисус продолжил эту линию Предания и Сам сравнивал Себя с женихом в одной из ранних притч. Так он ответил на вопрос, почему не постятся его ученики в отличие от учеников Иоанна Предтечи и от фарисеев: «И сказал им Иисус: могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься, но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни» (Мк 2. 19 сл.). Это пророчество Страстей Христовых, но также провозвестие брака, который вновь и вновь появляется затем в притчах Иисуса о брачном пире и становится главной темой в последней книге Нового Завета, Апокалипсисе: пройдя через страдания, все движется к браку Агнца. Поскольку он кажется изначально предвосхищенным в видениях небесной литургии, христиане понимали, что Евхаристия – это присутствие Жениха и потому предвосхищение брачного пира Бога. Ведь в ней происходит то общение, которое соответствует соединению мужчины и женщины в браке: как они становятся «одна плоть», так и все мы становимся в Причастии «единым духом», одним целым

с Ним. Провозглашенная в Ветхом Завете брачная тайна слияния Бога и человека происходит совершенно реально в таинстве Тела и Крови Христовых именно потому, что проходит через Его страдания (ср.: Еф 5. 29–32; 1 Кор 6. 17; Гал 3. 28). Церковное пение проистекает в конечном счете из любви: это именно она в глубине глубин создает пение. «*Cantare amantis est*»⁵⁹, говорит блж Августин: пение – это дело любви. И тут мы снова сталкиваемся с тринитарным толкованием церковной музыки: Святой Дух есть любовь, и Он творит пение. Он Дух Христа, Он вовлекает нас в любовь к Иисусу и так ведет нас к Отцу.

И вновь нам придется вернуться от этих внутренних движущих сил богослужбной музыки к более практическим вопросам. Выражение, которое в псалмах используется для «пения», в основе своей принадлежит к общему словарному запасу древних восточных языков и обозначает пение, сопровождаемое игрой на инструментах (видимо, струнных), которое однозначно зависело от текста и подчинялось определенному содержательному высказыванию. Видимо, речь шла о речитативном пении, которое, как предполагается, допускало мелодические движения тона лишь в начале и в конце. Греческая Библия переводит еврейское *zamir* словом *psallein*, что по-гречески означало «щипать» (прежде всего в смысле игры на струнных инструментах), затем стало выражением для специфического вида музицирования в иудейском культе, а позднее обозначало также и пение христиан. Не раз встречается тут еще и дополнение, значение которого остается неясным, но оно в любом случае в какой-то форме указывает на искусное, упорядоченное пение. Тем самым библейская вера

⁵⁹ Aug. Sermo 336: In Dedicatione Ecclesiae. 1 // PL. 38. Col. 1472. – Прим. ред.

создала свой собственный культурный тип в сфере музыки, внутренне соответствующую ей форму выражения, которая станет позже мерой всех дальнейших инкультураций.

Для раннего христианства очень быстро приобрел практическое значение вопрос, насколько далеко может идти инкультурация именно в области музыки. Христианские общины выросли из синагоги и вместе с истолкованной теперь христологически Псалтирью переняли и ее тип пения. Очень скоро возникли и новые христианские гимны и песнопения; сначала «Benedictus»⁶⁰ и «Magnificat»⁶¹, полностью еще на ветхозаветной основе, а затем целиком христологически организованные тексты, среди которых выделяются Пролог Евангелия от Иоанна (1. 1–18), гимн Иисусу в Послании к Филиппийцам (2. 6–11), песнь о Христе из 1 Тим (3. 16). Интересные сведения о том, как проходила раннехристианская литургия, сообщает нам Павел в Первом послании к Коринфянам: «Когда вы сходитесь, то у каждого из вас есть псалом (psalmón), есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование – все сие да будет к назиданию» (1 Кор 14. 26). Благодаря римскому писателю Плинию, сообщавшему императору о богослужениях христиан, мы знаем, что в основу христианской литургии в начале II в. входила песнь, прославлявшая Христа в Его Божественности. Можно представить себе, что вместе с этими новыми христианскими текстами становилось иным и само пение, возникали новые мелодии. Кажется, что вера во Христа развивалась именно в песенной лирике, которая возникла в то время в Церкви как «духовный дар».

⁶⁰ Лат.: «Благословен» – название западнохристианских богослужебных гимнов. – *Прим. ред.*

⁶¹ Лат. название песни Богородицы «Величит душа Моя Господа», исполняемой на вечерне. – *Прим. ред.*

В этом была надежда, но была и опасность. Когда Церковь отделилась от своих семитских корней и распространилась на греческий мир, как бы само собой произошло слияние с греческой мистикой Логоса, с ее поэзией и музыкой, которое грозило в конце концов растворить христианство во всеобщей мистике. Именно через гимны и их музыку проникал гнозис⁶², смертельное искушение, которое стало разлагать христианство изнутри. Отсюда можно понять, почему в борьбе за истинность веры и ее укорененность в историческом образе Иисуса Христа церковные власти прибегли к радикальной мере. Канон 59 Лаодикийского Собора запрещает употреблять в богослужении псалмы, сочиненные частными людьми, и неканонические тексты; канон 15 ограничивает пение псалмов хором псаломщиков, в то же время «остальные в Церкви петь не должны». Так была почти полностью утрачена постбиблейская поэзия псалмов; произошел решительный возврат к чисто вокально организованной манере пения, перенятой из синагоги. Можно пожалеть о культурных утратах, произошедших в этой связи, но они были необходимы ради гораздо большей ценности: возврат к кажущейся культурной бедности спас идентичность библейской веры и раскрыл культурную широту христианства для будущего именно благодаря отторжению ложной инкультурации.

Исторический путь музыки демонстрирует далеко идущие параллели с тем, как развивался вопрос об изображениях. Восток – по крайней мере в византийской своей части – остановился на чисто вокальной музыке, правда

⁶² Гностицизм – религиозно-философские движения эпохи позднего эллинизма, главной чертой которых было дуалистическое противопоставление материального (низшего) и духовного (высшего) миров, а также профанного знания и мудрости посвященных, приводящей к спасению. – *Прим. ред.*

расширившейся в славянском регионе, скорее всего под влиянием Запада, до многоголосья, которое трогает сердце, когда поет мужской хор с его сакральным величием и сдержанной силой, превращая Евхаристию в праздник веры. На Западе традиционное «псалмопение» достигло новой высоты и чистоты в григорианском хорале, что стало непреходящим критерием для *Musica sacra*, музыки в церковном богослужении. Затем в позднем Средневековье развивается полифония, и инструменты снова вступают в богослужение – вполне по праву, потому что Церковь, как мы видели, не только продолжает синагогу, но и вбирает в себя, исходя из Пасхи Христа, представленную в Иерусалимском храме реальность. Так в церковной музыке начинают действовать два новых фактора: художественная свобода все больше заявляет свои права даже в богослужении; церковная и светская музыка пронизывают друг друга, что становится особенно ясно в так называемых мессах-пародиях, когда текст мессы клался на какую-нибудь тему, мелодию, относящуюся к светской музыке, так что в ушах слушателя звучал, возможно, своего рода шлягер. Ясно, что такая возможность творческого художественного подхода и включения светских мотивов таила в себе и опасность: музыка уже не вырастает из молитвы, но, претендуя на творческую самостоятельность, выходит за пределы литургии, становится самоцелью или открывает врата совсем иным формам переживания и чувствования; она отчуждает литургию от ее истинной сути. В разразившийся спор о культуре в этом пункте вмешался Тридентский Собор, снова вернул как норму приоритет слова в церковной музыке и тем самым существенно ограничил использование инструментов, а также четко определил разницу между светской и сакральной музыкой.

Во второй раз сходным образом поступил Пий X в начале XX в.⁶³ В эпоху барокко снова обнаружилось в светском музицировании и музыке богослужения удивительное единство (по-разному в католическом и протестантском регионах), которое в состоянии обратить на службу прославления Бога всю светоносную силу музыки, уже накопившуюся на этой вершине истории культуры. Слушая в церкви Баха или Моцарта, мы все равно удивительным образом ощущаем, что значит *gloria Dei* – слава Божия: присутствие тайны бесконечной красоты дает нам почувствовать присутствие Бога живее и вернее, чем множество проповедей. Но тут же обозначаются и опасности: пока еще субъективное с его страстностью укрощено порядком музыкального космоса, в котором отражается порядок самого божественного творения. Однако уже грозит вмешательство виртуозности, тщеславие умения, которое не служит более целому, но стремится выставить на первый план самоё себя. В XIX в., веке эмансипации субъективности, это привело к тому, что сакральное было, как сорняком, заглушено оперным началом, вновь стали реальны опасности, которые в свое время заставили Тридентский Собор прибегнуть к решительным действиям. Теперь Пий X попытался сходным образом изгнать из литургии оперное начало, объявив григорианский хорал и великую полифонию времени католического обновления (с выдающейся фигурой Палестрины⁶⁴ как символом) критерием литургической музыки, которую следовало четко отделять от религиозной музыки в целом, подобно тому как изобразительное искусство в литургии должно подчиняться

⁶³ Римский папа (1903–1914). – *Прим. ред.*

⁶⁴ Итальянский церковный композитор эпохи Контрреформации в католицизме (ок. 1525–1594). – *Прим. ред.*

иным меркам, чем просто религиозное искусство. Искусство в литургии облечено совершенно особой ответственностью и именно поэтому всегда становится источником культуры, которая в конечном счете своим происхождением обязана культу.

Сейчас, после культурной революции последних десятилетий, перед нами оказался вызов ничуть не меньший, чем вызов трех предшествующих кризисных эпох, с которыми мы встретились в нашем историческом наброске: гностическое искушение, кризис завершающегося Средневековья и начинающегося Нового времени, кризис в начале XX столетия, давший толчок вопросам современности, ставшим еще более радикальными.

Три направления развития новейшего времени обозначают проблематику, с которой Церкви приходится сталкиваться относительно литургической музыки. Прежде всего существует культурная универсализация, которую Церковь должна обеспечивать, если желает решительно шагнуть за границы европейского духа, т.е. это вопрос, как должна выглядеть инкультурация в области *Musica sacra*, чтобы, с одной стороны, сохранилась идентичность всего христианского, а с другой – раскрывалась его универсальность. Существуют и две линии развития и в самой музыке, исток которых изначально был на Западе, но уже давно они касаются всего человечества в постепенно складывающейся глобальной культуре. Так называемая современная серьезная музыка («классика») за некоторыми исключениями полностью завела себя в элитарное гетто, заходить куда отваживаются только специалисты, да и они, возможно, иной раз испытывают при этом смешанные чувства. Музыка масс отделилась от классической и идет другим путем. Появляется все больше поп-музыки, но-

сителем которой уже, правда, не является народ в старом смысле (*populus*), но которая подчинена феномену массы, производится промышленным способом и в конце концов должна быть названа культом банального. «Рок» по сравнению с ней – выражение стихийных страстей, принявшее на рок-фестивалях культовый характер; правда, это скорее противопоставленный христианскому культу антикульт, он освобождает, так сказать, человека от него самого через ощущение массы и потрясение от ритма, шума и световых эффектов, заставляя его, так сказать, погрузиться в мир древних сил Вселенной с помощью экстаза разрушения собственных границ. Музыка трезвенного упоения Святого Духа, кажется, имеет мало шансов там, где «Я» стало темницей, Дух – оковами, и выход из них обоим видится как истинное освобождение, которым можно насладиться по крайней мере несколько мгновений.

Что же делать? Наверное, теоретические рецепты могут помочь здесь еще меньше, чем в случае с изобразительным искусством; помочь можно только обновлением изнутри. Я все же хотел бы попытаться обобщить масштабы проблем, с которыми мы столкнулись, рассматривая внутренние основания христианской *Musica sacra*.

Музыка христианского богослужения в трех отношениях ориентирована на логос:

1. Она опирается на засвидетельствованные в Библии и актуализируемые в культе события божественного деяния, которое продолжается в истории Церкви, но его неизменная сердцевина находится в Пасхе Иисуса Христа – Кресте, Воскресении, Вознесении, собирая в себе как ветхозаветные истории спасения, так и опыт спасения и надежды в истории религии, толкуя их и приводя к полноте. Поэтому в литургической музыке, основанной

на библейской вере, существует четкое доминирование слова; она высший вид провозвестия. В конечном счете она возникает из любви, которая отвечает любви Бога, воплотившейся во Христе, – любви, которая пошла за нас на смерть. Поскольку Крест и после Воскресения никоим образом не уходит в прошлое, эта любовь всегда определена болью о сокровенности Бога, криком из бездны нужды: *Kyrie eleison*⁶⁵, надеждой и просьбой, но поскольку ей упрещающе всегда было дано познавать Воскресение как истину, у нее есть и радость существования в любви – то веселие духа, о котором Гайдн⁶⁶ говорил, что оно охватывает его, когда он кладет литургические тексты на музыку. Соотнесенность с логосом для начала означает просто соотнесенность со словом. Отсюда в литургии существует приоритет пения перед инструментальной музыкой (которую ни в коем случае не следует вовсе исключать). Отсюда понятно, что библейские и литургические тексты составляют те слова, на которые должна ориентироваться литургическая музыка, что в свою очередь никак не противоречит продолжающемуся созданию «новых песней», но вдохновляет на него и удостоверяет в основательности и надежности любви Бога, т. е. в спасении.

2. Апостол Павел говорит нам, что мы сами по собственному разумению не знаем, о чем молиться, как должно, но что Дух «ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8. 26). Молитва в целом и в особенности превосходящий слово дар петь и играть перед Богом – это подарок Духа, Который есть любовь, Который пробуждает в нас любовь и так побуждает нас петь. Но поскольку это

⁶⁵ Греч.: Господи, помилуй. – *Прим. ред.*

⁶⁶ Австрийский композитор, венский классик (1732–1809). – *Прим. ред.*

Дух Христа, «от Моего возьмет» (Ин 16. 14), то исходящий от Него дар, который превосходит ограниченность слов, именно поэтому всегда связан со Словом, создающим жизнь и несущим смысл, со Христом. Слова преобладают, но не Слово, Логос; это и есть вторая, более глубокая форма ориентации литургической музыки на логос. Это и имеется в виду, когда церковная традиция говорит о трезвенном упоении, которое вызывает в нас Святой Дух. Сохраняется последняя трезвость, более глубокая рациональность, противостоящая погружению в иррациональное и безмерное. Можно привести конкретный пример из истории музыки, чтобы показать, что на практике имеется в виду. Написанное Платоном и Аристотелем о музыке показывает, что греческий мир их времени стоял перед выбором между двумя основными типами музыки прежде выбора между двумя типами культа и двумя типами образа Бога и человека. С одной стороны, существует музыка, которую Платон мифологически относит к Аполлону, богу света и разума, — музыка, которая привлекает чувства к духу и так ведет человека к целостности; музыка, которая не упраздняет чувства, но помещает их в единство человеческого существа. Она как раз возвышает дух, обручая его с чувствами, и она возвышает чувства, объединяя их с духом; именно так выражает она особое положение человека в строе бытия. И есть музыка, которую Платон подчиняет Марсии, которую мы с точки зрения истории культуры могли бы вполне обозначить и как «дионисийскую». Она заставляет человека подпасть под влияние буйства чувств, подавляет рациональность и подчиняет дух чувствам. Способ, каким Платон (и более умеренно — Аристотель) распределяет инструменты и тональности по ту и другую сторону, устарел и может показаться нам во мно-

гих отношениях причудливым. Но сама альтернатива проходит через всю историю религии и сегодня совершенно реально встает и перед нами. Не всякий род музыки может войти в христианское богослужение. Оно задает масштаб, и масштаб этот – Логос. Идет ли речь о Святом Духе или о духе зловредном, можно узнать по тому, говорит ап. Павел, что только Святой Дух позволяет нам назвать Иисуса Господом (1 Кор 12. 3). Святой Дух ведет к Логосу, ведет к такой музыке, которая находится под знаком *Sursum corda*⁶⁷ – возвышения сердца. Масштаб ориентированной на Логос музыки – это интеграция человека в высшие сферы, его неразстворение в бесформенном опьянении или одной только чувственности, это мотив *logiké latreia* (сообразного разуму, логосного поклонения), о котором мы говорили в первой части этой книги.

3. Вочеловечившееся во Христе Слово – Логос – это не только сила, создающая смысл для отдельного человека и для истории, но творческий смысл, из которого возникает Вселенная и который Вселенная – космос – отражает. Слово это выводит нас поэтому из разобщения в сообщество святых, что выше времени и места. Это и есть «пространное место» (Пс 30. 9), спасительная широта, на которую ставит нас Господь. Но радиус простирается еще дальше. Мы уже слышали, что христианская литургия – всегда космическая литургия. Что это означает для нашего вопроса? Префация, начальная часть анафоры, обычно заканчивается утверждением, что мы вместе с херувимами и серафимами, вместе с небесными хорами поем «Свят, свят, свят». Литургия отсылает здесь к божественному видению, о котором сообщается в Ис 6. В Святая Святых Храма пророк

⁶⁷ Соответствует возгласу «Горé имеем сердца» в начале анафоры православной Божественной литургии. – *Прим. ред.*

видит престол Бога, который охраняют серафимы, восклицающие друг другу «sanctus»: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его» (Ис 6. 1–3). В эту извечно предшествующую нам литургию встраиваемся и мы, совершая святую мессу. Все наше пение – это совместное пение и совместное моление в великой литургии, охватывающей все творение.

Из отцов Церкви блж. Августин больше всех стремился связать это исконное представление о христианской литургии с картиной мира греко-римской античности. В ранних произведениях о музыке он еще полностью зависим от пифагорейской теории музыки. Для Пифагора космос был устроен математически, как огромное сочленение чисел. Современное естествознание, начало которому положили Кепплер, Галилей и Ньютон, опиралось на это представление и сделало возможным техническое использование сил Вселенной, представив ее математическое истолкование. Для самих пифагорейцев этот математический порядок Вселенной был вообще тождествен ее красоте (космос и значит «порядок»!) Красота возникает из осмысленного внутреннего порядка. И эта красота облагода для них не только оптической, но и музыкальной природой. В словах о братских сферах, соревнующихся в пении⁶⁸, Гёте обыгрывает представление о том, что математический строй планет и их движение несут в себе скрытое звучание, которое и есть праформа музыки. Орбиты планет – это, так сказать, мелодии, порядки чисел – ритм, а совокупность отдельных орбит – гармония. Музыка, которую создает человек, как считалось, была подражанием подслушанной внутренней музыке Вселенной и ее внут-

⁶⁸ «Wettgesang der Brudersphären» (нем.) – И. Ф. Гёте «Фауст». Пролог на небесах. – *Прим. пер.*

ренных порядков, включена в «братское» пение «братских сфер». Красота музыки основана на ее соответствии ритмическим и гармоническим законам Вселенной. Человеческая музыка тем прекраснее, чем больше она покоряется музыкальным законам Вселенной.

Блж. Августин сначала перенял эту теорию, а затем углубил ее⁶⁹. Впрочем, чтобы перенести ее в мировоззрение веры, в ходе истории потребовалась двойная персонализация. Уже пифагорейцы воспринимали математику Вселенной отнюдь не только абстрактно. По мнению древних, разумные действия предполагают наличие вызывающего их разумного существа. Разумные – математические – движения созвездий объясняются поэтому не чисто механически, но понятны только при условии, что созвездия одушевлены, «разумны». Для христиан тут сам собой образовался переход от созвездий-божеств к ангельским хорам, которые окружают Бога и освещают Вселенную. Так восприятие «космической музыки» становится слушанием пения ангелов, и сама собой возникает связь с Ис 6. Но следующий шаг был сделан благодаря вере в Троицу – вере в Отца, Логоса и Духа. Математика Вселенной существует не просто сама по себе, и ее нельзя объяснить с помощью божеств-созвездий, это теперь становится очевидным. У нее есть более глубокая причина – творческий Дух; она возникает из Логоса, в Котором содержатся, так сказать, пра-образы миропорядка, которые Он с помощью Духа внедряет в материю. Согласно Его творческой функции Логос называли также *Ars Dei*⁷⁰, искусством Бога (*ars = techne!*).

⁶⁹ Блж. Августину принадлежит трактат «Шесть книг о музыке» (*De musica libri sex*). – *Прим. ред.*

⁷⁰ См., напр: *Aug. De ver. relig.* 31. 57; *idem. De musica.* IV 5. 6. – *Прим. ред.*

Сам Логос – великий Художник, в Котором изначально содержатся все произведения искусства – красота Вселенной. Поэтому петь вместе со Вселенной означает отправиться вслед за Логосом и приблизиться к Нему. Любое истинное человеческое искусство есть приближение к «Художнику», ко Христу, к творческому Духу. Тем самым представление о музыке, о пении с ангелами снова оказывается связанным с логоцентрической ориентацией искусства, при этом расширяется и углубляется космическая составляющая, которая в свою очередь придает искусству в богослужении и соразмерность, и широту. «Креативность», которая всего лишь субъективна, никогда не смогла бы простираться столь далеко, как всеохватный космос с его вестью о красоте. Поэтому подчинение его мере означает не умаление свободы, а расширение ее горизонта.

Отсюда вытекает последнее указание. Космическое истолкование музыки с некоторыми вариациями сохраняло актуальность вплоть до раннего Нового времени. Только XIX век отошел от него, потому что «метафизика» казалась теперь устаревшей. Гегель попытался истолковать музыку полностью как выражение субъекта и субъективности. Но если у Гегеля в качестве исходной точки и цели по-прежнему царит идея разума, у Шопенгауэра происходит переворот, имевший весомые последствия для дальнейшего развития. Мир в основе своей уже не разум, а «воля и представление». Воля предшествует разуму. А музыка – наиболее исконное выражение человеческого бытия как такового, подлежащее разуму чистое выражение воли, которая создает мир. Поэтому музыка и не должна подчиняться слову и лишь в исключительных случаях может быть со словом связана. Поскольку она только воля, она

исконнее разума и уводит нас за собой к истинной прасоосе реальности. Вспоминается гётевское переложение пролога Евангелия от Иоанна: теперь уже не «в начале было Слово», а «вначале было дело». В нашем веке продолжением стала попытка заменить «ортодоксию» «ортопраксией» – общей веры больше нет (потому что истина якобы недостижима), есть лишь общая практика. Вопреки этому для христианской веры, как убедительно показал Гвардини в работе «О духе литургии», логос пользуется преимуществом перед этосом.

Если соотношение обратное, то христианство как такое выбито из колеи. Намеченному таким образом двойному сдвигу Нового времени – музыка как чистая субъективность, музыка как выражение одной только воли – противостоит космический характер литургической музыки: поем мы с ангелами. В конце концов этот космический характер находит обоснование в ориентации на Логос всего христианского культа. Еще раз коротко взглянем на современность. Разложение субъекта, которое мы переживаем сегодня одновременно с радикальными формами субъективизма, привело к созданию деконструктивизма – анархической теории искусства. Все это, возможно, поможет преодолеть безмерное разрастание субъекта и осознать, что именно связь с изначальным Логосом спасает субъект, т. е. личность, и в то же время переносит ее в истинное соотношение с сообществом, основа которого кроется в конечном счете в тринитарной любви.

Как мы видели в двух главах этой части, актуальный контекст нашей эпохи означает несомненно трудный вызов для Церкви и культуры литургии. Тем не менее нет никакого основания терять мужество. С одной стороны, великой культурной традиции веры присуща невероятная

сила современности⁷¹: в музеях ностальгически удивляются свидетельствам прошлого, а в литургии царит вечно обновляемая современность. Но и сама современность не обречена в вере на безмолвие. От внимательного наблюдателя не ускользнет, что именно в наше время вдохновение веры создало и создает значительные произведения как в области изобразительного искусства, так и в музыке (а также в литературе). И сегодня, если человек радуется Богу и соприкасается с Его присутствием в литургии, для вдохновения это неисчерпаемая сила. Художники, подчиняющие себя этой задаче, воистину не должны чувствовать себя в арьергарде культуры: пустая свобода, из которой они уходят, пресыщается собой. Смиренная покорность тому, что для нас превыше всего, предполагает обладание настоящей свободой и ведет нас к истинной вершине нашего человеческого призвания.

⁷¹ У автора здесь и далее игра слов благодаря многозначности слова «Gegenwart»: (божественное) присутствие и настоящее время, актуальность. – *Прим. пер.*

IV. ОБЛИК ЛИТУРГИИ

1. Обряд

Слово «обряд» сегодня для многих звучит не очень хорошо. «Обряд» считается выражением косности, привязанности к заданным формам; ему противопоставляют креативность и динамизм инкультурации, только благодаря которой будто бы и возникает та живая литургия, в которой община выражает себя. Прежде чем углубляться в этот вопрос, нужно понять, чем же является церковный ритуал на самом деле, какие бывают обряды и как они друг с другом соотносятся. Римский (нехристианский) юрист II в. Помпоний Фест определял обряд как «сложившийся обычай в совершении жертвоприношений» (*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*). Он превратил в точную формулу реальность всей истории религии: человек всегда стремится к правильному образу богопочитания, к такой форме молитвы и совместного культа, которая угодна Богу и соответствует Его сущности. В этой связи позволено будет напомнить, что слово «ортодоксия» изначально вовсе не означает «правильное учение», как сегодня почти повсеместно думают: «*doxa*» по-гречески – это мнение, видимость; но затем в христианском языке оно значит то же, что и «истинная слава», т.е. слава Господня. Соответственно ортодоксия означает правильный способ прославления Бога и правильную

форму поклонения. В этом смысле ортодоксия изнутри есть «ортопраксия»; современное противоречие разрешается в истоке своем само по себе. Речь идет не о теориях относительно Бога, а о правильном пути для встречи с Ним. Поэтому великий дар христианской веры в том, что мы теперь знаем, какой культ правильный, как на самом деле прославлять Бога – в совместной молитве и совместном присутствии на пути Иисуса Христа к Пасхе, в совместном совершении Его Евхаристии, в которой Воплощение ведет к Воскресению – на пути Креста. Перефразируя слова Канта, можно было бы сказать: литургия сводит все к Воскресению, но на Крестном пути⁷². Итак, обряд для христианина – это конкретная общая для всех форма основного типа поклонения, не зависящая от времени и места, которая в свою очередь всегда включает всю полноту жизненной практики, как мы это видели в первой части книги. Прежде всего обряд принадлежит литургии, но не только ей. Он проявляется также в определенном образе богословствования, в форме духовной жизни, в канонических формах устройства церковной жизни.

И здесь, как уже сказано, нам нужно попытаться дать хотя бы общий обзор самых значительных обрядов, сложившихся в Церкви. Какие бывают обряды? Откуда они пошли? Вот вопросы, каждый из которых поднимает множество проблем, обсуждать их здесь не место. Если мы хотим получить некоторое представление о целом, отправной точкой может быть 6-й канон Никейского Собора,

⁷² *Kant I., Kritik der reinen Vernunft. Kap. 145: «Она (философия) сводит все к мудрости, но путем науки, единственному пути, который никогда не зарастает, будучи однажды проложен, и не дает заблудиться».* (Благодарю А. М. Брискину за помощь в отыскании этого места!) – *Прим. пер.*

который говорит о трех первенствующих престолах, существующих в Церкви: Рим, Александрия, Антиохия. Нас не должно здесь занимать, что все три престола связаны с Петровой традицией⁷³. В любом случае все три центра – это центры кристаллизации литургической традиции. К тому же мы должны учесть, что с IV в. (вскоре после Никейского Собора) еще одним центром организации церковной (а тем самым литургической) жизни становится Византия, при этом Византия после переноса империи на Босфор, с одной стороны, понимает себя как новый Рим и берет на себя прерогативы Рима, а с другой – приобретает мощь благодаря утрате значения Антиохией, функции которой в немалой части отходят к Византии. С этой точки зрения, мы можем говорить о четырех центрах великих литургических традиций, притом что изначально связи Рима и Александрии были относительно тесными, а Византия и Антиохия в свою очередь также были близки друг другу.

Нам все же придется рассуждать еще более конкретно, не вдаваясь в детали, которые выходят за рамки этой книги. Антиохия как место возникновения христианства из язычников, где появилось имя «христиане» (Деян 11. 26), как столица Сирии, т. е. того культурно-языкового пространства, в котором произошло Откровение, не могла не стать центральным местом литургической традиции. Поскольку Сирия наряду с Римом была пространством великих богословских споров о правильном исповедании Христа, неудивительно, что эта территория, столь динамичная в культурном отношении, стала исходным пунктом и для самых разных литургических традиций. Сюда относят-

⁷³ Имеется в виду основание этих престолов ап. Петром и его ближайшим сподвижником ап. Марком (см.: 1 Пет 5. 13). – *Прим. ред.*

ся, с одной стороны, западно-сирийские обряды, среди которых выделяется сохранившийся в Индии маланкарский обряд, восходящий к ап. Иакову. Маронитский обряд тоже может быть причислен к западно-сирийской группе. По другую сторону находятся так называемые халдейские (восточно-сирийский, «ассирийские») обряды, исток которых следует искать в великих богословских школах Нисибина и Эдессы. Этим обрядам была присуща необычайная миссионерская активность; они распространились вплоть до Индии, Центральной Азии и Китая. Около 70 миллионов верующих насчитывалось в раннем Средневековье в области их распространения, понесшей невозобновимые потери в связи с появлением ислама и монгольским нашествием. Тем не менее в Индии малабарская церковь сохранилась. «Халдейская» обрядовая традиция возводит себя к ап. Фоме и его ученикам Аддаи и Мари. Регион распространения того обряда несомненно сохранил очень древние традиции, и в историческом отношении следует весьма серьезно принимать сообщение, что ап. Фома вел миссионерскую деятельность в Индии.

К большому церковному региону Александрии причисляют прежде всего коптский и эфиопский обряды. Литургия ап. Марка, происходящая из Александрии, пронизана сильными византийскими влияниями, и мы еще вернемся к этому. Самостоятельное значение имеет армянский обряд, который традиция возводит к апостолам Варфоломею и Фаддею; в качестве ее настоящего творца следует рассматривать Григория Просветителя (260–323)⁷⁴; в чине он в значительной мере следует византийской литургии. Так

⁷⁴ Основатель и первый предстоятель Армянской Апостольской Церкви. В настоящее время датой рождения считается 239 г. – *Прим. ред.*

мы, наконец, приходим к двум крупнейшим семействам обрядов: византийскому и римскому. Как мы видели, Византия с самого начала и прежде всего воспринимает антиохийскую традицию. Литургия свт. Иоанна Златоуста переносит антиохийское наследие в Византию, кроме того, ощутимы влияния из Иерусалима и Малой Азии, так что сюда стекается богатое наследие с территорий, где проповедовали апостолы. Большая часть обширного славянского мира переняла византийский обряд и таким образом вступила в сообщество молящихся с отцами Церкви и апостолами. На Западе можно различить три крупные группы литургических форм: наряду с римской литургией, на которую очень похожа африканско-латинская, существовала старогалльская («галликанская») литургия, которая в свою очередь родственна кельтской, а также староиспанская («мосарабская») литургия. Поначалу все три группы литургических форм были между собой очень похожи, но в отличие от Рима, консервативного и в литургическом отношении скорее даже архаичного и трезвого, Испания и Галлия были открыты восточным влияниям и по-своему переработали их. По сравнению со строгой краткостью Рима галликанская литургия отмечена поэтической избыточностью. Приблизительно на рубеже тысячелетий Рим вобрал в себя галликанский чин, и галликанский обряд перестал существовать как самостоятельная величина, но он продолжал жить в бесценных элементах римского обряда. И только литургическая реформа после Второго Ватиканского Собора, стремясь возродить чистоту римского обряда, обусловила почти повсеместное исчезновение галликанского наследия, поскольку лишь теперь была проведена радикальная унификация литургии, хотя нарастающее исчезновение все еще сохранявшихся особых местных

и орденских обрядов происходило и прежде, еще в XIX в. Впрочем, с тех пор процесс унификации обернулся своей противоположностью: началось глубокое разложение обряда, который должен быть заменен, так сказать, «креативностью» общины. И прежде чем мы вновь возвратимся к ждущему разрешения основополагающему вопросу о смысле и значении обряда, мы должны сделать некоторые выводы из несколько утомительного, возможно, наброска существующего обрядового ландшафта. Во-первых, важно, что отдельные обряды ссылаются на исконные апостольские территории христианства и тем самым ищут собственную укорененность во времени и месте событий состоявшегося Откровения. И здесь опять важно, что «однажды» и «всегда» неразрывно связаны, что христианская вера никогда не сможет отделить себя от почвы священного события, от этого избрания Бога, Который хотел вызвать к нам, стать человеком, умереть и воскреснуть в определенном пространстве и в определенное время. Только из «однажды» может прийти «всегда». Церковь молится не в мифической всевременности: она не имеет права оторваться от своих корней и распознает настоящую речь Господа именно по конкретности Его истории, по месту и времени, к которым Он привязывает нас и которые связывают всех нас друг с другом. Обряд обладает диахроническим элементом, который включает моление со св. отцами и апостолами, но одновременно содержит и местный момент, простирающийся из Иерусалима в Антиохию, Рим, Александрию и Константинополь. Поэтому обряды не только продукт инкультурации, сколько бы разных культур они ни вобрали в себя. Они – формы апостольского Предания и его существования на огромных пространствах традиции.

К этому добавляется второе обстоятельство. Обряды не разграничены между собой строгим образом. Есть еще обмен и взаимное обогащение. Четче всего это появляется в двух великих центрах формирования обряда – Византии и Риме. Большинство восточных обрядов в их современном виде сложились под очень сильным влиянием Византии. В свою очередь Рим все больше объединял самые разные западные обряды в общем римском обряде. Если Византия дала форму прославления Бога большей части славянского мира, то Рим оказал решающее влияние на формирование литургии германских, латинских и части славянских народов. В первом тысячелетии еще существовал литургический обмен между Востоком и Западом; но затем обряды закрепились в окончательной форме, практически не допуская дальнейшего взаимообогащения. Важно, что крупные обрядовые типы распространяются на несколько культур, несут в себе не только диахронический элемент, но еще и создают общность разных культур и языков. Они защищены от вмешательства отдельного человека, отдельной общины или поместной Церкви; для них существенна неподвластность чьему-либо произволу. В них находит выражение то, что на меня нисходит здесь созданное не мной самим; что я вступаю в нечто большее, в конечном счете происходящее из Откровения. Поэтому Восток называет литургию Божественной и тем самым выражает невозможность распоряжаться ею. По сравнению с этим Запад всегда сильнее ощущал исторический элемент; Юнгман попытался обобщить позицию Запада, говоря об «установившейся литургии»⁷⁵, чтобы показать тем самым, что это становление продолжается – в органическом росте,

⁷⁵ *Jungmann J. A. Gewordene Liturgie. Innsbruck: Rauch, 1941. – Прим. ред.*

не через самовольное делание. Поэтому литургия сравнима не с техническим прибором, который можно сделать, а с растением, т. е. с чем-то органическим, растущим, и законы его роста определяют возможности дальнейшего развития. На Западе к этому добавилось и то, что папа в силу авторитета ап. Петра все более явственно брал на себя литургическое законодательство, и так была создана правовая инстанция для дальнейшего формирования литургии. Чем сильнее проявлялся папский примат, тем с большей необходимостью выступал на передний план вопрос о размерах и границах этих полномочий, который, впрочем, как таковой никогда не осмыслялся. После Второго Ватиканского Собора сложилось впечатление, что в делах литургии папа может практически все, особенно если действует по поручению Вселенского Собора. Ведь в сознании западной общественности уже совсем почти пропала мысль о предустановленности литургии, вовсе не открытой для произвольного делания. На самом деле еще Первый Ватиканский Собор определил папу не как абсолютного монарха, а напротив, как гаранта послушания провозглашенному Слову⁷⁶: его полномочия связаны с Преданием – и это как раз относится и к области литургии. Она не «создается» органами власти. Даже папа – всего лишь смиренный служитель ее верного развития, непреходящей целостности и подлинности. И вновь мы сталкиваемся здесь с особым путем Запада по сравнению с Востоком, как это было в вопросе об иконах и вопросе о *musica sacra*. И вновь верно, что никак нельзя полностью осуждать собственный путь Запада, открывающий простор свободе и истории в ее раз-

⁷⁶ См. догматическую конституцию «*Pastor aeternus*» (1870), в которой был провозглашен догмат о непогрешимости папы в вопросах вероучения и морали (CVatI. *Pastor aeternus*. 4). – *Прим. ред.*

витии. Но он и в самом деле способен привести к отрыву от основ христианской идентичности, если отрешится от основополагающей интуиции Востока, которая есть основополагающая интуиция древней Церкви.

Полнота власти папы отнюдь не безгранична; его полномочия стоят на службе Священного Предания. С сущностью веры и литургии плохо согласуется всеобщая «свобода» делания, оборачивающаяся произвольностью. Величие литургии основано как раз на ее неподчиненности произволу, и нам не раз придется повторить это.

Если мы теперь еще раз спросим, что же такое обряд в сфере христианской литургии, то ответ будет таким: обряд есть обретшее форму выражение церковности и соборности литургической молитвы и литургического действия, которые едины на протяжении всей истории. В нем конкретизируется связь с Церковью как живым субъектом, который в свою очередь характеризуется связью с формой веры, выросшей внутри апостольского Предания. Эта привязка к единой Церкви-субъекту допускает различные оформления и включает в себе живое развитие, однако исключает произвольность. Это относится к отдельному человеку, общине, иерархам и мирянам. «Божественная литургия» (как ее называет Восток), равно как и слово Писания, сформированы человеком и его способностью к восприятию, что соответствует историчности божественного деяния. Однако в том, что в ней касается превосходящего отдельные обряды выражения сущности библейского наследия, литургия соотносится с основной формой церковной веры, имеющей определяющее значение.

Вполне можно сравнить значимость обрядов со значимостью великих исповеданий веры древней Церкви. И те и другие возросли под водительством Святого Духа

(Ин 16. 13). Трагизм реформ, к которым стремился Лютер, в том, что они пришли на время, когда сущностный облик литургии был в значительной степени скрыт и непонятен. Несмотря на всю радикальность его обращения «только к Писанию», Лютер никогда не оспаривал действительности древнехристианских исповеданий и тем самым создал внутреннее напряжение, ставшее основной проблематикой в истории Реформации. Реформация наверняка проходила бы иначе, если бы он смог увидеть аналогичную обязательность великой литургической традиции, ее знание о присутствии Жертвы и вхождение в заместительное деяние Логоса.

По тому, насколько радикальным сделался историко-критический метод, стало теперь очевидно, что «только Писание» не может дать обоснование Церкви и общности веры. Вообще писание есть Писание только тогда, когда оно живет в живом субъекте Церкви. Тем абсурднее, что сегодня немало людей заняты попытками заново сконструировать литургию «только из Писания», отождествляя в этих реконструкциях Писание с господствующими мнениями экзегетов, путая веру и мнение. Литургия, которая «делается» таким образом, стоит на человеческом слове и мнении; она построена на песке и так и останется пустой, с каким бы искусством она ни была подана, с точки зрения человека. Только уважение к предшествующему и к основополагающей неподчиненности литургии произвольности может подарить нам то, на что мы надеемся: праздник, в котором на нас спускается великое, который мы делаем не сами, но именно получаем его в дар.

Это означает, что «креативность» не может быть аутентичной категорией литургического. К тому же слово это родилось в сфере марксистского мировоззрения. Кре-

ативность означает, что человек творчески создает новый и лучший мир в бессмысленном мире, возникшем в результате слепой эволюции. В современных теориях искусства под креативностью понимают нигилистическую форму творчества: искусство не должно ничему подражать; в художественном творчестве человек распоряжается свободно, не придерживаясь никаких норм и не считая себя связанным какими-либо целями, а вопрос о смысле тут неуместен. Можно услышать в таких представлениях вопль о свободе, который в подчиненном технике мире становится криком о помощи. Искусство, понимаемое таким образом, выступает как последнее прибежище свободы. Искусство имеет отношение к свободе – это верно. Но свобода, которую понимают таким образом, пуста: она не освобождает, в ней отчаяние становится последним словом человеческого существования. Литургия не место для такого рода творчества. Она живет не идеями [Einfällen], что приходят на ум отдельным людям или каким-нибудь группам по планированию. Совсем наоборот, она есть действительно освободительный при-ход [Ein-Fall] Бога в наш мир. Только Он может открыть нам дверь на волю. Чем смиреннее священник и верующие покоряются этому при-ходу Бога, тем больше будет «обновляться» литургия и тем более личной и истинной будет она. Да, личной, истинной и новой литургия станет не с помощью банального словотворчества или пустяков, но благодаря мужеству, отправляющемуся в путь к великому, которое всегда опережает нас, потому что есть обряд, и мы никогда не достигаем это великое полностью.

Нужно ли еще раз особо оговаривать, что все это не имеет никакого отношения к косности? В то время как для ислама Коран – в чистом виде речь Бога без опосредо-

вания человеком, христианин знает, что Бог говорил через человека, и поэтому человеческий исторический фактор непременно присутствует в деяниях Бога. Слово Библии приобретает полноту только через ответ на него Церкви, который мы называем Преданием. Поэтому сообщения Библии о Тайной вечери становятся конкретными только через усвоение их в литургии Церкви. Поэтому в «божественной литургии» может быть развитие, которое происходит, правда, без спешки и без насильственного делания, как бы само собою (ср.: Мк 4. 28). Поскольку отдельные семейства обрядов выросли в главных центрах апостольского Предания, исходят от «апостольских престолов» и эта связь с апостольским происхождением, по определению, есть их составная часть, нельзя считать, что могут образовываться совершенно новые обряды. Однако варианты в семействах обрядов вполне возможны; именно Запад вплоть до Нового времени характеризовался такими вариативными формами на почве общей для всех основной формы обряда. Примером такого потенциально-го развития мне кажется Миссал, сохранившийся в Заире (Конго) как одна из возможностей: это римский обряд «по-заирски». Сохраняется великая общность римского ритуала, имеющая апостольские корни, но, так сказать, в конголезском одеянии благодаря еще и усвоению восточных элементов, что мне, кстати, представляется вполне обоснованным. Приветствием мира, например, в соответствии с Мф 5. 23–25, обмениваются не перед причастием, а перед приношением Даров⁷⁷, что было бы желательно для всей сферы римского обряда, если стремиться сохранить приветствие мира как таковое.

⁷⁷ Offertorium (лат.). Соответствует Великому входу на Божественной литургии. – *Прим. ред.*

2. Тело и литургия

а) «Деятельное участие»

Направляющей мыслью для оформления литургии стали для нас слова Второго Ватиканского Собора о *participatio actiosa*, деятельном участии всех в «opus Dei»⁷⁸, т. е. в том, что происходит на богослужении. Это совершенно оправданно; ведь Катехизис Католической Церкви обращает наше внимание на то, что слово «литургия» говорит об общем служении, т. е. относится ко всему святому народу Божию (ККЦ. 1069). Но в чем заключается это деятельное участие? Что нужно тут делать? К сожалению, слова эти очень быстро были неверно восприняты во внешнем смысле, из них вывели необходимость всеобщей активности, словно как можно больше людей как можно чаще должны приниматься за дело так, чтобы все это видели. Но слово «участие» (или словосочетание «принимать участие») говорит о том, что есть некое единое главное действо, частью которого должны быть все. Чтобы понять, о каком деле идет речь, прежде всего следует выяснить, что это за истинное, центральное «астіо», в котором затем будут участвовать все члены общины. Изучение литургических источников позволяет нам дать ответ, который поначалу может показаться неожиданным, но с точки зрения библейских оснований, о которых мы говорили в первой части, разумеется сам собой. Под астіо литургии источники понимают анафору. Настоящее литургическое действие, истинный литургический акт – это oratio⁷⁹, большая молитва, образующая сердцевину совершения Евхаристии, которую св. отцы поэтому в целом называли oratio.

⁷⁸ Лат.: дело Божие. – Прим. ред.

⁷⁹ Лат.: молитва. – Прим. ред.

Это было правильным уже исходя из чина литургии, потому что самое существенное в христианской литургии происходит в *oratio* – ее сердцевине и основополагающей форме. Обозначение Евхаристии как *oratio* было еще и самым серьезным ответом язычникам и в целом всем пытливым интеллектуалам. Ведь тем самым взыскующим говорилось: животные жертвы и все, что у вас было и есть, но в конечном счете никого не в состоянии удовлетворить, – всё это теперь упразднено. Вместо этого теперь есть слово-жертва. Мы духовная религия, в которой и в самом деле происходит словесное богослужение, в которой больше не забивают быков и козлов, но Богу направляется слово как носитель нашего существования, и оно сливается со Словом как таковым, Логосом Бога, Который вовлекает нас в истинное поклонение. Возможно, здесь будет полезно напомнить, что слово *oratio* изначально означало не молитву (для этого было слово *præx*), а торжественную публичную речь, которая обретала высшее достоинство, если была обращена к Богу, памятуя, что она сама исходит от Бога и становится возможной благодаря Ему.

И вот только теперь намечено самое главное. *Oratio* – евхаристическая молитва, «канон» – это не просто речь, это *actio* в высшем смысле. В *oratio* человеческое *actio* (как оно всегда практиковалось священнослужителями в разных формах религий) отступает и освобождает место для *actio divina*, деяния Божия. В *oratio* священник произносит «Я» от имени Господа – «сие есть Тело Мое», «сие есть Кровь Моя». Он знает, что теперь он говорит не от себя, но в силу таинства, принятого им⁸⁰, он стал голосом Другого, Который теперь говорит, действует. Это деяние Бога, осуществляющееся через человеческую речь, и есть настоящая «дея-

⁸⁰ Имеется в виду таинство Священства. – *Прим. ред.*

тельность» в литургии, которой ждет все творение. Земные элементы меняют свою субстанцию, вырваны, так сказать, из их тварной укорененности, постигнуты в глубочайшей основе их бытия и предлагаются в Тело и Кровь Господа. Предвосхищены новое небо и новая земля. Истинная «деятельность» в литургии, в которой все мы должны принимать участие, есть деяние Самого Бога. Новизна и особенность христианской литургии в том, что Бог действует Сам и дело Его сущностно: возводит новое творение, делает Самого Себя доступным, так что мы можем через земные вещи, через наши дары общаться с Ним Самим очень лично. Но как же нам принять *участие* в этом деянии? Разве сопоставимы человек и Бог? Может ли человек, конечный и грешный, сотрудничать с Богом, Бесконечным и Святым? Что ж, он может это, именно потому, что Бог Сам стал человеком, стал телом и здесь снова и снова приходит к нам через Тело Свое, – к нам, живущим в теле.

Все домостроительство спасения: Воплощение, Крест, Воскресение, Второе пришествие – присутствует в настоящем как форма, в которой Бог вовлекает человека в сотрудничество с Собою. Как мы уже видели, в литургии это выражается в том, что к *oratio* относится прошение о принятии. Конечно, жертва Логоса принята навсегда. Но нам нужно просить о том, чтобы она стала *нашей* жертвой, чтобы мы сами, как мы говорили, стали «логосными», соразмерными логосу и тем самым истинным Телом Христовым – вот что самое важное. И это надо вымолить. Сама эта просьба есть путь, движение нашего существования к Воплощению и Воскресению. В этой истинной «деятельности», в этом молитвенном приближении к участию нет различия между священниками и мирянами. Конечно, возносить Господу *oratio* от имени Церкви и в самой глав-

ной ее части использовать «Я» Иисуса Христа – это может происходить только по полномочию, принятому в таинстве. Но участие в том, чего не совершает ни один человек, но только Сам Бог и что только Он Сам может совершить, – оно едино для всех. Для всех нас самое важное, как сказано в 1 Кор 6. 17, что «соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)». Самое главное – в конце концов должна быть преодолена разница между *actio* Христа и нашим *actio*. Чтобы было только *одно actio*, которое одновременно и Его и наше: наше, потому что мы стали с Ним «одно тело и один дух». Своеобразие евхаристической литургии состоит именно в том, что действует Сам Бог и мы становимся вовлечены в это деяние Бога. По сравнению с этим все остальное вторично.

Конечно, можно разумно распределить и внешние действия: чтение, пение, принесение даров. При этом следует отличать участие в литургии слова (чтение, пение) от собственно совершения таинства. Нужно четко осознать, что внешние действия тут полностью вторичны. Вообще всякое действие должно прекратиться, когда начинается истинное – *oratio*. И должно быть очевидно, что только *oratio* есть истинное и важно это опять-таки потому, что оно уступает место для *actio* Бога. Кто понял это, легко согласится, что теперь важнее всего смотреть не на священника или на то, что он делает, – важнее всего вместе смотреть на Господа и идти Ему навстречу. Почти театральный выход различных актеров, который сегодня можно увидеть в особенности при приготовлении Даров, попросту не имеет отношения к самому главному. Когда самым главным в литургии становятся отдельные внешние действия (которых ведь не так много и которые искусственно увеличивают) и сама литургия вырождается во всеобщую

деятельность, то настоящая божественная драма литургии пропадает и даже оборачивается пародией. Истинное литургическое воспитание не может заключаться в обучении отдельным внешним действиям и тренировке в совершении их, истинное в том, чтобы привести к подлинному *actio*, которое и составляет суть литургии, к преображающей силе Бога, стремящейся преобразить нас самих и мир через событие литургии. В этом отношении литургическое воспитание как у священников, так и у мирян огорчительным образом недостаточно. Тут предстоит многое сделать.

Теперь читатель, возможно, спросит: а что же тело? Разве представление о словесной жертве (*oratio*) не нацеливает все на один только дух? Это могло быть верным относительно дохристианской идеи богослужения в логосе, но не для литургии воплотившегося Слова, Которое предлагает нам Себя в Своей Крови и Плоти, т. е. телесно, правда, уже в новой телесности Воскресшего, которая остается истинной телесностью и дарит нам себя в материальных знаках хлеба и вина. Это значит, что Логосом и для Логоса мы востребованы именно в нашем теле, в телесном существовании нашей повседневности. Ведь поскольку истинная литургическая «деятельность» есть деяние Бога, то литургия веры всегда простирается дальше культового акта, в нашу повседневность, которая сама должна стать «литургической», стать служением ради преобразования мира. От тела всегда требуется больше, чем просто носить вокруг утварь или что-то подобное. Требуется полное приложение его сил в повседневности жизни. Требуется, чтобы оно было «способным к воскресению», ориентировалось на воскресение, на Царство Божие, краткая формула которого гласит: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли». Небо там, где осуществляется Божественная воля, зем-

ля становится там небом. Включиться в дело Божие, чтобы нам самим быть с Ним в сотрудничестве, – вот что должно начинаться в литургии и потом продолжаться вне ее.

Воплощение всегда должно вести через крест (преобразование нашей воли, чтобы быть в сообществе с волей Бога) к воскресению – к господству любви, которая есть Царство Божие. Тело должно быть, так сказать, «натренировано» на воскресение. Напомним себе при этом, что вышедшее из моды слово «аскеза» в переводе на английский означает просто «training». В наши дни мы с усердием и стойкостью тренируемся ради разных вещей, отказывая себе во многом, так почему бы, собственно, не упражняться ради Бога и Его Царствия? «Усмиряю и порабощаю тело мое», – говорит ап. Павел (1 Кор 9. 27). Кстати, он тоже брал за образец для тренировки собственного тела дисциплину спортсменов. Такой тренинг обязательно должен быть в повседневной жизни, но свою внутреннюю опору он должен находить в литургии, в ее «ориентации» на Воскресшего Иисуса. Еще раз скажем иначе: это упражнение, чтобы научиться принимать другого в его инаковости, тренировка ради любви, тренировка в том, чтобы принять совершенно другого, Бога, дать Ему формировать и использовать тебя. Та включенность тела, о которой говорится в богослужении воплотившегося Слова, проявляется в самой литургии как своего рода подготовленность тела, в жестах, вырастающих из внутреннего притязания литургии и, так сказать, телесно делающих видимыми ее сущность. Такие жесты могут в деталях различаться в разных культурных кругах, однако самые важные их формы принадлежат к культуре веры, образовавшейся из культа; поэтому как общий выразительный язык они выходят за границы отдельных культурных пространств. Попробуем рассмотреть их поближе.

б) Крестное знамение

Основным христианским молитвенным жестом было и остается крестное знамение. Это выраженное телесно исповедание Христа распятого, согласно определяющим словам св. ап. Павла: «Мы исповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1. 23–24). И еще раз: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (Там же. 2. 2). Осенять себя крестным знамением – это значит явно и публично говорить «Да!» Тому, Кто страдал за нас; Тому, Кто во плоти сделал любовь Бога до крайнего предела явленной; такому Богу, Который правит не через разрушение, а кротостью страдания и любви, которая сильнее всех властей на свете и мудрее всякого расчетливого человеческого разумения. Крестное знамение – это символ веры: я верую в Того, Кто страдал за меня и воскрес; в Того, Кто превратил постыдный знак позора в знак надежды и не оставляющей нас любви Бога. Символ веры – это исповедание надежды: я верую в Того, Кто в слабости Своей есть всемогущий; в Того, Кто даже при кажущемся отсутствии и при кажущемся бессилии может спасти меня и спасет. Осеняя себя крестным знамением, мы встаем под защиту Креста, держим его перед собой как щит, который закрывает нас от бед наших дней и дает нам мужество идти дальше. Мы воспринимаем его как указатель пути, по которому идем: «Кто хочет идти за Мной, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк 8. 34). Крест указывает нам дорогу жизни – следование Христу.

Мы связываем с крестным знамением исповедание триединого Бога – Отца, Сына и Святого Духа. Так оно

становится напоминанием о крещении, которое делается особенно отчетливым, если мы при этом используем святую воду⁸¹. Крест – знак Страстей и одновременно знак Воскресения; можно сказать, это спасительный посох, который протягивает нам Господь, мост, по которому мы можем перейти пропасть смерти и все опасности зла и дойти до Него. Крест присутствует в крещении, в котором мы делаемся одновременны с Крестом и Воскресением (Рим 6. 1–14). Всякий раз, как мы совершаем крестное знамение, мы заново принимаем наше крещение; Христос на Кресте привлекает нас, так сказать, к Себе (Ин 12. 32) и тем самым в общение с Богом живым. Ведь крещение и крестное знамение, которое словно обобщает и восстанавливает его, – это в первую очередь деяние Божие: Святой Дух ведет нас ко Христу, а Христос открывает двери к Отцу. Бог больше не Неведомый Бог, у Него есть имя. Мы имеем право призывать Его, и Он зовет нас.

Так что мы можем сказать, что в крестном знамении с взыванием к Троице собрана вся сущность христианства, изображена отличительная черта всего христианского. Тем не менее или скорее именно поэтому оно открывает нам путь в глубины истории религии и божественной вести творения. Уже в 1873 г. на Елеонской горе были обнаружены греческие и иудейские надписи на гробницах приблизительно времени жизни Иисуса, на которых были знаки креста, так что те, кто вели раскопки⁸², с уверенностью предположили, что речь идет о христианах самой ранней

⁸¹ В католичестве принято знаменоваться крестным знамением при входе в храм, обмакнув перста в освященную воду. – *Прим. ред.*

⁸² Археологические исследования были организованы архимандритом Антонином (Капустиным) (1817–1894), главой Русской духовной миссии на Святой земле, которой принадлежал ряд участков на вершине Елеонской горы. – *Прим. ред.*

эпохи. Примерно с 1945 г. участились находки иудейских гробниц со знаком креста, которые можно было более или менее надежно отнести к I в. после Рождества Христова. Эти находки уже не могли быть истолкованы как принадлежащие христианам первого поколения; наоборот, выяснилось, что знак креста был свойствен и иудейской среде. Как это понимать? Ключ есть в Иез 9. 4 сл. В видении, изображенном здесь, Сам Бог говорит посланцу, одетому в льняную одежду, который носит на поясе прибор писца: «Пройди посреди города... и на челах людей скорбящих, воздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него, сделай знак». В предстоящей ужасной катастрофе должны быть помечены печатью те, кто не признают греха мира, но страдают от него, – страдают бессильно и все же устраниются от греха, – помечены последней буквой еврейского алфавита, которая имела форму креста (Т, или +, или Х). «Тау», выглядевшая фактически как крест, становится печатью, говорящей о принадлежности Богу. Это ответ на тоску человека по Богу и на страдания человека о Боге и особая защита Божия человеку. Эрих Динклер⁸³ сумел показать, что культовая стигматизация – на руках или на лбу – встречается в разных местах Ветхого Завета и этот обычай был известен и в новозаветное время; в Откр 7. 1–8 снова воспроизведена основная мысль из видения Иезекииля.

Находки из гробниц и современные им тексты говорят о том, что в определенных иудейских кругах буква «тау» была распространена как священный знак, как знак исповедания Бога Израиля и одновременно как знак надежды на Его защиту. В своих выводах Динклер говорит, что в крестообразной букве «тау» «заключено все вероиспо-

⁸³ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

ведение в *одном* знаке», «в одном зримом образе читается та реальность, в которую верили и на которую надеялись. Впрочем, этот образ не просто зеркало, в нем надеются обрести, скорее, спасительную силу [...]» (24). Насколько мы можем понять, изначально христиане не заимствовали этот иудейский символ креста, но нашли знак креста внутри своей веры и сумели увидеть в нем сумму всей их веры. Но разве видение Иезекииля о спасительной «тау» и вся основанная на этом традиция не должны были показаться им изображением будущего? Разве не было «снято покрывало» с того, что имелось в виду под этим таинственным знаком? (Ср.: 2 Кор 3. 18). Разве не стало ясно именно теперь, Кому он принадлежал, от Кого брал он свою силу? Разве могли они позволить себе не увидеть во всем этом приближение к Кресту Иисуса Христа, Который теперь сделал «тау» действительной силой спасения?

Отцы Церкви, принадлежавшие греческому культурному пространству, оказались еще сильнее поражены другим открытием. У Платона они нашли странное представление о кресте, вписанном в космос (Тимей 34 А/В, 36 В/С). Платон заимствовал это из традиций пифагорейцев, а те в свою очередь были связаны с преданиями Древнего Востока. Речь идет прежде всего об астрономическом утверждении: два астрономических движения созвездий, которые знала античность, – эклиптика (большой круг на небесной сфере, по которому протекает видимое движение Солнца) и земная орбита – пересекаются и образуют вместе греческую букву «хи», которая тоже представлена в виде креста (т. е. как Х). В космос как целое вписан знак креста. Платон – в сущности, снова следуя древней традиции, – связывал это с образом божества: демиург (творец мира), утверждал он, простер ми-

ровую душу «через всю Вселенную». Св. Иустин Мученик († ок. 165), родившийся в Палестине первый философ среди св. отцов, обнаружил эти тексты Платона и без колебаний связал их с учением о триедином Боге и Его спасительном деянии в Иисусе Христе. В представлении о демиурге и мировой душе он видит предугадывания тайны Отца и Сына, требующие исправлений, но все же поддающиеся им. Мысли Платона о мировой душе представляются ему указанием на приход Логоса, Сына Божия. И так он может утверждать теперь, что образ креста есть величайший символ господства Логоса, без которого не может быть никакой взаимосвязи во всем творении (*Iust. Martyr. I Apol. 55*). Крест Голгофы заранее изображен в структуре самого космоса; инструмент пытки, на котором умер Господь, вписан в структуру Вселенной. Космос говорит нам о Кресте, и Крест разрешает для нас загадку космоса. Это истинный ключ ко всей действительности. История и космос связаны между собой. Если мы раскроем глаза, то прочтем послание Христа на языке Вселенной, и наоборот: Христос дарует нам понимание послания творения.

«Пророчество о кресте» у Платона и проявляющаяся в нем связь космоса и истории стали одной из основополагающих идей святоотеческого богословия начиная со св. Иустина. Должно быть, для св. отцов это было поразительным открытием, что философ, который обобщил и истолковал древнейшие традиции, говорил о кресте как о печати Вселенной. Сщмч. Ириней Лионский († ок. 200), истинный основоположник систематического богословия в его кафелической форме, говорит в своем апологетическом сочинении «Доказательство апостольской проповеди»: Сам Распятый – «Слово всемогущего Бога,

которое невидимым образом распространилось в нас и вообще в этом мире проходит его долготу и ширину и высоту и глубину, ибо чрез Слово Божие поддерживается прочность бытия всей вселенной, и в ней Сын Божий распят, крестообразно запечатленный на всем» (*Iren. Dem. 1. 3*)⁸⁴. Этот текст великого отца Церкви скрывает библейскую цитату, которая имеет большое значение для библейского богословия Креста. Послание к Ефессянам напоминает нам, чтобы мы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, «что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф 3. 18 сл.). Не может быть практически никакого сомнения, что уже в этом Послании, относящемся к школе св. Павла, намеком говорится о космическом Кресте, и при этом используются религиозные предания, сообщающие о крестообразном мировом древе, которое скрепляет Вселенную, – впрочем, такое религиозное представление было известно и в Индии. Блж. Августин дал удивительную экзистенциальную интерпретацию этого важного места у ап. Павла. Он видит в нем характеристики человеческой жизни и указание на распятого Христа, руки Которого охватывают мир, путь Которого простирается до бездны подземного мира и до высоты Самого Бога (*Aug. De doctr. chr. II 62*)⁸⁵. Хуго Ранер⁸⁶ собрал самые прекрасные тексты святоотеческого времени, которые относятся к космической мистерии Креста. Здесь я бы хотел привести только два. У Лактанция († ок. 325) мы читаем: «Распростер Он руки Свои на кре-

⁸⁴ Рус. пер.: *Ириней Лионский, свят.* Доказательства апостольской проповеди. СПб., 2008^р / Пер.: Н. И. Сагарда. – *Прим. ред.*

⁸⁵ Рус. пер.: *Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия.* К., 1835.

⁸⁶ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

сте и измерил весь круг земной, чтобы уже тогда показать, что явится под Его крыло великий народ, собранный от восхода солнца до самого заката, и будет осенять чело свое этим великим и высоким знамением» (81)⁸⁷. Некий неизвестный грек IV в. противопоставляет Крест культу солнца и говорит, что теперь Гелиос (солнце) побежден Крестом, «и человек, которого не могло обратить сотворенное солнце, смотри, теперь он осиян Крестом и просвещен (в крещении)». Затем неизвестный автор обращается к словам сщмч. Игнатия Антиохийского († ок. 110), называющего Крест подъемным устройством (mechane) космоса, поднимающим на небо (*Ign. Ep. ad Eph. 9. 1*), и говорит: «О, исполненный воистину божественной мудрости! О Крест, орудие для подъема на небо. Крест был забит в землю – и смотри, служение идолам было уничтожено. Не обычное это дерево, а дерево, которым Бог воспользовался для победы» (87 сл.).

В своей эсхатологической речи Иисус провозгласил, что в конце времен «явится знамение Сына Человеческого на небе» (Мф 24. 30). Око веры сумело тотчас распознать этот изначально вписанный в космос Его знак и тем самым увидеть в космосе подтверждение веры в распятого Спасителя.

В то же время христиане убедились, что пути истории религии сходились ко Христу, что ее ожидание, проявившееся во многих образах, вело к Нему. Это означало в свою очередь, что философия и религия дарили вере образы и мысли, только в которых она и могла полностью осознать себя.

⁸⁷ *Lact. Div. inst. IV 26.* Рус. пер.: *Лактанций. Божественные установления* / Пер., вступ. ст. и прим. В.М. Тюленева. СПб., 2007. С. 292. – *Прим. ред.*

В начале истории спасения Бог говорит Аврааму: «и будешь ты в благословение» (Быт 12. 2). Слово это полностью исполняется в сыне Авраамовом Христе. Он и есть благословение, и Он – благословение как для всего творения, так и для всех людей. Так, крест, Его знак на небе и на земле, не мог не стать настоящим жестом благословения для христиан. Крестом мы осеняем себя и так оказываемся под защитой благословляющей силы Христа; крестом осеняем мы людей, которым желаем благословения; крестом осеняем мы также вещи, которые сопровождают нас в жизни и которые мы хотим словно заново получить из руки Иисуса Христа. Через крест мы можем стать друг для друга благословляющими. Я никогда не забуду, с каким благоговением и идущим из души любовным вниманием родители крестили святой водой нас, детям, лоб, рот и грудь, когда мы уезжали и особенно когда предстояла долгая разлука. Благословение это было проводником, и мы знали, что оно ведет нас – зримый знак молитвы родителей, который был с нами, и уверенность, что эта молитва держится благословением Спасителя. Благословение значило для нас и требование не покидать пространство благословения. Благословение – священнический жест, и в этом крестном знамении родителей мы ощущали священство родителей, особое его достоинство и силу. Я думаю, что это благословение как полноправное выражение всеобщего священства всех крещеных⁸⁸ опять должно войти в повседневную жизнь с гораздо большей силой и проникнуться мощью любви, исходящей от Господа.

⁸⁸ Католическое вероучение разделяет по существу понятия всеобщего священства верных, сообщаемого в таинстве Крещения, и иерархического священства, передаваемого от апостолов при посвящении в сан через возложение рук (см.: CVatII. LG. 10). – *Прим. ред.*

3. Позиции

а) Преклонение колен / Prostratio

Существуют весьма влиятельные круги, стремящиеся отговорить нас от преклонения колен. Нам говорят: это не подходит нашей культуре (какой, собственно?); это не пристало взрослому человеку, который распрямленным выходит навстречу Богу; или же не подобает искуπленно-му, который стал свободен благодаря Христу, и теперь ему не нужно стоять на коленях. Если мы заглянем в историю, то сможем установить, что греки и римляне не признавали коленопреклонения. При взгляде на пристрастных и ссорящихся богов, какими их изображал миф, становится понятно, что эта позиция была вполне оправдана: ведь было слишком очевидно, что эти боги не Бог, несмотря на то что люди зависели от их капризной власти и по возможности стремились заручиться их благоволением. Поэтому говорилось, что преклонение колен недостойно свободного человека, что оно неподходяще для греческой культуры, оно пристало варварам. Плутарх и Теофраст считают преклонение колен выражением суеверия; Аристотель называет его варварской формой поведения (*Arist. Rhet.* 1361a 36). Блж. Августин в какой-то мере признает его оправданность: ведь ложные боги всего лишь маски демонов, которые подчинили человека почитанию денег и эгоизму, сделали его «сервильным» и суеверным. Смирение Христа и Его любовь, которая пошла на Крест, говорит он, освободили нас от этих демонических сил⁸⁹, и перед этим смирением преклоняем мы колени. На самом деле коленопре-

⁸⁹ Пространные рассуждения блж. Августина на эту тему находятся в книге «О граде Божием» (I–X); см., напр.: *Aug. De civ. Dei.* IV 26, 31; IX 15. – *Прим. ред.*

клонение христиан не является формой инкультурации в существующие обычаи, совсем наоборот, это выражение христианской культуры, которая изменяет существующую, потому что обладает новым и более глубоким божественным знанием и опытом.

Коленопреклонение приходит не из какой-то культуры, оно идет от Библии и ее богопознания. Значение коленопреклонения в Библии видно совершенно определенно уже по тому, что слово *proskynein* только в Новом Завете встречается 59 раз, из них 24 раза в Апокалипсисе, книге небесной литургии, которая предлагается Церкви как мерило для ее литургии. При ближайшем рассмотрении мы можем различить три положения, весьма родственные друг другу.

Во-первых, это *prostratio* – простирание ниц на земле перед безмерной мощью Бога; затем, в особенности в Новом Завете, земной поклон и, наконец, коленопреклонение. Впрочем, даже в языковом отношении все три положения не всегда четко отделены друг от друга. Они могут объединяться, переходить одно в другое.

Ради краткости приведу по одному примеру для *prostratio* из Ветхого и Нового Заветов. Вот в Ветхом Завете явление Бога Иисусу Навину перед завоеванием Иерихона, которое библейский автор совершенно сознательно оформляет как параллель откровению Моисею из горящего тернового куста. Иисус видит «вождя воинства Господня», и, поняв, кто перед ним, он бросается наземь. В это мгновение он слышит слова, которые когда-то были сказаны Моисею⁹⁰: «сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято» (Нав 5. 14–15). В образе таинственного «вождя воинства Господня» с Иисусом На-

⁹⁰ Исх 3. 5. – *Прим. ред.*

вином тайно говорит Сам Господь, и перед Ним простирается он ниц. Прекрасное толкование дает этому тексту Ориген: «Кто иной этот вождь воинства небесного, если не наш Господь Иисус Христос?»⁹¹. Значит, Иисус Навин поклоняется Тому, Кто должен прийти, – грядущему Христу. В Новом Завете со времен св. отцов для христианского благочестия была важна в особенности молитва Христа на Елеонской горе. Согласно Мф 26. 39 и Мк 14. 35, Он бросился ничком на землю, пал на землю (Мф); Лука же, который во всех своих произведениях – Евангелии и Деяниях апостолов – выступает в особенности как богослов коленопреклоненной молитвы, сообщает нам, что Иисус молился на коленях (Лк 22. 41). Эта молитва, предваряющая страдания Христа, стала образцом как по положению тела, так и по содержанию. Телесная сторона: Иисус словно воспринимает падение человека, впадает в его падшесть, молится из глубочайшего унижения человеческого одиночества и отчаяния Отцу. Он отдает Свою волю на волю Отца: не Моя воля, но Твоя да будет. Он вкладывает человеческую волю в божественную. Всё отречение человеческой воли Он вбирает в Себя и выстрадает его до конца; именно это встраивание человеческой воли в божественную волю и есть сердцевина спасения.

Ведь падение человека основано на противоречии воли, на противопоставлении человеческой воли воле Бога, которое искушитель ложно рисует ему как условие его свободы. Будто бы свобода – это только собственная, автономная воля, не подчиненная ничьей другой воле. «Не Моя воля, но Твоя» – это слово истины, потому что воля Бога не противоположна нашей, она ее основа и условие ее возможности. Только пребывая в воле Божией, наша воля

⁹¹ *Orig. In Jesu Nav. 6. 2. – Прим. ред.*

становится истинной волей и свободной. Страдание и боре́ние на Елеонской горе есть боре́ние за эту искупительную истину, за это единение разделенного, за единение, которое есть общение с Богом. Так понимаем мы и то, что в этом месте стоит любовное обращение Сына к Отцу: авва (Мк 14. 36). Апостол Павел видит в этом зове молитву, которую Дух вкладывает нам в уста (Рим 8. 15; Гал 4. 6) и так укореняет наше духовное моление в молитве Христа на Елеонской горе.

В литургии Церкви *prostratio* используется сегодня в двух случаях: в Страстную Пятницу и при таинстве рукоположения. В Страстную Пятницу, в день распятия Господа, *prostratio* – уместное выражение нашего сокрушения о том, что через наши грехи мы тоже виновны в крестной смерти Христа. Мы падаем ниц и участвуем в Его сокрушении, в Его погружении в бездну отчаяния. Мы падаем ниц и так узнаём, где мы и кто мы: падшие, поднять которых может только Он. Мы падаем ниц, как Иисус перед тайной присутствующей силы Божией, зная, что Крест есть истинная неопалимая купина, место пламени любви Божией, которое горит, но не разрушает. При рукоположении – это наше осознание абсолютной неспособности, исходя из собственных сил, воспринять священническую задачу Иисуса Христа, говорить от Его «Я». Пока рукополагаемые лежат ниц, вся собравшаяся община поет литанию⁹² всем святым. Никогда не забыть мне, как лежал я ниц при рукоположении во священника и во епископа. Когда меня рукополагали во епископа, то жгучее чувство недостаточности, собственной неспособности перед ли-

⁹² От греч. *литі́* (просьба, моление) – форма совместной молитвы в римско-католическом богослужении. Ср.: Лития в православном богослужении. – *Прим. ред.*

цом великой задачи было, наверное, еще острее, чем при посвящении во священника. Чудесным образом утешало, что Церковь призывала всех святых, молитва буквально накрыла и обняла меня.

Эта молитва, это присутствие всех святых, живых и мертвых, была чудесной силой при собственной несостоятельности, которая должна была телесно выражаться в этом простирании ниц, и лишь эта молитва могла словно поднять меня, и только с ней возможен был предстоящий мне путь.

На втором месте следует упомянуть жест, упоминаемый в Евангелиях четырежды (Мк 1. 40; 10. 17; Мф 17. 14; 27. 29), когда на колени опускаются у чьих-либо ног; он обозначен словом *gonupetein*. Обратимся к Мк 1. 40. Прокаженный приходит к Иисусу и просит Его о помощи; он падает перед Ним на колени и говорит: «если хочешь, можешь меня очистить». Здесь трудно оценить значение этого жеста. Здесь речь определенно идет не об акте поклонения, а о выраженной даже на телесном уровне с большой эмоциональностью просьбе, в которой, впрочем, проявляется и доверие к некой силе, большей, чем просто человеческая. Иначе обстоит дело с классическим словом для обозначения моления на коленях – *proskynein*. Я снова выберу два примера, чтобы прояснить вопрос, встающий перед переводчиком. Вот сначала история об Иисусе, Который после умножения хлебов остается наедине с Отцом на горе, в то время как ученики тщетно борются на море с волнами и ветром. Иисус идет навстречу им по воде; Петр спешит к Нему и едва не тонет, Иисус спасает его. Затем Иисус садится в лодку, и ветер стихает. И текст продолжается так: ученики в лодке склонились ниц перед Иисусом и сказали: «Ты воистину Сын Бога!» (Мф 14. 33). В более ранних переводах было сказано: Бывшие же в лодке «поклонились Ему» и сказали... Оба перево-

да правильны, оба подчеркивают один из аспектов события: новые – телесное выражение, прежние – внутреннее движение. То, что этот жест признания Иисуса Сыном Бога есть поклонение, видно из построения рассказа с совершенной очевидностью. Со сходной проблематикой мы сталкиваемся в Евангелии от Иоанна в повествовании об исцелении слепорожденного. Рассказ, построенный как воистину божественная драма, заканчивается диалогом между Иисусом и исцеленным, он стал прообразом диалога-обращения, как и вся история с необходимостью должна была стать в то же время внутренним толкованием экзистенциального и богословского значения Крещения.

В этом диалоге Иисус спрашивает человека, верит ли он в Сына Человеческого. На что слепой от рождения говорит: «Кто это, Господи?» И в ответ на слова Иисуса: «Он говорит с тобою» – следует исповедание: «Верую, Господи!» – ответил он и пал ниц перед Ним (Ин 9. 35–38). В ранних переводах говорилось: «И поклонился Ему»⁹³. На самом деле вся сцена нацелена на акт веры и поклонения Иисусу, которое вытекает из веры: теперь открылись не только телесные глаза, но и глаза сердца. Человек стал воистину зрячим. Для истолкования текста важно, что слово *proskynein* встречается одиннадцать раз, из них десять в разговоре Иисуса с самаритянкой у колодца Иакова (Ин 4. 19–24). Весь этот разговор посвящен теме поклонения, и нет сомнения, что здесь, и вообще в Евангелии от Иоанна, слово это все время означает «поклоняться». Заметим, что и этот разговор заканчивается так же, как разговор с исцеленным слепым: Иисус открывает Себя: «Это Я, Который говорю с тобою».

⁹³ Так в русском Синодальном переводе. Автор имеет в виду прежние переводы Свящ. Писания на немецкий язык. – *Прим. ред.*

Я так долго задержался на этих текстах, потому что здесь становится явным нечто очень важное. В двух текстах, на которые мы внимательно посмотрели, духовное в слове *proskunein* никак невозможно отделить от телесного. Телесный жест как таковой – носитель духовного смысла, т.е. поклонения, без которого он бессмыслен, а духовный акт по самой сути своей, в силу телесно-духовного единства человека, с необходимостью должен быть выражен в телесном движении. Оба аспекта потому так слиты в одном слове, что они внутренне связаны между собой. Там, где преклонение колен – для виду, только телесное действие, оно становится бессмысленным; но там, где пытаются ограничить поклонение лишь духовным, не претворяя в телесное, акт поклонения теряет силу, потому что одно лишь духовное не соответствует сути человека. Поклонение – это один из тех актов, которые затрагивают всего человека. Поэтому преклонение колен в присутствии живого Бога необходимо.

Теперь мы подошли к типичной молитвенной позиции на одном или на двух коленях. В еврейском Ветхом Завете слово «*berek*» (колени) соответствует глаголу «*baraq*» – преклонять колени. Колени считалось у древних евреев символом силы; преклонение колена, таким образом, – склонение нашей силы перед живым Богом, признание того, что все, что у нас есть, мы имеем от Него. Этот жест появляется в самых важных местах Ветхого Завета как выражение поклонения. Соломон при освящении Храма опускается на колени: «преклонил колени впереди всего собрания Израильтян» (2 Пар 6. 13). После изгнания, среди бедствий возвратившегося домой Израиля, у которого еще нет храма, на вечернем жертвоприношении тот же жест повторит Ездра: «пал на колени мои и простер руки мои к Господу Богу моему» (Езд 9. 5). Великий 21-й пса-

лом Страстей («Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?») заканчивается обетованием: «Будут есть и поклоняться все тучные земли; преклонятся пред Ним все нисходящие в персть и не могущие сохранить жизни своей» (стих 30). Параллельное место из Ис 45. 23 мы будем обсуждать в связи с Новым Заветом. В Деяниях св. апостолов нам рассказывается о коленопреклоненном молении св. ап. Петра (9. 40), св. ап. Павла (20. 36) и всей христианской общины (21. 5). Особенно важно для нашего вопроса сообщение о мученичестве св. Стефана. Первомученик изображен в своем страдании как совершенное подражание Христу, Страсти Которого до деталей повторяются в мученичестве Стефана. К тому же Стефан на коленях повторяет просьбу распятого Христа: «Господи! не вмени им греха сего» (Деян 7. 60). Напомним, что ап. Лука – в отличие от апостолов Матфея и Марка – говорил о коленопреклоненной молитве Господа на Елеонской горе, и тогда оказывается, что ап. Лука хочет, чтобы коленопреклонение первомученика было понято как погружение в молитву Иисуса. Коленопреклонение не только христианский, но и христологический жест. Самым важным местом для богословия коленопреклонения для меня есть и будет великий гимн Христу из Флп 2. 6–11. В этом гимне, созданном до ап. Павла, мы слышим и видим моление апостольской Церкви и узнаем ее исповедание Христа; но мы слышим и голос апостола, который присоединился к этой молитве и передал ее нам; наконец, мы ощущаем глубокое внутреннее единство Ветхого и Нового Заветов, а также космическую широту христианской веры. Гимн рисует Христа как противоположность первому Адаму: если Адам самовольно посягает на то, чтобы быть богом, то Христос, Которому Божественное бытие свойственно изнутри, «не

почитал хищением быть равным Богу»⁹⁴, но уничтожил Себя до самой смерти на Кресте. Именно это смирение, идущее от любви, и есть истинно божественное и создает Ему «имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»⁹⁵. Гимн апостольской Церкви подхватывает здесь пророчество из Ис 45. 23: «Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык». В таком сопоставлении Ветхого и Нового Заветов становится ясно, что Иисус носит «имя всех имен» – имя Всевышнего – и Сам пребывает в Божественной Сущности. В Нем, Распятом, исполняется теперь смелое предсказание Ветхого Завета: все преклоняют колени перед Иисусом, спустившимся с небес, и именно потому склоняются перед истинным Богом над всеми богами. Крест стал охватывающим весь мир знаком присутствия Бога, и тут мы должны вспомнить все, что прежде слышали об историческом и космическом Кресте. Христианская литургия именно потому космическая литургия, что она преклоняет колени перед распятым и вознесенным Господом. Это центр настоящей культуры – культуры истины. Уничжительный жест, с которым мы падаем в ноги Господу, ставит нас на истинную жизненную дорогу мироздания.

Многое можно было бы еще добавить: например, берущую за душу историю, которую рассказывает нам Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» как восходящую к Егесиппу⁹⁶ (II в.), что у ап. Иакова, «брата Господня», который был первым епископом Иерусалима и «на-

⁹⁴ Флп 2. 6. – *Прим. ред.*

⁹⁵ Флп 2. 9–10. – *Прим. ред.*

⁹⁶ Христианский писатель, историк ранней Церкви. – *Прим. ред.*

чальником» иудео-христианской общины, кожа на коленях была мозолистой, как у верблюда, потому что он всегда стоял на коленях, моля Бога о прощении для своего народа (*Euseb. Hist. eccl.* II 23. 6). Или же рассказ из изречений отцов-пустынников, что черт, которого Бог заставил явиться одному аббату по имени Аполлон, был черен, отвратителен на вид и ужасающе худ, но главное – у него не было коленей. Неспособность преклонить колени кажется едва ли не самой сутью дьявольского.

Но я не хочу слишком вдаваться в подробности. Лишь одно замечание хотелось бы мне добавить: выражение, которым ап. Лука описывает коленопреклонение христиан (*theis ta gonata*), неизвестно в классическом греческом языке. Речь идет об особом христианском слове. Это замечание замыкает круг, возвращая к началу наших размышлений. Возможно, современной культуре и чуждо коленопреклонение, ведь это культура, удалившаяся от веры и уже не знающая больше Того, перед Которым преклонить колени было бы верным, внутренне необходимым жестом. Кто учится верить, тот учится и преклонять колени, и вера или литургия, которые больше не знали бы коленопреклонения, оказались бы больны в самой сердцевине. Там, где коленопреклонение утрачено, нам нужно снова научиться ему, чтобы, молясь, мы пребывали в сообществе апостолов и мучеников, в сообществе всего космоса, в единстве с Самим Иисусом Христом.

б) Молитва стоя и сидя. Литургия и культура

Описать эти две позиции молитвы мы можем гораздо короче, потому что сегодня относительно них почти нет разногласий и их собственное значение понять нетрудно. Молитва стоя – классическое молитвенное положение

в Ветхом Завете. Ограничимся одним примером, молитвой бездетной Анны, которая в ответ на свою молитву становится матерью Самуила; в Новом Завете евангелист Лука изображает нам Елисавету, мать Иоанна Крестителя, используя описания, напоминающие Анну. Когда маленького Самуила отнимают от груди, счастливая мать идет в храм, чтобы передать дитя обета Господу. Она напоминает первосвященнику Илию о том, как все было: «господин мой! я – та самая женщина, которая здесь при тебе стояла и молилась Господу» (1 Цар 1. 26). Целый ряд новозаветных текстов показывает, что во времена Иисуса стояние на молитве было обычным молитвенным положением у иудеев (Мф 6. 5; Мк 11. 25; Лк 18. 11 сл.). У христиан стояние было прежде всего пасхальной формой молитвы; 20-й канон Никейского Собора предписывает, чтобы христиане в пасхальное время молились не на коленях, а стоя. Это время победы Иисуса Христа, время радости, когда мы выражаем пасхальную победу Иисуса даже в позе нашей молитвы.

Это напоминает нам еще раз о мученичестве Стефана, который смотрит в небо, невзирая на ярость своих противников; он видит Иисуса, стоящего одесную Отца. Стояние – это жест победителя. Иисус стоит в присутствии Бога: Он стоит, потому что попрал смерть и власть лукавого. Он в исходе этой битвы выстоял, Он – оставшийся стоять. Это стояние есть еще и выражение готовности: Христос стал одесную Бога, чтобы выйти нам навстречу. Он не отошел в сторону, Он стоит за нас, и именно в час беды мы можем быть уверены, что Он отправится в путь ради нас, как Он когда-то покинул Отца и пошел по воде к Своим людям, судно которых не справлялось с ветром и волнами. В стоянии мы видим себя объединенными с победой

Христа, а когда мы слушаем Евангелие стоя, то это выражение почтения. При этих словах мы не можем сидеть, нас влечет ввысь. Требуется почтение и в то же время мужество, стремление отправиться в путь, чтобы исполнить его призыв, перенести его в нашу жизнь и в мир.

Нам может помочь еще одно воспоминание. Из каткомбной живописи нам известен образ Оранты, женской фигуры, которая молится стоя с расprostертыми руками. Согласно новейшим сведениям, Оранта изображает, как правило, не молящуюся Церковь, а душу, достигшую небесного блаженства, которая стоит теперь почтительно пред лицом Божиим. Здесь важны два обстоятельства. Первое: душа почти всегда изображается женской, потому что особенность человеческого существования пред Богом проявляется в образе женщины: словно невеста в представлении о вечной свадьбе, с ее готовностью принять даруемую нам благодать. Второе: здесь изображается не земная литургия, литургия паломничества, а молитва прославления. Так, на примере Оранты ясно, что молитва стоя – это предвосхищение будущего, грядущей славы; она стремится направить нас туда. Поскольку литургическая молитва есть предвосхищение обетованного, ей свойственно положение стоя; но поскольку она остается пока в том «между», в котором мы живем, коленопреклонение как выражение нашего «сейчас» для нее неизбежно.

Наконец, в литургии есть и положение сидя, во время чтений, во время проповеди и медитативного обдумывания слова (пение псалмов и т.д.) Насколько уместно сидеть при приготовлении Даров, пусть останется здесь незатронутым. Это было введено в новейшее время и обусловлено весьма определенным пониманием этой части святой литургии, которую стремились полностью лишить

сакрального характера, чтобы рассматривать ее как чисто прагматическую акцию. Спорить об этом здесь не место; необходимы новые соображения – в том числе и в смысле богословского сравнения обрядов. То, что человек сидит, должно служить собранности; тело не должно напрягаться, чтобы слух и понимание полностью вступили в свои права.

Сегодня (а в каких-то формах, возможно, еще и прежде) можно наблюдать странное смешение различных молитвенных положений. Положение сидя кое-где приближается к позе лотоса из индийской религиозной традиции и рассматривается как истинная медитативная поза. Что же, я бы не хотел из употребления христиан полностью исключать позу лотоса, которая на практике выполняется у нас в разных вариантах, но в литургии ей не место. Ведь когда стремишься понять внутренний язык жеста, можно понять и его происхождение, и духовное направление. Когда человек преклоняет колени, он склоняется, но взгляд его направлен вперед и вверх, к тому, кто перед ним, как при стоянии. Это направленность на того, кто смотрит на нас и на кого мы пытаемся смотреть, как сказано в послании к Евреям: «взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр 12. 2; ср.: 3. 1). Устремить взгляд на Иисуса – вот что стало ключевым словом учения о молитве св. отцов, которые тем самым подхватывают древний мотив «поиска лица Твоего»⁹⁷. Молящийся смотрит вверх, на Того, Кто над ним и Кто приближается к нему, к Которому он в свою очередь пытается приблизиться своей зрячей молитвой, чтобы тем самым прийти в брачное единение с Ним. В восточной позе медитации все иначе. Человек смотрит в себя. Он не отрывается от себя, стре-

⁹⁷ См., напр.: Пс 26. 8. – *Прим. ред.*

мясь к другому, он хочет погрузиться вглубь, в ничто, которое одновременно все. Конечно, и христианская традиция знает Бога, Который нам ближе, чем мы сами, Бога, Которого мы ищем, вырываясь из блуждания во внешнем и погружаясь внутрь, чтобы там, в нашей внутренней сущности, найти себя самих и свою сокровеннейшую основу. Поэтому переходы от одного молитвенного положения к другому вполне существуют. Именно при нашем сегодняшнем эмпиризме и прагматизме, при потере души у нас есть веские основания учиться у Азии. Но как бы ни была открыта христианская вера мудрости Азии, как бы ни должна быть ей открыта, остается разница между безличностным и личностным пониманием Бога. Исходя из этого можно сказать, что коленопреклонение и стояние уникально и незаменимо являются христианскими молитвенными положениями – направленностью на лик Божий, на лик Иисуса Христа, глядя на Которого, мы можем видеть Отца (Ин 14. 9).

Танец не является формой выражения христианской литургии. Гностико-докетические круги приблизительно в III в. пытались ввести танец в литургию. Распятие для них было только видимостью: Христос покинул тело, которого на самом деле никогда не имел, еще до Крестной муки, так что на место литургии Распятия мог вступить танец, потому что Крест был только видимостью. Культовые танцы разных религий имеют разную направленность: заклинание, колдовство по аналогии, мистический экстаз – ни один из этих образов не соответствует внутреннему направлению литургии как «словесной жертвы». Нелепо, когда попытка сделать литургию «привлекательной» оборачивается вставками танцевальных пантомим – даже с профессиональными танцевальными группами, – что ча-

сто заканчивается аплодисментами (вполне оправданно, исходя из замысла). Где бы ни раздавались на литургии аплодисменты человеческому умению, это верный знак, что сущность литургии полностью потеряна и она заменена своего рода религиозно понятым развлечением. Притягательность такой литургии длится недолго; невозможно выдержать конкуренцию предложений на рынке развлечений, который все больше и больше включает религиозные формы в качестве пикантной новинки. Я видел, как акт покаяния был заменен танцевальным представлением, которое, разумеется, вызвало большое одобрение; можно ли еще дальше удалиться от того, что есть покаяние на самом деле? Литургия может только тогда привлечь людей, когда смотрит не на саму себя, а на Бога; если она дает Ему возможность войти и действовать. Тогда случается действительно нечто уникальное, вне конкуренции, и люди ощущают, что здесь происходит нечто большее, чем развлечение в свободное от работы время.

Ни один христианский обряд не знает танца. То, что называют танцем в эфиопской или заирской форме римской литургии, есть ритмически организованный шаг, соответствующий достоинству действия, он внутренне упорядочивает и дисциплинирует различные пути в литургии, придает им красоту и, самое главное, – божественное достоинство. Вопрос возникает вновь, когда речь идет не о литургии, а о народном благочестии. В мир веры здесь нередко интегрированы старые религиозные выразительные формы, которые невозможно включить в литургию как таковую. Народное благочестие обладает особым значением, это мост между верой и соответствующими культурами. Оно совершенно естественно вытекает из последних. Оно расширяет мир веры и придает ей

силу в разных жизненных контекстах. Оно менее универсально, чем литургия, которая соединяет в единстве веры огромные пространства и охватывает различные культуры; отдельные формы народного благочестия поэтому расходятся между собой значительно дальше, чем литургии, и воплощают тем не менее человечность человека, которая в разных культурах в разных видах остается все же сходной. В качестве самого известного примера в Европе мы знаем «прыгающую» процессию в Эхтернахе⁹⁸. На севере Чили я присутствовал однажды при молебне Марии, проходившем посреди пустыни в маленькой церкви, за которым уже на улице последовал танец в честь Мадонны, и маски показались мне даже устрашающими. Несомненно, в основе здесь древнейшие традиции доколумбовой эпохи. То, что сложилось некогда под влиянием устрашающей серьезности власти богов, высвободилось теперь и стало почитанием смиренной женщины, которая по праву зовется Матерью Бога и является основой нашего упования. Но совсем другое дело, когда накопившаяся общая радость на литургии становится потом «мирским» праздником, проявляясь в совместной трапезе и танце и при этом не теряя из виду повод, задающий этому празднику меру и направление. Эта связь литургии и мирского веселья («церковь и трактир») всегда считалась типично католической, и так оно и есть.

Вот тут уместно будет сделать краткое замечание на тему литургии и инкультурации, к которой нельзя, конечно, подойти здесь во всей полноте и глубине, но нельзя и полностью обойти ее стороной. Сегодня литургия повсеместно выступает как опытное поле для упражнений

⁹⁸ Танцевальное шествие в Люксембурге, проводится ежегодно во вторник после праздника Пятидесятницы. – *Прим. ред.*

в инкультурации. Когда говорят об инкультурации, первое, что приходит в голову, — это почти всегда литургия, претерпевающая при этом печальные искажения, от них потом больше всего стонут те участники, ради которых все это происходит. Инкультурация, по сути лишь меняющая внешние формы, вообще не инкультурация, а недоразумение. Кроме того, она часто задевает чувства тех религиозных сообществ, у которых слишком поверхностно и внешне заимствуются литургические формы. Первый и основополагающий способ инкультурации — это развивать христианскую культуру в разных ее измерениях: культуру обращения друг с другом, социальной заботы, внимания к малым мира сего, преодоления сословных различий, заботы о страдающих и умирающих; развивать ту культуру, которая дает образование уму и сердцу в правильном сочетании; политическую культуру и правовую; культуру диалога, благоговения перед жизнью и проч. Такая настоящая инкультурация христианства затем создает и культуру в собственном смысле слова. Это значит: она ведет к художественному произведению, которое заново толкует мир в божественном свете. Культура — и греки видели это совершенно правильно — это прежде всего воспитание, слово, понятое в его глубочайшем смысле как внутреннее раскрытие человека навстречу его возможностям, при котором потом будет развиваться в соответствии с его дарами и его внешнее умение. В религиозном секторе культура будет проявляться прежде всего в возрастании истинного народного благочестия. То, что в Латинской Америке, невзирая на всю недостаточность христианской миссии и на то, сколько еще предстоит сделать, христианская вера все же пустила глубокие корни в душах, проявляется в народном благочестии, в котором тайна Христа

сделалась очень близка людям, Христос действительно стал принадлежать им. Вспомним о благочестивом поклонении Страстям, в котором эти страдающие народы после ужасных богов их прошлого с благодарностью увидели ответ сострадающего Бога на самые сокровенные их чаяния.

Вспомним о поклонении Марии, в котором глубоко познаётся вся тайна Вочеловечения, нежность Бога и участие человека в действиях Самого Бога, суть божественного деяния. Народное благочестие – это гумус, без которого не может процветать литургия. К сожалению, в отдельных частях Литургического движения и во время реформы после Собора оно несколько не ценилось и даже третиновалось. Вместо этого его нужно любить, где необходимо – очищать и наставлять, но всегда с большим почтением принимать как усвоенную в сердце народов веру, даже когда оно выглядит чужеродным или вызывает недоумение. Оно – надежные корни веры; где они засыхают, там легко находит себе место рационализм и сектантство. От благочестия также могут переходить в литургический образ опробованные элементы, без спешки, в терпеливом процессе медленного роста. В остальном литургия благодаря способу ее совершения сама по себе, без манипулирования обрядом везде носит отпечаток разных культур. Богослужение в верхнебаварской деревне совершенно не похоже на торжественную мессу в каком-нибудь французском соборе, а та в свою очередь очень отличается от мессы в приходе где-нибудь в Южной Италии, и совсем иначе это будет выглядеть в горной деревне в Андах и т.д. Украшения и оформление алтаря и церковного пространства, литургическая служба, способ пения и молитвы – все это придавало литургии совершенно особый отпечаток, так что в ней человек целиком и полностью был у себя дома.

И все же в ней везде можно было испытать одно и то же, великую общность веры. Единство обряда дарит реальный опыт *communio*⁹⁹; где он ценится и одновременно оживляется изнутри, там многообразие и единство не противоположны.

4. Жесты

Древнейший молитвенный жест христианства – распростертые руки, поза «оранта», с которой мы уже кратко встречались прежде. Это исконный жест взывающего к Богу человека, встречающийся практически во всех религиях мира. В первую очередь это выражение отказа от силы, жест мира: человек раскрывает ладони и так раскрывает себя другому. И это знак поиска и надежды: человек ищет скрытого Бога, он весь вытягивается Ему навстречу. Распростертые руки сравнивали с образом крыльев: человек стремится в высоту, словно хочет, чтобы Бог вознес его на крыльях молитвы. Но для христиан воздетые руки имеют и христологическое значение: они напоминают нам о раскинутых на Кресте руках Христа. Распятый придавал исконному человеческому жесту молитвы новую глубину. Воздевая руки, мы хотим молиться с Распятием, объединиться с его «чувствованиями» (Флп 2. 5). Распахнутым на Кресте рукам Христа христиане придавали двоякое значение: у Него – и именно у Него – это предельная форма молитвы, единство человеческой воли с волей Отца; но в то же время эти руки распахнуты нам, это широкое объятие, которым Христос хотел бы привлечь нас к Себе (Ин 12. 32). В этом жесте

⁹⁹ Лат.: общение. – *Прим. ред.*

совпадают поклонение Богу и любовь к ближнему – содержание главной заповеди, в которой сведены воедино закон и пророки; открытость Богу, полная передача Ему себя, неотделима от любовной заботы о ближнем. Это слияние обоих направлений, которое заключено в жесте распятого Христа, показывает новую глубину христианского моления зримым телесным образом и так выражает внутренний закон нашей молитвы.

Позже появился жест сложенных ладоней, пришедший, вероятно, из феодального обихода: получатель лена при его передаче вкладывал сложенные ладони в руки господина. Удивительная символическая процедура: я вкладываю свои ладони в твои, позволяю твоим рукам охватить их. Это выражение и доверия и верности, оно сохранилось при рукоположении священников. Новопосвященный принимает священническую обязанность как ленник, в управление. Ведь он священник не от себя, не по собственному умению и способностям, а через дар Божий, который всегда останется даром и никогда не станет просто его собственностью, не станет собственным умением.

Новопосвященный принимает дар и назначение священства как дар от другого – от Христа – и знает, что он навсегда останется лишь «домостроителем таин Божиих» (1 Кор 4. 1), что он может и должен быть «как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Пет 4. 10). Он должен использовать все свое существование, чтобы стать им. И это происходит, опять же, лишь в общем «доме Бога» (ср.: Евр 3. 2–6), Церкви, где епископ на месте Христа принимает отдельного человека в священство, в доверительные работники ко Христу. Когда кандидат на рукоположение вкладывает сложенные ладони в руки епископа и обещает ему быть покорным и почти-

тельным, то передает свое служение Церкви как живому Телу Христову, доверяется Ему и отдает собственные руки, чтобы они стали Его руками. Все, что сомнительно в феодалной системе, как сомнительно всякое человеческое господство, и может быть оправдано лишь как представительство и верность истинному Господу, – все это получает свой истинный смысл в отношении верующих ко Христу, к Господу. Когда мы складываем ладони в молитве, за этим стоит именно это: мы вкладываем свои руки в Его, вместе с ними вкладываем мы нашу судьбу в Его руку; доверяя Его верности, обещаем мы верность Ему.

Мы уже говорили о коленопреклонении как молитвенном жесте. В дополнение я в этом месте хотел бы еще обдумать поклоны. Одна из молитв римского канона о приятии жертвы (1-я евхаристическая молитва) начинается словами: «*Supplices* – низко склоняясь, – молим мы Тебя». Здесь снова телесный жест и духовный процесс неотделимо переходят один в другой. Это жест мытаря, который знает, что не сможет вынести взгляда Божия, и потому низко склоняется. И все же эта молитва просит именно о том, чтобы наша жертва оказалась перед лицом Божиим, перед Его взглядом и стала для нас благословением. Из глубины немощи нашей вызываем мы к Господу, чтобы Он выпрямил нас, сделал способными смотреть на Него, сделал нас такими, чтобы Ему хотелось смотреть на нас. «*Supplices*» – низко склоняясь – это, так сказать, телесное выражение того, что в Библии называется смирением (Флп 2. 8: «Он смирил Себя»). Для греков смирение было рабским поведением, которое они отвергали. Переоценка ценностей, которую принесло христианство, видит в этом нечто иное. Теперь смирение как соразмерность бытию, как соответствие человека истине становится основным поведением в христианском

существовании. Блж. Августин построил всю свою христологию, я бы даже сказал – свою апологию христианства, на понятии *humilitas* (смирение): он мог опереться на знание древних, а именно греческо-римского мира, о том, что *Hybris* – самонадеянная гордость – и есть истинный грех всех грехов, как это ярко проявляется на примере истории о грехопадении Адама. Высокомерие, т.е. бытийная ложь, с помощью которой человек делает себя богом, преодолевается в смирении Бога, Который делает Себя рабом, склоняется к нам. Кто хочет приблизиться к Богу, должен уметь смотреть снизу вверх, это существенно. Но он должен научиться склоняться, потому что Сам Бог склонился: в жесте смиренной любви, в омовении ног, когда Он стоит на коленях у наших ног – вот тут мы и находим Его. Таким образом, «*Supplices*» – это жест глубокого поклона; через тело напоминает он нам о положении души, которое важно для веры. Удивительным образом во многих современных переводах «*Supplices*» просто выпущено. Может быть, само положение тела, и в самом деле затем исчезнувшее, считалось неважным, может – не годящимся для современного человека. Кланяться, чтобы добиться расположения человека – это и в самом деле неуместно. Но никогда не будет несовременно склониться перед Богом, потому что это соответствует истине нашего бытия. И если современный человек разучился вдруг делать это, тем более наша задача как христиан в современном мире – снова научиться этому и научить наших ближних.

Из только что упомянутой истории о фарисее и мытаре (Лк 18. 9–14) в христианство перешел еще один жест: биение себя в грудь. Очевидно, что в Северной Африке при блж. Августине этот жест был очень распространен и им пользовались преувеличенно и поверхностным об-

разом, так что епископу Гиппона приходилось с мягкой иронией увещевать свою паству, прося несколько умерить «вколачивание греха». Но сам жест, которым мы указываем как на виновного не на другого, а на самого себя, остается осмысленным молитвенным жестом. Ведь именно это бывает нужно нам снова и снова – понять, что виновны мы сами, и признать самих себя виновными и так попросить о прощении. «Mea culpa» («по моей вине») возвращает нас, так сказать, к самим себе, обращает к собственным недостаткам, так что с полным основанием можем просить прощения у Бога, святых и тех, кто собрались вокруг нас, перед кем мы виноваты. Во время «Agnus Dei» («Агнец Божий»)¹⁰⁰ мы смотрим на Того, Кто был пастухом, но стал за нас Агнцем, нес как Агнец нашу вину; поэтому будет справедливо в этот момент тоже ударить себя в грудь и телесно напомнить самим себе, что наша вина лежала на Его плечах, так что мы были исцелены «ранами Его» (Ис 53. 5).

5. Человеческий голос

Понятно, что в литургии Логоса – Вечного Слова – важную роль играет слово и тем самым голос человека. В этой небольшой книжке речь идет не о руководстве по литургической практике, а о понимании духа литургии, и нам нет нужды обсуждать отдельные формы, в которых используется в литургии человеческий голос; кое-что из этого мы уже видели в предыдущих главах, особенно когда речь шла о сакральной музыке. Во-первых, существует также и «oratio», молитвенная речь священника, в которой священник от имени всей общины говорит через Христа в Святом Духе

¹⁰⁰ «Mea culpa», «Agnus Dei» – моменты мессы. – *Прим. ред.*

к Отцу. Существуют еще и разные формы провозвестия: чтения («Пророк и Апостол», говорили в древней Церкви, причем весь Ветхий Завет понимали как пророчество), Евангелие (торжественное, распевное во время мессы), толкование, которое в собственном смысле подобает в первую очередь епископу, затем также священнику и диакону. Затем существует еще и ответное слово – *die Ant-Wort*, которым собравшаяся община принимает и воспринимает слово. Такая вопросно-ответная структура важна для литургии, она отражает основополагающую структуру Откровения как процесса, в ней неразрывно связаны вопрос и ответ, речь Бога и воспринимающее слушание невесты – Церкви.

Ответ в литургии имеет разные формы, например аккламации («возгласа»), которая обладала большим значением еще со времен античной юриспруденции. Ответный возглас подтверждает, что слово пришло и только тогда исполняется полностью процесс Откровения, самоотдачи Бога в Слово. Сюда относятся: «Аминь», «аллилуия», *Et cum spiritu tuo*¹⁰¹ и т.д. Важный результат литургического обновления – что народ теперь снова действительно отвечает при аккламации и не должен передавать эту обязанность заместителю, т.е. министранту¹⁰². Только так снова устанавливается настоящая литургическая структура, которая со своей стороны, как мы только что видели, конкретизирует основную структуру божественного деяния в богослужении: Бог, дающий Откровение, не хотел пребывать *solus Deus, solus Christus* (только Бог, только Христос), Он хотел создать Себе тело, найти невесту – Он ищет ответа. Ради этого вообще было ниспослано Слово. Наряду с аккламацией существуют различные формы медитатив-

¹⁰¹ Лат.: И со духом твоим. – Прим. ред.

¹⁰² Помощник в алтаре при богослужении. – Прим. ред.

ного восприятия слова, в особенности при пении псалмов (но также и в песнях), различные способы которых (респонсориальная и антифонная формы) рассматривать здесь не следует. И еще есть «новая песнь», великое пение Церкви как приближение к музыке нового неба и новой земли. Поэтому хор и инструменты наряду с пением общины занимают в христианской литургии в соответствии с ее сущностью подобающее им место, которое радетели всеобщего пения не имеют права оспаривать. Местные возможности, конечно, всегда будут очень разными, но из сути богослужения с внутренней необходимостью следует, что Церковь как целое всегда должна стремиться к наивысшему, к такой культуре, которая задает масштабы и для всей светской культуры.

Все с большей отчетливостью приходит к нам понимание, что частью литургии является также молчание. Богу, Который говорит с нами, мы отвечаем пением и молитвой, но большая тайна, которая выше всех слов, призывает нас и к молчанию. Конечно, это должно быть наполненное молчание, не просто отсутствие слов и действий. От литургии мы ожидаем для себя именно того, что она даст нам позитивную тишину, в которой мы обретаем себя, – тишину, которая не просто пауза, когда тысячи мыслей и желаний набрасываются на нас, а погружение в себя, тишину, что дает нам внутренний мир, позволяет передохнуть, раскрывает замутненную суть. Поэтому молчание нельзя просто «устроить», запланировать его как одно из действий среди прочих. Не случайно сегодня все стремятся к упражнениям на погружение в себя, к духовности опустошения; в этом проявляется внутренняя потребность человека, которую, очевидно, не может достаточно хорошо удовлетворить литургия в ее нынешнем виде.

Чтобы молчание было плодотворным, оно не имеет права быть просто паузой между действиями в литургии; как уже говорилось, молчание внутренне должно быть настоящей составной частью ее служения. Как это сделать? В последнее время была попытка ввести два коротких перерыва на молчание в литургии, которые должны дать на это ответ. Сначала предлагается короткое молчание для размышления после проповеди, затем дается время для молчания после принятия святого Причастия как возможность углубиться в себя. Перерыв на молчание после проповеди оказался не очень удовлетворительным, он производит впечатление искусственного, по сути все только и думают, долго ли священнослужитель будет держать паузу. Сама проповедь часто оставляет по себе больше вопросов и противоречий, не став приглашением к встрече с Господом. Как правило, она должна бы заканчиваться приглашением к молитве, которая придавала бы смысл небольшой паузе. Но и тогда это будет пауза в литургии, и из нее не выйдет литургии молчания. Полезнее и больше отвечает сути дела тишина после принятия Причастия: это и в самом деле момент для внутренней беседы с Богом, Который даровал нам Себя, момент, необходимый для «коммуницирования»¹⁰³, для вступления в коммуникацию, без которой внешнее принятие таинства остается лишь обрядом и тем самым становится не плодотворным. К сожалению, и здесь часто возникают препятствия, которые могут помешать этому драгоценному мигу: причащение продолжается под беспокойное хождение туда и обратно; поскольку оно длится слишком долго по сравнению с остальной литургией, священнику

¹⁰³ В немецком языке глагол «kommunizieren» имеет также значение «причащаться». – *Прим. ред.*

хочется побыстрее продолжить литургию, чтобы не было пустого ожидания, не возникало внутреннего беспокойства, когда кое-кто уже соберется уходить. При любой возможности, конечно, следует использовать тишину при принятии Причастия и наставлять верующих на внутреннюю молитву. И наконец, кое-где приготовление Даров предлагается как время тишины. Весьма осмысленно и плодотворно это происходит там, где приготовление Даров понимают не только как необходимое внешнее действие, но и как важный внутренний процесс, когда видят, что настоящий дар «словесной жертвы» – это мы сами или должны ею стать через наше вхождение в акт самопожертвования Иисуса Христа Отцу, о чем речь шла в первой части. Тогда эта тишина не просто ожидание, пока делается что-то внешнее, но внешнему процессу соответствует процесс внутренний – приготовление нас самих; мы отправляемся в путь, встаем перед Господом, просим Его, чтобы Он приготовил нас к преображению. Общее молчание становится тогда общей молитвой, даже общим деланием; оно есть путь из места нашей повседневной жизни к Господу, к одновременности с Ним. Литургическое образование должно было бы видеть свою задачу в том, чтобы помочь этому внутреннему процессу, чтобы общность молчания стала истинным литургическим бытием и, таким образом, наполненным молчанием.

Сама структура литургии предусматривает дальнейшие моменты для молчания. Это в первую очередь тишина предложения при поднятии претворенных Даров. Она приглашает нас посмотреть на Христа, взглянуть из глубины души взглядом, в котором объединяются благодарность, и поклонение, и просьба о собственном преображении. Теперь в моде возражения против тишины претворения.

Демонстрация Даров, говорят нам, – это средневековое заблуждение, оно нарушает структуру евхаристической молитвы; это выражение ложного благочестия, истолкованного слишком грубо-материально; и оно противоречит внутреннему направлению Евхаристии: в этот момент якобы не следует поклоняться Христу, во всем каноне мы скорее обращаемся к Отцу, через Которого молимся ко Христу. Нет необходимости детально заниматься здесь этой критикой. Важнейший ответ дан тем, что было сказано во второй части о почитании святейшей Евхаристии и о внутренней правоте средневекового развития, раскрывшего то, что с самого начала существовало в вере Церкви. Это верно, что канон построен тринитарно и поэтому в целом движется в направлении «через Христа в Святом Духе к Отцу». Но тут литургия не имеет застывших, фиксированных положений. Сам реформированный в 1970 г. Миссал вкладывает в наши уста хвалу Господу: «Смерть Твою возвещаем, Господи, и воскресение Твое исповедуем, ожидая пришествия Твоего в славе». Этот момент должен глубоко потрясать тех, кто принимают участие в Евхаристии с верой и молитвой, ведь Господь нисходит и преображает хлеб и вино, так что они становятся теперь Его Телом и Кровью. И не может быть никак иначе, мы приветствуем Его, опускаясь на колени перед этим событием. Претворение – это миг великого «actio» Бога в мире ради нас. Оно заставляет взмыть ввысь наши взгляды и сердца. На мгновение мир замолкает, смолкает все, и в этом молчании есть прикосновение к Вечному: на одно биение сердца мы выходим из времени, вступая в совместное бытие с Богом.

Еще одно место для наполненной тишины, не прерывающей литургию, но являющейся ее составной частью, –

это неслышные молитвы¹⁰⁴ священников. Такие молитвы осуждаются с позиций социологически-акционистского понимания задачи священника в Евхаристии, их стараются по возможности опускать. Священник получает исключительно социальное и функциональное определение как «предстоятель» литургического торжества, которое понимают по аналогии с каким-нибудь собранием. Тогда он, разумеется, должен постоянно что-то делать ради собрания. Но задача священника в Евхаристии больше, чем председательство на собрании. Священник есть предстоятель во встрече с живым Богом и личность на пути к Нему. Неслышные молитвы побуждают священника сделать свое служение более личностным, чтобы он всем своим «Я» предался Господу. В то же время это особый способ идти навстречу Господу: как все остальные, очень лично и в то же время вместе со всеми. Количество этих молитв было значительно сокращено в ходе реформы литургии, но, слава Богу, они еще есть и должны быть. Во-первых, есть подготовительная молитва перед возвещением Евангелия. Она должна действительно читаться священником про себя и благоговейно, с сознанием ответственности за правильное провозвешение Евангелия; с сознанием того, что для этого нам необходимо очищение уст и сердца.

Если священник делает это, то он ведет и свою паству к пониманию достоинства и величия Евангелия и даст ей почувствовать огромное значение того, что слово Божие вступает в нашу среду; это создает атмосферу благоговейного внимания. И опять необходимо литургическое воспитание, чтобы познать смысл процесса, чтобы в этот

¹⁰⁴ В православном богослужении употребляется термин «тайные». – *Прим. ред.*

момент все вставляли не только телесно, но и поднимались внутренне и открывали слух сердца для Евангелия. Мы уже говорили о значении приготовления Даров, которое не вполне ясно в новой литургии. Причащению предшествуют две очень красивые и глубокие молитвы. Чтобы избежать слишком долгого молчания, теперь разрешено выбирать между ними. Когда-нибудь, возможно, снова найдется время на обе молитвы. Но даже и теперь, когда творится только одна, священник должен делать это, действительно собравшись в молчании, как личное приготовление к Господу, которое заставляет умолкнуть всех перед лицом святого присутствия, чтобы чин Причащения не вырождался только во внешние действия. Это тем более необходимо, что при нынешнем порядке община часто начинает вести себя очень беспокойно при произнесении Приветствия мира, так что среди этого беспокойства приглашение взглянуть на Агнца Божия может прозвучать совсем неподготовленно. Если в это мгновение тишины все действительно устремят взоры сердца на Агнца, это может стать временем благословенного молчания. И после принятия причастия предусмотрены две тихие благодарственные молитвы священника, которые могут и должны разделить верующие, каждый по-своему. В этом месте мне хотелось бы напомнить, что в старинных молитвенниках наряду с известной безвкусницей можно найти много драгоценного материала для молитвы, выросшего из глубокого внутреннего опыта, который даже и сегодня мог бы стать школой молитвы. Сегодня еще актуальнее звучат слова ап. Павла из Послания к Римлянам, что мы не знаем, о чем молиться (Рим 8. 26): мы так часто немеем пред лицом Бога. Да, Святой Дух учит нас молиться, дает нам слова, как говорит

ап. Павел, но Он пользуется также и посредничеством человека. Молитвы, возносимые из сердца верующего человека под водительством Святого Духа, – это для нас школа, предлагаемая Святым Духом, которая постепенно отверзает наши немые уста и помогает нам научиться молиться и наполнять тишину.

К неудовольствию некоторых литургистов, я как-то сказал в 1978 г., что весь евхаристический канон отнюдь не должен произноситься вслух. По здравом размышлении я бы действительно хотел повторить это здесь в надежде, что спустя двадцать лет этот тезис сможет встретить больше понимания. За это время немецкие литургисты, стремящиеся к реформе Миссала, сами заявили с полной определенностью, что именно высший момент евхаристической литургии стал самым основным ее критическим пунктом. С тех пор как началась реформа, в ответ на этот кризис поначалу принялись изобретать все новые евхаристические молитвы и таким образом все глубже погружались в банальность. Тем временем стало слишком очевидно, что умножение слов не помогает. Литургисты предлагают теперь решения, и в них содержится немало достойного для осмысления. Но насколько я вижу, они по-прежнему отрицают возможность того, что тишина, и именно тишина, может создать общину перед лицом Бога. Ведь не случайно в Иерусалиме уже очень рано часть канона стала произноситься тайно и на Западе тишина во время евхаристического канона – отчасти перекрываемая медитативным пением – стала нормой. Тот, кто отмечает все это как следствие недоразумений, относится к этому слишком легковесно. Нисколько не соответствует действительности, что условием участия всех в центральном акте Евхаристии является полное, непре-

рывное и громкое произнесение евхаристической молитвы. Мое предложение тогда было вот каким. С одной стороны, литургическое воспитание должно добиться, чтобы верующие были знакомы с сутью и основным направлением канона. С другой – первые слова отдельных молитв должны быть произнесены вслух, образуя как бы ключевые слова для собравшейся общины, чтобы потом тихая молитва каждого в отдельности могла подхватить эту интонацию и привести личное в общее, общее в личное. Кто однажды присутствовал при тихой молитве всей Церкви во время евхаристического канона, знает теперь, что представляет собой действительно наполненное молчание, которое в то же время есть громкое и проникновенное зывание к Богу, одухотворенная молитва. Здесь действительно все вместе молитвенно участвуют в евхаристическом каноне, хотя остается и особая задача священнического служения.

Здесь все объединены, охвачены Христом, введены Святым Духом перед лицом Отца в общую молитву, которая есть истинная жертва – любовь, примиряющая и объединяющая Бога и мир.

6. Литургическое облачение

Литургическое облачение, которое носит священник при совершении святой Евхаристии, в первую очередь должно показывать, что он присутствует здесь не как частное лицо или как тот или иной человек, но стоит на месте Другого – Христа. Его частная, индивидуальная сторона должна исчезнуть, уступив место Христу. «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20) – эти слова, которые

ми ап. Павел из очень личного христианского опыта выражает новизну крещеного человека, имеют особое значение для служащего литургию священника. Важен не он, а Христос. Не себя передает он людям, а Его. Он делает себя инструментом Христа, действует не от себя, а как посланник, даже как присутствие Другого – «*in persona Christi*»¹⁰⁵, как выражается литургическая традиция. Литургическое одевание непосредственно напоминает нам о текстах, в которых ап. Павел говорит об облачении во Христа: все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись, говорит он в Послании к Галатам (3. 27). В Послании к Римлянам этот образ связан с противопоставлением двух способов жизни. Тем, кто тратит свою жизнь в неумеренной еде и питье, в разврате и излишествах, ап. Павел показывает христианский путь: не делайте этого, «но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим 13. 14). В Посланиях к Ефессянам и Колоссянам та же мысль формулируется еще более основательно с учетом антропологии нового человека: «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24). Облекитесь в нового человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3. 10–11). Считается, что этот образ облачения во Христа возник, возможно, по аналогии с надеванием культовых масок соответствующего божества при посвящении в культовые мистерии. У ап. Павла речь уже идет не о маске и обряде, но о процессе преобразования, который нацелен на обновление человека изнутри, на истинное уподобление Богу и через это также на единение всех

¹⁰⁵ Лат.: от лица/в лице Христа. – *Прим. ред.*

людей, на преодоление преград, которые выросли из грехопадения человека и продолжают расти снова и снова. Поэтому образ облачения во Христа – динамичный образ, созданный ради преображения людей и мира, ради нового человечества. Обо всем этом, о становлении Христом и о новой общности, которая должна из этого вырасти, напоминает литургическое облачение. Оно требует от священника, чтобы он отдался динамике раз-воплощения собственной личности, замкнутой в капсулу, и нового становления исходя из Христа и движения по пути ко Христу. Оно напоминает участникам литургии о новом пути, который начался с крещения, продолжается в Евхаристии и движется к новому миру, который должен проявляться уже в нашей повседневной жизни, исходя из таинства.

Эсхатологическую направленность, заключенную в этом образе облачения, ап. Павел разработал еще дальше в двух Посланиях Коринфянам. В Первом послании он говорит: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15. 53). Апостол позволяет нам еще глубже заглянуть в его борение и надежды в пятой главе Второго послания к Коринфянам. Ап. Павел обозначает тело этого земного времени как «хижину», которая будет разрушена, и предвосхищает нерукотворный вечный дом на небесах. Он боится, что хижина обрушится, боится «наготы», в которой он тогда очутится. Надежда его на то, что он будет не раздет, а сможет «облечься в небесное наше жилище» – в окончательное тело как в новую одежду. Апостолу не хочется снимать свое тело, быть бестелесным. Он не желает бегства души из «темницы тела», как это видится пифагорейской традиции, усвоенной Платоном. Он хочет не бегства, а преображения. Он надеется на воскресение.

Так богословие одевания становится богословием тела. Тело больше чем внешнее одевание человека – оно относится к самому существованию человека, его самому существенному. И тем не менее это тело распадается, это всего лишь хижина. Оно временно. Но оно в то же время – предварение окончательного тела, окончательного целостного образа человеческого бытия. Литургическая одежда несет в себе и это послание. Она облачение, а не «разоблачение», и литургия ведет нас по пути этого облачения, по пути спасения тела в воскресшем теле Иисуса Христа, Который есть новый дом небесный, «нерукотворный, вечный» (2 Кор 5. 1). Тело Христово, которое мы принимаем в Евхаристии, к которому мы присоединяемся на Евхаристии, («одно тело с Ним»; ср.: 1 Кор 6. 12–20), спасает нас от разоблачения – от «наготы», в которой мы не можем стоять перед Богом. Помня об этом представлении ап. Павла, я очень любил старинную формулу причащения на Евхаристии: «Да сохранит Тело Христово твою душу для жизни вечной». Это слово превращает учение из 2 Кор 5. 1–10 в молитву. Одинокaя душа была бы грустным обломком. Но еще до всеобщего воскресения она вступает в Тело Христово, которое становится словно бы нашим телом, как и мы должны быть Его телом. Тело (Христа) спасает душу для жизни вечной – бессмысленный парадокс для греческого мышления, но исходя из воскресшего Христа – живая надежда. Литургическая одежда указывает больше чем на значение внешних одеяний – это предварение нашего нового одевания, восставшего тела Иисуса Христа, того нового, что ожидает нас после обрушения «хижины» и даст нам «пристанище» (ср.: Ин 14. 2: «В доме Отца Моего обителей много»; слово, которое использовано здесь для «оби-

телей», вообще-то означает «место, где можно остаться», именно чтобы указать на окончательность, на право остаться).

Святые отцы при мысли о богословии одеяния всегда припоминали еще два текста, поэтому мы для лучшего понимания литургического одеяния тоже привлечем их в наше рассуждение. Во-первых, это притча о блудном сыне, где отец, обняв возвратившегося домой сына, дает указание: «принесите лучшую одежду» (Лк 15. 22). В греческом тексте стоит: «первое» одеяние, и так это читали и слышали св. отцы. Первое одеяние – это для них одеяние, в котором был создан Адам и которое он потерял, посягая на богоравность. Все одеяния, которые с тех пор носит человек, лишь жалкая замена тому внутреннему свету Божию, идущему изнутри, который и был его истинным «одеянием». Так что св. отцы слышали в истории о блудном сыне и его возвращении еще и историю о падении Адама, о падении человека (ср.: Исх 2. 7) и понимали притчу Иисуса в то же время как весть о возвращении и примирении человека как такового: тот, кто вернулся с верой, получает обратно свое «первое» одеяние, снова одевается в милость и любовь Бога, они и есть его истинная красота. Белые одежды, которые давались после крещения, должны были обозначать эту великую историческую взаимосвязь и одновременно указывали на белое одеяние вечности, о котором говорится в Апокалипсисе (19. 8), – выражение чистоты и красоты воскресших. Огромный охват – от сотворения мира и падения Адама и вплоть до белых одежд вечности – содержится в символизме литургического одеяния, и опора всей этой дуги – христологическая сердцевина: облекитесь во Христа – станьте уже сейчас едины с Ним, уже сейчас членами Его Тела.

7. Материя

Католическая литургия есть литургия воплотившегося Слова – воплотившегося в устремлении к Воскресению. И это космическая литургия, мы это уже видели. Очевидно, что в ней важную роль играют не только человеческое тело и знаки космоса, но к ней относится и материя этого мира. Материя входит в литургию в двоякой форме: с одной стороны, в форме многообразных символов – святой огонь пасхальной ночи, свеча и опять-таки пламя, которое горит на ней, разная литургическая утварь, колокол, на престольный покров¹⁰⁶ и проч. В XX в. Романо Гвардини заново открыл для нашего понимания этот мир символов в своей небольшой книжке «О святых знаках»¹⁰⁷; епископ Капеллари из Клагенфурта¹⁰⁸ недавно подарил нам новую книгу со многими иллюстрациями, в которой продолжают, развиваются и актуализируются наблюдения Гвардини.

Так что здесь уже нет необходимости вести об этом речь.

С другой стороны, еще более важный способ, которым материя этого мира входит в литургию, мы находим в святых таинствах, священнодействиях, восходящих к самому Христу, в подлинном смысле составляющих суть христианской литургии, – именно потому, что они не изобретены человеком, а в основе своей заданы самим Господом. Три из семи таинств непосредственно относятся к человеку как личности в совершенно определенные, принципи-

¹⁰⁶ В православной литургической традиции для ризы, в которую облечен алтарный престол, используется термин «индития» (греч. одение). – *Прим. ред.*

¹⁰⁷ *Guardini R. Von heiligen Zeichen. Würzburg, 1922. – Прим. ред.*

¹⁰⁸ См. в указателе литературы. – *Прим. ред.*

ально важные узловые моменты его жизни и потому им не требуется никакая «материя», кроме как сам человек в ситуации, на которую направлено таинство. Во-первых, это Покаяние, когда мы как грешники просим о слове прощения и обновления; далее, Священство, при котором Господь через возложение руки епископа дарует миссию и полномочия, переданные от служения апостолов; это также Брак, в котором два человека дарят себя друг другу, чтобы прожить друг с другом всю жизнь и тем самым стать реальным, пережитым и актуальным подобием союза Христа и Церкви (ср.: Еф 5. 27–32).

Но есть еще четыре таинства – Крещение, Конфирмация, Евхаристия и Помазание больных¹⁰⁹, в которых материальные вещи становятся носителями божественного действия, совершаемого над нами. В этой небольшой книге речь не идет о том, чтобы разработать богословие таинств. Я лишь хочу указать на те элементы, которые вступают здесь в литургию как посредники божественного деяния. Ведь эти элементы, избранные Господом, говорят о многом; следует глубоко поразмыслить о них как таковых, чтобы лучше понять литургию. Это – вода, (оливковое) масло, (пшеничный) хлеб и вино. Напомним здесь в скобках о том, что из четырех элементов-стихий античного мира – воды, воздуха, огня и земли – первые три являются символами Святого Духа, в то время как земля означает человека, который из земли пришел и в землю уйдет: огонь и дыхание воздуха многообразно присутствуют в символизме литургии, но лишь вода, которая, с одной стороны, спускается сверху, а с другой – все же относится к самой земле, как первоэлемент жизни,

¹⁰⁹ Соответствует таинству Елеосвящения в Православии. – *Прим. ред.*

стала в собственном смысле сакраментальной материей. Церковное Предание видит в воде двойную символику: соленая вода моря – это символ смерти, угроза и опасность; она напоминает о Чермном море, ставшем гибелью для египтян и из которого были спасены израильтяне. Крещение – это своего рода переход через Чермное море. В нем присутствует момент смерти. Это не просто купание и не омовение, оно глубоко затрагивает основу существования вплоть до самой смерти. Оно крестное единство с Христом: именно об этом стремится сказать образ Чермного моря, который есть образ смерти и воскресения (ср.: Рим 6. 1–11). И наоборот, вода, льющаяся из источника, – это выражение для источника всей жизни, символ жизни как таковой. Поэтому в древней Церкви предписывалось совершать крещение «живой водой», водой из источника, так чтобы оно ощущалось как начало новой жизни. При этом св. отцы всегда улавливали здесь незримую связь с заключением истории о Страстях, как она рассказана у ап. Иоанна: из пронзенного бока Иисуса вытекают кровь и вода; Крещение и Евхаристия соответствуют пронзенному сердцу Иисуса. Он стал живым Источником, Который делает живыми нас самих (Ин 19. 34–37; 1 Ин 5. 6). На праздник Кущей¹¹⁰ Иисус предсказал, что из того, кто придет к Нему и будет пить, тоже потекут реки воды живой; «сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин 7. 38). Принимающий Крещение сам становится источником. Когда мы думаем о великих святых прошлого, от которых действительно исходили потоки веры, надежды, любви, мы

¹¹⁰ Ветхозаветный праздник, связанный с воспоминанием странствования Израиля по пустыне и с окончанием осенней уборки урожая (см.: Втор 16. 13–15; Лев 23. 34, 39–43). – *Прим. ред.*

понимаем эти слова и понимаем тогда нечто в динамике Крещения, в том обетовании и задаче, которая заключена в нем.

Если мы посмотрим на три дальнейших элемента таинств Церкви – оливковое масло, пшеничный хлеб, вино, то в глаза бросается характерное отличие от дара воды. Если вода представляет собой общий элемент для всей земли и таким образом способна быть входом в общение с Христом повсюду, то остальные три представляют собой типичные дары средиземноморского пространства. С этой триадой мы напрямую встречаемся в великолепном Псалме 103, где молящийся благодарит Бога за то, что Тот дает человеку хлеб от земли «и вино, которое веселит сердце человека, и елей, от которого блистает лице его, и хлеб, который укрепляет сердце человека» (ст. 14–15). Три эти элемента средиземноморской жизни являются выражением благодати творения, через которую мы принимаем благодать Самого Творца. И вот они становятся даром еще более высокой благодати: той благодати, которая заставляет по-новому засиять наше лицо в сходстве с «Помазанником» Божиим, Его возлюбленным Сыном Иисусом Христом; той благодати, которая претворяет хлеб и вино земли в Тело и Кровь Спасителя, так что через вочеловечившегося Сына мы вступаем в общение с Самим триединым Богом.

В этом месте в наши дни возникает возражение, что эти дары будто бы обладают символической силой только на средиземноморской территории; поэтому в климатических зонах с другой растительностью они якобы должны быть заменены на соответствующие им там элементы. Это тот же самый вопрос, с которым мы столкнулись, когда говорили о перемене космических символов годового круга праздников в Южном полушарии. И снова верно,

что во взаимодействии культуры и истории приоритет принадлежит истории. В истории Бог действовал непосредственно и через нее придал дарам земли их значение; элементы становятся таинствами благодаря связанности с уникальной историей Бога с людьми в Иисусе Христе. Воплощение – повторим еще раз – означает не некую произвольность, но совсем наоборот: оно связывает нас с историей, извне кажущейся случайной, которая, однако, есть задуманная Богом форма истории и надежный след для нас, запечатленный им на земле; ручательство, что мы не выдумываем что-то сами, но что Он действительно прикасается к нам и мы приходим в соприкосновение с Ним. Именно через особость уникального, «здесь» и «тогда», мы выходим из необязательности мифического «всегда и никогда». С этим особым лицом, с этим особым человеческим обликом приходит к нам Христос, и именно так делает Он нас братьями и сестрами, невзирая ни на какие границы. Именно так мы узнаем: Это Господь (Ин 21. 7).

V. УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

Общие труды по теме литургии

Aimé Georges Martimort (Hg.), L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie. Edition nouvelle, 4 Bde., Paris: Desclée 1983–1984.

Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur / Balthasar Fischer / Angelus Albert Häussling / Bruno Kleinbeyer (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Regensburg: Pustet 1984 ff.

Michael Kunzler, Die Liturgie der Kirche (= Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. X), Paderborn: Bonifatius 1995 (рус. пер.: *Кунцлер М.*, Литургия Церкви. I–III части / Пер.: Е.М. Верещагин. М.: Христианская Россия, 2001–2003).

Idem, Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn: Bonifatius 1993.

Bernhard Lang, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München: C. H. Beck 1998.

Adolf Adam / Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1980; 1999.

Domenico Sartore / Achille Maria Triacca (Hg.), Nuovo Dizionario di Liturgia, Milano: Edizioni Paoline 1983.

Jean Corbon, Liturgie de Source, Paris: Editions du Cerf 1980 (нем. пер.: Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981).

Joseph Ratzinger, Das Fest des Glaubens, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981.

Idem, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1995.

Aidan Nichols, Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form, San Francisco: Ignatius Press 1996.

Принципиально важно изложение богословия литургии в Катехизисе Католической Церкви (ККЦ), 1077–1112.

К главе I.1

К теме игры особенно важно указать на книгу *Johan Huizinga*, Homo ludens. Proeve eener bealing van het spel-element der cultuur, Haarlem: Tjeenk Willink 1938 (нем. пер.: Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, Amsterdam: Pantheon 1939; рус. пер.: Хейзинга Й. М., Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер.: Д. В. Сильвестров. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992), а также на драгоценную, полностью основанную на творениях св. отцов книжечку: *Hugo Rahner*, Der spielende Mensch, Einsiedeln: Johannes Verlag 1952 (рус. пер.: Ранер Х., Играющий человек / Пер.: А. В. Лукьянов. М.: Издательство ББИ, 2010).

Романо Гвардини в своей книге «О духе литургии» выводил особую сущность литургии исходя в значительной мере из понятия игры, но начиная с 4-го и 5-го издания (Vom Geist der Liturgie. Freiburg: Herder 1920) в эту небольшую книжку была введена глава «О серьезности литургии», четко ограничивающая мысль об игре.

К главе I.2

К схеме exitus–reditus позволено будет указать на книгу *Joseph Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des heiligen Bona-

ventura, München / Zürich: Schnell & Steiner 1959 (St. Ottilien: EOS 1992²).

Max Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München: Kösel 1964.

Jean-Pierre Torrell, Initiation à St. Thomas d'Aquin, Fribourg 1993 (нем. пер.: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1995).

К главе I.3

Изложенное здесь видение пути от Ветхого к Новому Завету и сущности литургии в целом выросло в результате моих многолетних занятий Свящ. Писанием и литургией. Предварительные наброски с соответствующими ссылками на литературу можно найти в двух вышеуказанных работах, «Das Fest des Glaubens» и «Ein neues Lied für den Herrn» вместе со статьей, переведенной на многие языки: Eucharistie und Mission // Forum katholische Theologie, 14 (1998), 81–98.

К главе II.1

К «Церкви между Заветами» я укажу на: *Joseph Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien: EOS 1992²), 304–308.

К «Semel quia Semper»: *Bernhard von Clairvaux*, Sermo 5 // Gerhard B. Winkler (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, Bd. IX, Innsbruck: Tyrolia 1999, 217–229, 219.

К главе II.2

Мое изложение в значительной мере ориентировано на книгу: *Louis Bouyer*, Architecture et liturgie, Paris: Cerf

1991 (нем. пер.: Liturgie und Architektur, Einsiedeln: Johannes Verlag 1993). Указанные в скобках номера страниц относятся к немецкому изданию.

Из богатейшей литературы по этой теме я хотел бы указать лишь на работу: *Edward Robert Norman*, *The House of God. Church Architecture, Style and History*, London: Thames and Hudson 1990 (нем. пер.: *Das Haus Gottes. Die Geschichte der christlichen Kirchen*, Stuttgart: Kohlhammer 1990).

Lloyd Michael White, *Building God's House in the Roman World*, Baltimore / London: Johns Hopkins University Press 1990.

К главе II.3

Еще раз отсылаю здесь к Буйе и к «*Das Fest des Glaubens*». Там же дальнейшая литература.

К главе II.4

Относительно веры в реальное присутствие и ее развития в богословии укажу на:

Johannes Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. II 1, Herder: Freiburg 1961.

Idem, *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (= HDG, Bd. IV 4a, hg. v. Schmaus / Grillmeier / Scheffczyk / Seybold), Freiburg / Basel / Wien: Herder 1979.

Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge*, Paris: Aubier 1949² (нем. пер.: *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1969).

Alexander Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München: Kösel 1973.

José Antonio Sayes, *La presencia real de Cristo en la Eucaristia* (= BAC, 386), Madrid: la Editorial Catolica 1976.

К главе II.5

Как обычно следует обратиться к вышеназванным справочникам по литургике; к воскресению – моя книга «Ein neues Lied für den Herrn»; далее назову: *Gerhard Voss*, Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum, I und II, особенно II // KNA, Ökumenische Informationen. N 24, 9. Juni 1998, 5–10.

Giorgio Fedalto, Quando festeggiare il 2000? Problemi di cronologia cristiana, Milano: Edizioni San Paolo 1998.

Eduard Weigl, Die Oratio «Gratiam tuam, quaesumus, Domine». Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie // Josef Oswald / Anton Mayer / Joseph Blinzler (Hg.), Passauer Studien. Festschrift für Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Passau 1953, 57–73.

Herbert Schade, Lamm Gottes und Zeichen des Widders. Zur kosmologisch-psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des «Lammes Gottes», hg. von Viktor H. Elbern, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998.

Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Darmstadt 1957 (Herder Basel 1989³; Herder Freiburg 1993). Цитаты из св. отцов взяты из этой книги.

К главе III.1

Paul Evdokimov, L'art de l'icône. La théologie de la beauté, Paris: Desclée 1970. Станицы в скобках указаны по этому изданию. (Рус. пер.: *Евдокимов П. Н.* Искусство иконы: Богословие красоты. Клин, 2005).

Konrad Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien / Köln / Graz: Böhlau 1981.

Frederik van der Meer, Die Ursprünge christlicher Kunst, Freiburg / Basel / Wien: Herder 1982.

Autori vari, Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio, Milano: Edizioni San Paolo 1993.

К главе III.2

Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik, 2 Bde, Kassel [u.a.]: Bärenreiter 1972–1976.

Eckhard Jaschinski, Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum concilium» (1963) und bis zur Instruktion «Musicam sacram» (1967) (= Studien zur Pastoralliturgie 8), Regensburg: Pustet 1990.

Gianfranco Ravasi, Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia, Casale Monferrato: Piemme 1990.

Bruno Forte, La porta della bellezza. Per un'estetica teologica, Brescia: Morcelliana 1999, особенно страницы 85–108. Позволю себе особо указать на соответствующие части моих работ в «Das Fest des Glaubens» и «Ein neues Lied für den Herrn».

К главе IV.1

Хороший обзор восточных обрядов дает: *Nicola Bux*, Il quinto sigillo. L'unità dei cristiani verso il terzo millennio, Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana 1997.

Prasanna Vazheparampil, The Making and Unmaking of Tradition. Towards a Theology of the Liturgical Renewal in the Syro-Malabar Church, Rome: Mar Thoma Yogam 1998, в особенности диаграмма обрядов, 57.

Для знакомства с обширным миром не византийских восточных обрядов важен большой труд: *Mahmoud Zibawi*, Orienti cristiani. Senso e storia di un'arte tra Bisanzio e l'Islam, Mailand: Jaca Book 1995 (нем. пер.: Die christliche Kunst des Orients, Solothurn [u.a.]: Benziger 1995).

Я хотел бы указать и на: *Andreas Heinz, Hans-Jürgen Feulner, Karl-Heinrich Bieritz, Teresa Berger*, «Liturgie» // LThK³, VI, 972–987.

К главе IV.2

Paul Josef Cordes, Actiosa participatio – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften, Paderborn: Bonifatius 1995.

Erich Dinkler, Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, Tübingen: J. C. B. Mohr 1967, в особенности 1–76.

Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (см. выше с. 231).

Полезный синтез святоотеческих свидетельств предлагает работа: *Vinzenz Pfnür*, Das Kreuz. Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens // Maria Barbara von Stritzky / Christian Uhrig (Hg.), Garten des Lebens. Festschrift für Winfrid Cramer, Altenberge: Oros 1999, 203–222.

Раздел о коленопреклонении в значительной мере описывается на: *Michel Sinoir*, La prière à genoux dans l'Écriture Sainte, Paris: Tequi o.J. 1997.

Многочисленные данные к отдельным разделам этой главы есть в упоминаемой выше книге (с. 232): Arte e liturgia, особенно 139–209.

Egon Kapellari, Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag, Graz / Wien / Köln: Styria 1997.

ЧАСТЬ В
TYPOS – MYSTERIUM –
SACRAMENTUM

I. САКРАМЕНТАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

1. Предварительные рассуждения: кризис идеи таинства в современном сознании

Человеку, решившемуся в нынешней духовной ситуации заняться поиском сакраментальной основы христианского существования, придется сразу же столкнуться со странным парадоксом современной духовной жизни. С одной стороны, наш век называли веком Церкви; но его вполне можно было бы назвать и веком Литургического или сакраментального движения, потому что открытие Церкви, которое пришлось на время между двумя мировыми войнами, основано на том, что заново были открыты духовное богатство старинной христианской литургии и принцип сакраментальности. Самая, возможно, плодотворная богословская идея нашего века, мистериальное богословие Одо Казеля¹, относится к сфере сакраментологии, и без преувеличения можно было бы сказать, что

¹ Немецкий литургист, насельник бенедиктинского монастыря Мария-Лаах, один из главных представителей Литургического движения (1886–1948). В своих богословских построениях опирался на изучение античных мистерий и богословия таинств у восточных отцов Церкви. – *Прим. ред.*

с конца эпохи св. отцов богословие таинств не знало такого расцвета, какой был уготован ему в связи с идеями Казеля которые в свою очередь, не могут быть поняты без учета Литургического движения и открытого им древнехристианского богослужения.

Но все это только одна сторона дела. Ведь одновременно с этим наш век Литургического движения и обновления богословия таинств переживает и кризис сакрального, отчуждение от реальности таинства с такой жесткостью и остротой, каких скорее всего никогда еще не бывало в среде христианства. В такое время, когда привычно видеть в материи вещей всего лишь материал для человеческой работы, когда, кратко говоря, мир рассматривается как материя и материя как материал, прежде всего не остается пространства для той символической транспарентности действительности, сквозь которую видно вечное, на которой покоится принцип сакраментального. Несколько упрощая и огрубляя, можно было бы сказать, что идея таинств предполагает символическое понимание мира, но современное его понимание функционально: оно видит вещи лишь как вещи, как функцию человеческого труда и достижения, и при такой отправной точке уже невозможно понять, как это из некой «вещи» получается «таинство». Выразимся еще более практично: современный человек вполне искренне интересуется вопросом о Боге, его занимает и вопрос об Иисусе; но таинства для него – это что-то слишком церковное, слишком связанное с ушедшей в прошлое ступенью веры, чтобы считать нужным вообще заводить об этом разговор. Слышанное ли дело – представлять, что пролив на человека немного воды, можно решительно изменить все его существование? Или возложение рук епископом, которое мы называем Кон-

фирмацией?² Или помазание небольшим количеством освященного масла, которое преподается Церковью больному как последнее напутствие³? Уже даже священники начинают время от времени спрашивать, является ли возложение рук епископа, которое называется рукоположением во пресвитера, действительно неотменяемым обязательством на всю жизнь до последнего часа и не переоценено ли здесь значение обряда, которому в конце концов невозможно подчинить свое ежедневно меняющееся существование с его постоянно открытым будущим, с его неотвратимостью и напором все новых и новых обстоятельств. Представление о неизгладимой печати, которую такие таинства накладывают на душу⁴, кажется нашему современнику весьма странной мистической философией: человеческое существование для него остается постоянно открытой величиной, оно продолжается благодаря принятию решений и не может быть запечатано навечно с помощью одного обряда. Похожие идеи возникают, конечно, при сакраментальном понимании брака как таинства, Евхаристия тоже не составляет исключения. Понятие субстанции, с которой теснейшим образом кажется связанной идея предложения, представляется полностью утратившим свое содержание.

² Лат.: утверждение, укрепление – название таинства Миропомазания в Католической Церкви. В отличие от православной традиции совершается епископом, как правило, значительно позже таинства Крещения. – *Прим. ред.*

³ Имеется в виду таинство Помазания больных, соответствующее таинству Елеосвящения в Православии. Вплоть до Второго Ватиканского Собора преподавалось только на смертном одре и называлось последним помазанием (*unctio extrema*). – *Прим. ред.*

⁴ В соответствии с латинской сакраментологией «неизгладимую печать» (*character indelebilis*) душе сообщают таинства Крещения, Конфирмации и Священства. – *Прим. ред.*

К тому же хлеб с точки зрения химии и физики представляет собой смесь гетерогенных материалов, состоящую из бесчисленного количества атомов, со своей стороны распадающихся на множество элементарных частиц, для которых уже нельзя доказать существование прочной субстанциональной составляющей с учетом взаимодействия их корпускулярного и волнового строения. При чем тут тогда «преложение»? Как и где должны присутствовать здесь Плоть и Кровь Христа? И что следует понимать под тем, что человек ест и пьет Плоть и Кровь Христа? Разве здесь не всплывает мифологическая идея, что на человека можно духовно повлиять с помощью земной пищи, т. е. магическо-мистическое представление, идущее совершенно вразрез с нашими физиологическими и психологическими знаниями? И все неизбежно складывается в вопрос о смысле христианского богослужения в целом. Собственно, зачем мне идти в храм, чтобы встретиться с Христом? Разве Бог привязан к одному обряду и к одному месту? Разве может быть духовное передано материально с помощью обрядов или же быть связано с ними? Кто хочет жить и живет на таком уровне, тот пусть так и делает, возможно это ему даже необходимо, скажет современный человек, который знает, что он-то находится на самой вершине развитого сознания и вполне отдает себе отчет, что и сегодня еще есть люди средневекового, или античного, или даже первобытного уровня сознания. Но сам он не позволит привязать себя к таким ступеням развития, которые являются, по его убеждению, пережитками прошлого и в будущем будут постепенно преодолены, даже если будущее никогда не сможет полностью устранить подземного течения примитивизма, так что человечество практически всегда будет сосуществованием различных уровней сознания.

Что мы можем тут сказать? Разве дальнейшее существование таинств в наше время всего лишь уступка прошлому, непреодолимому примитивизму какой-то части человечества? Может, это эстетическое украшение в духе ушедшего в прошлое мира, с которым мирится и современный человек с его критическим сознанием, или же это и по сей день непреходящая потребность и основополагающая реальность нашего существования? Литургическое обновление, которое не задает себе подобных вопросов, неизбежно останется поверхностным и вряд ли избежит опасности стать всего лишь эстетическим феноменом. Чтобы приблизиться к ответу на вопрос о соотношении таинства и христианского существования, следовало бы задать два вопроса, содержащихся в двух субъектах этой темы: что такое таинство? И что такое человеческое существование? Оба вопроса связаны между собой так тесно, что достаточно будет проанализировать вопрос о таинстве, чтобы слышать в нем одновременно и вопрос о существовании человека и так ответить на оба вопроса.

2. Сакраментальная идея в человеческой истории

Что такое таинство? Радиус у этого вопроса большой; охват его меняется в зависимости от того, как вопрос задан – с религиозно-исторической или с богословской точки зрения, и внутри богословия есть разница в историческом и догматическом подходах, поскольку в разные периоды христианской истории слово «таинство» имело разные значения. Попытаемся спокойно обдумать все три аспекта вопроса, потому что все они в некотором смысле относятся к таинству, и ответ будет тем подробнее, чем менее

специально подойдем мы к постановке вопроса. Что касается истории человечества в целом, то можно установить, что в ней есть нечто вроде пра-тайнств, которые со своего рода внутренней необходимостью появляются там, где люди живут вместе, и которые в несколько измененном виде простираются даже вплоть до несакраментального, технического мира. Их можно было бы назвать тайнствами творения, которые возникают в узловые моменты человеческого существования и весьма помогают распознать как образ человеческой сущности, так и вид его связи с Богом. Эти узловые моменты – рождение и смерть, трапеза и общение полов. Как видим, речь идет не о духовной стороне жизни человека, а о реальностях, вытекающих из его биологической природы, касающихся его биологического бытия, постоянно осуществляющего и обновляющего себя в приеме пищи и общении полов, однако в рождении и смерти сталкивающегося с таинственной границей, прикасаясь к тому, чем оно распорядиться не может, к чему-то большему и иному, из чего оно непрерывно возникает, но что в то же время постоянно угрожает снова поглотить его. Эти биологические данности, являющиеся обычной актуализацией потока жизни, в котором участвует человек, приобретают новое измерение в человеке как существе, преодолевающем биологическую сторону жизни, они становятся, говоря словами Шопенгауэра, трещинами, сквозь которые в равномерность повседневной человеческой жизни заглядывает вечное. Именно потому, что эти процессы биологичны и недуховны, человек узнаёт через них, что его одолевает сила, которую он не может ни призвать, ни покорить, которая опережает его решения и уже подхватила его и несет. Тем самым намечен дальнейший шаг: биологическое получает в человеке как духовно существующем

создании новое значение и новую глубину. Еда у человека не то же, что поглощение пищи у животных: еда приобретает характерный человеческий облик, когда становится трапезой. Трапеза же означает, что человек понимает драгоценность тех вещей, через которые попадает к нему дар плодородной силы земли, и в то же время трапеза означает, что через приятие даров земли познается сосуществование с другими людьми. Трапеза создает сообщество, еда только тогда в полной мере еда, когда принимается вместе с другими людьми, а совместность достигает своей полноты в общности питания, которая объединяет всех в общности принятия даров этой земли. Так трапеза становится очень глубоко идущим толкованием человеческого бытия, существования человека, в связи с чем мы одновременно хотели бы обратиться к вопросу о таинствах. В трапезе человек узнает, что основание его существования не в его руках, но он живет принимая. Он осознает себя как одариваемого, живущего за счет незаслуженного дара плодородия, который словно бы всегда ждал его. И больше того: он узнает, что его существование коренится в сосуществовании с миром, в поток жизни которого он погрузился, и что оно укоренено в сосуществовании с людьми, без чего его человечность потеряла бы почву под ногами. Человек не сам создает себе основание, его обосновывает двойное «вместе»: бытие вместе с вещами, бытие вместе с людьми; человек бывает, так сказать, только во множественном числе. В этих двух «вместе» прячется еще и третье, не менее фундаментальное: человеческий дух существует только вместе с телом, как, впрочем, человеческое тело, биологическое бытие, держится только с опорой на бытие духовное. Сосуществование духа и тела включает, однако, погруженность в единство космического потока жизни и так выра-

жает основательное взаимопроникновение всех существ, которые зовутся людьми: это исходный пункт того глубочайшего сообщества, которое намечено в Библии, когда она называет все человечество единым Адамом. Правда, в общебиологической связанности людей друг с другом, обусловленной общей биологической основой, заключена и причина их глубокого разделения, которая в конечном счете не дает им стать духом в духе и достичь полного единства. Нам придется еще задуматься над этим. Феномен трапезы привел нас неожиданно к попытке в первом приближении ответить на вопрос: «Что такое человек?» Однако мы поднимали его, собственно говоря, чтобы взглянуть на одно из древнейших таинств в истории религии. Но обе эти вещи именно переходят одна в другую, и толкование человеческого бытия, которое с необходимостью само выявилося здесь для нас, есть именно то толкование, на котором основана идея таинства. Так, предварительно мы можем сказать теперь, что, когда еда приняла вид трапезы, одновременно произошло первоначальное формирование сакраментального. Принятие пищи, ставшее трапезой, уже несет в себе черты сакраментального. Человек, принимающий пищу во время трапезы одухотворенно, а не просто совершая чуждый духу биологический акт, т. е. человек, для которого человеческое неделимо и поэтому даже биологическое человечно, такой человек познаёт в трапезе то проникновение биоса и духовного, в котором состоит его сокровенная сущность. Он узнает, что вещи больше чем вещи, что они суть знаки, значение которых простирается дальше их непосредственной чувственной власти. И если он ощущает в трапезе основание своего существования, то знает, что вещи дают ему больше, чем содержат в себе и чем являются.

Но так трапеза становится для него зна́ком божественного и вечного, которое поддерживает его самого, все вещи и всех людей и является подлинным основанием его бытия. Но в то же время он знает, что ему, тому, кто является духом только в теле и телом только в духе, это божественное может встретиться не иначе как в том пространстве, в котором он обладает своим человеческим бытием: посредством других человеческих существ и через телесность, без чего он перестал бы быть человеком. Таинство в его общеисторической религиозной форме поначалу просто выражает человеческим способом опыт встречи человека с Богом: в знаках человеческого сосуществования, разделяемого с другими людьми, и в преображении чисто биологического в человеческое, которое в религиозном акте претерпевает превращение в третье измерение – достоверность божественного в человеческом.

Несложно было бы уже в этом месте нашего рассуждения сформулировать ответ на кризис сакраментального мышления, с которого мы начали, и вскрыть антропологическое упрощение, на котором основан кризис. Но будет, наверное, правильнее отложить пока эту мысль и продолжить рассматривать понятие таинства, как и было нами намечено. В том положении дел, с которым мы сталкивались до сих пор, есть нечто странное, обнаруживаемое при внимательном рассмотрении: сакраментальные пра-формы в человеческой истории связаны не со специфическими духовными и религиозными процессами, а с толщей биологического, составляющего часть человеческого бытия, открывающего взгляд на духовное и вечное. Затем специфически человеческая духовная сфера тоже образует в ходе истории собственные узловые моменты сакраментального, из которых особо выделяются два. Первый вырастает из исконного

человеческого чувства вины. Человек, творящий свое существование не сам, но живущий тем, что его одаривают, одновременно осознает свою принадлежность к заранее заданной форме, несоответствие которой делает его виноватым. Отсюда с древнейших времен человеческой истории существует нечто вроде таинства Покаяния, и св. Бонавентура, великий средневековый богослов-францисканец, не так уж не прав, считая, что два таинства были установлены уже в начале истории и существуют столько же, сколько сам человек: таинство Брака и таинство Покаяния.

В народных религиях все это выродилось в самые удивительные внешние проявления: культ омовения, способы очищения переносом вины на животных или рабов, – но за всеми этими отчасти отталкивающими, отчасти глупыми обрядами можно расслышать все же нечто вроде невнятного признания, что человек, склоняясь перед правдой своей вины, ощущает близость своего Бога, и когда делается попытка очистить духовное телесными средствами, сколь бы абсурдными они ни казались, в этих обрядах все же содержится побуждающий призыв к покаянию.

Второй комплекс структур, похожих на таинства, есть в королевской власти и священстве: осуществление их служения обществу снова указывает на основу собственно человеческого, они не исчерпываются социальной целесобразностью, это тоже выражение прозрачности человеческого, сквозь которое открывается взгляд на божественное, и одновременно это выражение знания о том, что человеческое сообщество только тогда прочно, когда оно зависит не от себя самого, но опирается на то, что больше него. Здесь следует добавить еще одно замечание, которое одновременно подводит нас к христианской постановке вопроса. Если первая группа сакраментальных образов,

с которой мы столкнулись, основана на связи биоса и духа, вследствие чего непреходящесть связи между человеком и космосом становится знаком связи между божественным и человеческим, то вторая опирается на своеобразие человеческого в человеке, из которого вырастает для него индивидуальная и коллективная история, которая представляет собой особое и своеобразное в нем по сравнению с неизменным во все времена космическим «умри и возродись»⁵. То есть здесь мог бы возникнуть другой, не такой, как мы наблюдали прежде, основной тип таинства, при котором история понималась бы как основополагающая величина для существования человека и в историческом виделось бы опосредование вечного. Тем не менее, если смотреть в целом, этого не случилось во внехристианской сфере. Напротив, историческое сообщество снова воспринимается как воспроизведение космоса, и опосредование божественного, которое при этом происходит, сводится в конце концов к естественной космической идее.

3. Христианские таинства

В этом месте мы можем, наконец, поднять вопрос, который неизбежно возникает уже из предшествующих размышлений: что отличает христианство? В чем его особость в мире, который когда-то во всех отношениях был сформирован сакраментальной идеей? Заранее скажу: я не считаю верным ни протест Карла Барта⁶, который ви-

⁵ Отсылка к стихотворению И. В. Гёте «Блаженное томление» (Sehnsucht). – *Прим. пер.*

⁶ Выдающийся немецкий протестантский богослов, родоначальник диалектической теологии (1886–1968). – *Прим. ред.*

дит резкое противоречие между религией и верой, так что вера становится чем-то совсем иным, полностью дискретным по отношению ко всей религиозной жизни человечества, ни упрощенные идеи анонимного христианства⁷, вдруг объявляющие весь мир изначально христианским. Действительность сложнее, чем стремятся представить такие упрощенные толкования.

Что такое христианское таинство? Как было уже отмечено, это слово сначала не имело того четко определенного значения, какое мы связываем с ним сегодня. В древней Церкви под таинствами понимали события истории, слова Свящ. Писания, реалии христианского богослужения, раскрывающие взгляд на спасительные деяния Христа и таким образом высвечивающие вечное во временном или даже актуализирующие его как подлинную и основную реальность. Например, потоп на языке св. отцов мог называться таинством, потому что в нем можно увидеть нечто от тайны нового начала, которое совершается благодаря гибели, т.е. ту структуру, которая будет продолжена в смерти Иисуса на Кресте, когда воды смерти словно бы сомкнутся над Ним, но с уходом старого под воду освобождается путь для Воскресения, для Его окончательного пребывания среди тех, кто верят в Него; та же структура сохраняется и дальше в истории в событии Крещения, когда воды смерти смыкаются над человеком, а он вступает в новое начало, которое пошло от Христа. Другой пример. Свадьба в Кане называется таинством, потому что в превращении воды в вино проявляется тайна нового вина, которым Христос в Своем страдании хотел наполнить кувшины человечества. Можно было бы привести много примеров.

⁷ Эту идею развивал главным образом немецкий католический богослов Карл Ранер (1904–1984). – *Прим. ред.*

Если обдумать все сказанное до сих пор, можно установить некоторую общность с общечеловеческой идеей таинства, и тем не менее уже есть ясные следы отличия христианского представления, которое изначально с внутренней необходимостью вытекает из прояснения понятия Бога. Больше нет неясности в том, Кто такой Бог; Он больше не является непостижимой тайной космоса вообще, ведь это Бог Авраама, Исаака и Иакова, точнее – Бог Иисуса Христа: Бог, Который присутствует здесь ради людей, и именно это совместное существование с человеком определяет Его. Одним словом, Он выступает как личностный Бог, Который есть познание и любовь и Который поэтому есть обращенные к нам слово и любовь. Слово, которое зовет нас, и любовь, которая объединяет.

С учетом всего этого все наши предыдущие выводы вполне сохраняют свою правильность и на новом месте. Если события истории, слова Свящ. Писания, реальность культа имеют право называться таинствами, то это означает, что в древнехристианском понятии таинства заключено такое понимание мира, человека и Бога, в котором царит уверенность, что эти вещи не просто вещи и материал для нашей работы, но и знаки божественной любви, указывающие дальше себя; нацеленность на эту любовь делает их прозрачными для видящего. Вода – это не только H_2O , химическое соединение, которое можно преобразовать с помощью соответствующих методов в другие соединения и использовать для разнообразной пользы. В воде источника, встретившейся жаждущему путнику в пустыне, видна отчасти тайна отдохновения, которое создает новую жизнь среди отчаяния; в мощных водах потока, гребни волн которого отражают сияние солнца, видно нечто от мощи и великолепия творческой любви

и также от смертоносной ярости, с какой она может обрушиться на человека, вставшего на ее пути; в величии моря высвечивается нечто от той тайны, которую мы описываем словом «вечность». Это всего лишь один пример, чтобы показать, что мы имеем в виду, когда говорим: вещи больше чем вещи. Когда распознана их химическая формула и физические свойства, они познаны не до конца, потому что упускается еще одно измерение их действительности: их транспарентность творческой мощи Бога, из которой они пришли и к которой они стремятся привести. Сакраментальная идея древней Церкви – это выражение символического понимания мира, которое ни в малейшей степени не отрицает земной реальности вещей, но в то же время указывает на содержание, недоступное никакому химическому анализу и все же не перестающее быть реальным, на измерение вечного, которое видно во временном и присутствует в настоящем.

Опять же ясно, что тем самым сказано решающее слово и о человеке. Как вещи не просто вещи, материал человеческого труда, так и человек не просто функционер, управляющий вещами. Только погружая взгляд через свечение мира к самой его вечной основе, человек узнаёт, кто он такой: призванный Богом и к Богу. Только призыв вечности учреждает человека как человека. Его можно было бы даже определить как существо, способное к божественному. То, что богословы пытаются описать термином «душа», есть не что иное, как факт, что человек познан и любим Богом иначе, чем все остальные существа, стоящие ниже его, – познан, чтобы тоже познавать; любим, чтобы тоже любить. Этот образ пребывания в памяти Бога и позволяет человеку жить вечно – ведь память Бога никогда не кончается; именно она делает человека человеком и отличает его

от животного; если ее убрать, от человека останется всего лишь высокоразвитое животное. Но теперь нам стало чуть яснее, в каком смысле можно говорить о сакраментальном обосновании человеческого существования. Если призванность Богом не только создает человеческое бытие человека, но и является им, то прозрачность мира по отношению к вечному, составляющая основу сакраментального принципа, относится к основанию его существования. Тогда сакраментальное общение с вечным учреждает самого человека. Но нам пришло время сделать следующий шаг. Ведь христианские таинства означают не только встраивание в пронизанный Богом космос – в некотором смысле это вполне можно обнаружить, как мы уже видели, и в дохристианском мире; они означают в то же время и вхождение в историю, идущую от Христа. Это прибавление исторического измерения и составляет истинное христианское преобразование сакраментальной идеи, которое только и придает естественному символизму его обязательность и конкретное притяжение, очищает его от любой двусмысленности и делает надежным залогом близости единого истинного Бога, Который есть не просто некая таинственная глубина космоса, но его Господь и Творец. Тем самым мы сейчас вышли на след истинно христианского, являющегося в то же время камнем преткновения для человека наших дней, который в лучшем случае все еще готов приписать космосу божественную тайну, но не в состоянии согласиться с тем, что случайность некой исторической линии может определять его человеческую судьбу. И все же понять это не так уж невозможно. Ведь человек насквозь определен исторически, это как раз составляет его *сущность* – быть *историческим*: нельзя противопоставить сущность, пребывающую вне

времени, переменчивости и случайности, истории, без того чтобы не истолковать человека в корне превратно, ибо в нем история и сущность совпадают и одно является действительным только в другом. Скажем конкретнее: мое человеческое бытие осуществляется в слове, в языке, который влияет на мои мысли и вводит меня в человеческое сообщество, а оно накладывает отпечаток на мое особое человеческое бытие. Но язык, который мы по праву можем назвать главным опосредующим элементом человеческого существования, я создаю не сам; он осуществляет свое назначение именно в том и благодаря тому, что объединяет меня с людьми вокруг меня и с людьми, бывшими до меня: язык есть выражение непрерывности человеческого духа в историческом развитии его сущности. Но так становится очевидно, что бытие человека исключает всякую автономию отдельного «Я», которое стремится быть самодостаточным. Мое человеческое бытие воспринимает свое обоснование, а также пространство своих возможностей и их осуществления в первую очередь из истории, исходя из которой и только в которой оно и может существовать. Кажущееся случайным в истории является сущностным для человека (повторим это еще раз); конечно, он волен внести в коллективный рисунок, частью которого он стал, свои в большей или меньшей степени индивидуальные черты и тем самым стать осужденным или спастись, но он не в силах разрушить историю и спрятаться в некую якобы чистую сущность, которая есть утопия, лишаящая его верного самопонимания. Тем самым мы снова можем вернуться к христианским таинствам, смысл которых заключается не в чем ином, как во включении человека в существующую историческую взаимосвязь с Христом. Принимать христианские таинства означает вступать в идущую

от Христа историю, веруя, что это спасительная история, которая открывает человеку ту историческую взаимосвязь, которая позволяет ему жить по истине и приводит его к истинному, подобающему ему состоянию – единству с Богом, которое есть его вечное будущее. Обобщая, мы можем теперь установить, в каком смысле таинства обобщивают христианское существование: они в первую очередь выражают вертикальное измерение человеческого существования; они указывают на призыв Бога, который только и делает человека человеком. Кроме того, они указывают и на горизонтальное измерение идущей от Христа истории веры, потому что человеческое существование в своем конкретном обличье покоится на этой горизонтали, оно опосредовано исторически и становится собой только в этом историческом опосредовании. Путаница человеческой истории, кажется поначалу, затягивает человека в силки неизбежной вины, но таинства ведут его в историческое сообщество с тем Человеком, Который одновременно был Богом, и так в непреодолимой привязанности к истории и как раз благодаря ей создают освобождающее единство с вечной любовью Бога, которая встраивается в эту горизонталь и тем самым разрушает темницу: цепь горизонталей, связывающая человека, становится во Христе направляющим канатом спасения, который тянет нас к берегу божественной вечности.

Обратим внимание еще вот на что: благодаря этому анализу сакраментального измерения христианства мы уже вступили в область более узкого догматического понятия таинства в современном богословии, основные признаки которого мы в свое время учили по катехизису: установление Иисусом Христом – внешний знак – внутренняя благодать. Почему все три взаимосвязаны и почему

все вместе образуют реальность «таинство», должно было стать теперь достаточно ясным: видимые реалии, которые уже в их предназначении при творении демонстрируют, так сказать, определенную прозрачность для Бога-Творца, приобрели новое, экзистенциально важное значение, потому что они связаны с историей Христа и стали средствами передачи этой новой исторической взаимосвязи. Взяв на себя функцию направлять человека в это историческое пространство, они стали носителями его исторического смысла и его духовной силы и тем самым сделались воистину силами спасения, залогом грядущей славы.

4. Смысл таинств сегодня

Возможно, предыдущие размышления были немного утомительны. Но иначе и быть не может, ведь нам нужно было расчистить ворох предрассудков, отделяющих нас, современных людей, от тех представлений, живым выражением которых являются христианские таинства. Теперь было бы уже несложно проследить значение отдельных таинств и тем самым конкретизировать общие идеи, к которым нас привели предыдущие размышления. Но откажемся от этого, чтобы еще раз в заключение прояснить, какое упрощение перспективы отделяет современного человека – т. е. нас – от таинств и чего на самом деле ищет христианин, когда совершает богослужение в форме принятия таинств, т. е. так, как это делает Церковь Иисуса Христа. Я полагаю, что враждебность к таинствам в усредненной современной ментальности основана на двойном антропологическом заблуждении, которое глубоко проникло в общее сознание, исходя из предубеждений

нашего времени (т.е. исходя из ранее овладевшего нами исторического образа). Тут по-прежнему действует идеалистическое непонимание человеческой сущности, в гипертрофированном виде встречающееся у Фихте, будто каждый человек есть автономный дух, выстраивающий себя совершенно самостоятельно, и является продуктом собственных решений, т.е. человек – это не что иное, как воля и свобода, которая не терпит ничего недуховного, но формирует себя полностью в себе самом. Творческое «Я» у Фихте покоится на том, что человек, мягко говоря, был перепутан с Богом, и их уравнивание, которое у него фактически и происходит, вполне последовательно выражает его подход, хотя в то же время это и его категорическое осуждение, потому что человек не Бог. Чтобы знать это, по сути нужно лишь самому быть человеком. Как бы ни был абсурден идеализм Фихте, он все еще глубоко укоренен в европейском сознании (по меньшей мере в немецком). Когда Бультман говорит, что дух не может питаться материей, и тем самым полагает, что с сакраментальным принципом покончено, по-прежнему работает все то же наивное представление о духовной автономии человека. Вообще кажется несколько странным, что именно в тот отрезок времени, когда, как казалось, снова была открыта телесность человека, когда снова стали думать, что человек может быть духом только через телесность, продолжает жить и именно теперь набрала полную силу метафизика духа, хотя она и основана на отрицании всех этих взаимосвязей. Справедливости ради мы должны оговориться, что задолго до Фихте христианская метафизика приняла слишком большую дозу греческого идеализма и тем самым весьма способствовала возникновению этого заблуждения. Она тоже рассматривала человеческие души как

в значительной степени изолированные, блаженствующие в лишенной истории свободе; так что она лишь с трудом могла объяснить положения христианской веры о перво-родном грехе и Искуплении, которые полностью определены исторически; таинства, являющиеся выражением тесной связи человека с историей, превратились в пищу духовную для отдельного и совершенно самостоятельного духа, и тут уж можно и в самом деле задаться вопросом, почему это Бог не выберет более прямой путь, чтобы как Дух встретиться с духом человека и даровать ему милость. Если бы речь шла только о том, что Бог обращается к отдельной душе и она отдельно приемлет благодать от своего Бога, то и в самом деле нельзя было бы понять, что должны, собственно, означать в этом весьма интимном, полностью внутреннем и духовном процессе вмешательство Церкви и материальное опосредование таинств. Но если не существует автономии человеческого духа, если он не лишенный связей духовный атом и если человек живет лишь телесно, с другими людьми и в истории, тогда вопрос встает в корне иначе. Тогда его отношение к Богу, если это действительно человеческое отношение к Богу, должно быть таким, каков сам человек: телесным, общечеловеческим, историчным. В противном случае это не человеческое отношение. Заблуждение идеализма, враждебного таинствам, состоит в том, что он пытается сделать человека пред лицом Бога чистым духом. От человека здесь остался один только призрак, которого не может быть, и религиозность, которая стремилась опираться на такие основания, построена на зыбучем песке.

С идеалистической ересью (если уж назвать ее так) сегодня своеобразно связана и ересь марксистская, о которой Хайдеггер остроумно заметил, что материализм состоит

собственно не в том, что толкует все бытие как материю, а в том, что он оценивает материю всего лишь как материал для человеческого труда. На самом деле только здесь, в антропологическом расширении онтологического подхода, и заключено настоящее ядро ереси: в упрощении человека до *homo faber*⁸, который не имеет дела с вещами самими по себе, а рассматривает их лишь как функции труда, функционером которого стал он сам. Так отпадает символическая перспектива и способность человека смотреть в вечное, он замурован в мире своего труда, и ему остается надеяться, что следующие поколения получают более комфортные условия для работы, чем он, если он достаточно потрудится для создания этих условий. Воистину жалкое утешение для существования, ставшего настолько убого-тесным!

Эти перспективы сами собой снова приводят нас к исходному пункту наших размышлений. Теперь мы можем спросить еще раз: что, собственно, делает человек, когда совершает богослужение Церкви, таинства Иисуса Христа? Вряд ли он наивно представляет, что вездесущий Бог будто бы живет лишь в этом месте пространства, обозначенного в храме дарохранительницей. Это противоречило бы самому поверхностному знанию свода догматических правил, потому что особенность Евхаристии – это не присутствие Бога вообще, а присутствие Человека Иисуса Христа, которое указывает на горизонтальный, связанный с историей характер встречи человека с Богом. И если тот, кто идет в Церковь и участвует в ее таинствах, понимает все правильно, он делает это вовсе не потому, что считает, будто Богу нужны материальные посредники, чтобы прикоснуться к духу человека.

⁸ Лат.: человек творящий, созидающий, занимающийся ремеслом. – *Прим. ред.*

Он делает это, главным образом потому, что знает: он может встретить Бога только человеческим способом; но «человеческим способом» означает – в форме межчеловеческой общности, телесности, историчности. Он делает это, потому что знает, что как человек он не может сам устанавливать, когда, как и где явится ему Бог, что он скорее воспринимающий, зависящий от ниспосланной, а не самостоятельно созданной силы, которая представляет собой знак суверенной свободы Бога, ведь Он Сам определяет для Себя способ Своего присутствия.

Нет никаких сомнений: тут наше благочестие часто бывало несколько поверхностным и давало повод к разнообразным недоразумениям. Так что критическая пылкость современного сознания способна вызвать целительное очищение в самопонимании веры. В заключение довольно будет привести еще один пример, который особенно ясно указывает на кризис и благодаря которому еще раз может высветиться в обобщенной форме смысл необходимого очищения. Евхаристическое поклонение или молчаливое посещение церкви логичным образом не может быть просто беседой с Богом, мыслимым как присутствующий в определенном предписанном Ему месте. Высказывания вроде «здесь живет Бог» и оправдываемый таким образом разговор с Богом, Которого представляют себе локально, выражают непонимание христологической тайны и понятия о Боге, неизбежно отталкивая человека мыслящего и знающего о вездесущности Бога. Если попытаться обосновать хождение в церковь тем, что нужно посещать Бога, Который присутствует только там, то это и в самом деле будет обоснование, лишенное всякого смысла, и современный человек по праву отвергнет его. Евхаристическое поклонение на самом деле обраще-

но к Господу, Который Своей жизнью и страданиями стал для нас «хлебом», т. е. Тем, Кто через Свое воплощение и предание Себя на смерть сделался открытым для нас. Поэтому такая молитва относится к исторической тайне Иисуса Христа, к истории отношений Бога и человека, которая приближается к нам в таинстве. И она связана с тайной Церкви: поскольку молитва связана с историей Бога и людей, она связана со всем «Телом Христовым», с сообществом верующих, в котором и через которое к нам приходит Бог. Так что молитва в храме вблизи евхаристических Даров есть подчинение нашего понимания Бога тайне Церкви как конкретного места, где происходит встреча Бога с нами. И это в конце концов и есть смысл нашего хождения в церковь: включить себя самого в историю Бога и людей, и только в ней одной я обладаю своим истинным существованием как человек, и поэтому только она одна открывает для меня истинное пространство моей встречи с Богом вечной любви. Ведь эта любовь ищет не просто изолированный дух, который (как мы уже говорили) мог быть лишь призраком по сравнению с действительностью человека, но ищет человека целиком и полностью, во плоти его историчности, и она дарит ему в священных знаках таинств ручательство божественного ответа, в котором открытый вопрос человеческого бытия приближается к своей цели и своему исполнению.

II. К ПОНЯТИЮ ТАИНСТВА

Понятие таинства и сегодня вполне ясно для христиан, оно встречается в их жизни постоянно. И все же оно бесконечно далеко от состояния сознания и жизненного ощущения современного человека. Таинство кажется ему чем-то чужеродным, он склонен определить ему место где-нибудь в магической или мифологической древности человечества. В мире рациональном и техническом найти ему место трудно. Итак, мы стоим перед дилеммой: основная реальность христианского мира маргинальна для нормального сознания современной повседневной жизни, что с показательной ясностью обнажает разрыв в христианском сознании наших дней. Если же при данных условиях мы захотим попытаться заново определить понятие таинства, представляется разумным прежде всего задаться вопросом, какие общечеловеческие предпосылки и основания для понимания содержит оно в себе, чтобы перейти отсюда к специфически христианскому.

Когда мы это делаем, то сталкиваемся с двумя обстоятельствами. С одной стороны, мы встречаемся с символом – основной формой человеческого взаимопонимания и человеческой коммуникации, которая нашла в таинстве свое христианское выражение. Чтобы понять сущность таинства, его непреходящее значение и способ, которым оно раскрывает действительность, следовало бы задаться вопросами: что есть символ? каким образом он может способствовать взаимообщению в совместном восприятии

действительности? и насколько вообще возможно получить доступ к реальности? Если проделать это, второй шаг получается сам собой. Тот, кто исследует сущность и «функционалирование» символов, с необходимостью наталкивается на их жизненное пространство, в котором живет этот истинно человеческий феномен. Ведь символы стоят не просто сами по себе, готовые, так сказать, к произвольному употреблению по требованию; они должны состояться, и они действительны, только если получают от сообщества полномочие на эту состоятельность, которое отдельный человек сам просто не может создать. Общественное подтверждение их состоятельности – это празднование. Праздник как событие особого рода – это пространство, несущее символ и делающее его живым; оба вместе они образуют тот человеческий горизонт, в котором должно быть понято таинство. Христианское таинство по сути своей тоже символическое событие. В этом смысле в каждом таинстве, хотя и очень по-разному, есть что-то от праздника; совместное празднование является его центром, вокруг которого оно строится.

Перспектива таких общечеловеческих корней таинства

⁹ Здесь важна дискуссия Жана Даниелу с Рене Геноном, которому принадлежит заслуга исследования символического познания в сравнении с научным и прославление его своеобразия: *Jean Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, 144–170. Формированию христианского понятия символа и таинства посвящены важные работы Ханса Урса фон Бальтазара об идее таинств у Оригена, созданные в 1936 и 1937 гг., которые в переработанном виде представлены в: *Hans Urs von Balthasar, Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957. Из другой литературы назову здесь только: *Horst Jürgen Helle, Symbol und Gottesdienst* // Heinz G. Schmidt (Hg.), *Zum Gottesdienst morgen*, Wuppertal 1969, 24–32; *Idem, Symboltheorie und religiöse Praxis* // Jakobus Wössner, *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 200–214; *Idem, Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels*, Köln / Opladen 1969; *Ingrid Jorissen / Hans Bernhard Meyer, Zeichen und Symbole im Gottesdienst*, Innsbruck 1977.

открывает возможность приблизить к нашему пониманию этот феномен, казалось бы исключительно внутрехристианский и ставший глубоко чуждым современному рационализму, и сформировать такое понятие таинства, которое позволит проникнуть в особенность христианства как восприятия и развития человечески-универсального. И хотя тем самым методический ход наших размышлений на первый взгляд кажется безупречно правильным, все-таки возникает возражение, которое может закрыть нам эту дорогу как фатально ложный путь. Карл Барт увидел суть отпадения католицизма в подведении христианского под общую аналогию человеческого, когда уникальное, лишенное точек соприкосновения и ниоткуда не выводимое новое деяние Бога во Христе снова низводится до того, что присуще нам самим; так божественное все же выводится из нашего, человеческого, и именно поэтому искажается суть христианского¹⁰. Однако теперь это возражение задевает нас не так сильно, как тридцать лет назад, ведь в отличие от того времени мы снова находимся в антропологической фазе даже в богословии и давно устали от пуризма Барта. Но раз уж в поисках истины нельзя отворачиваться от всего, что несамоочевидно, неприятно и кажется в какой-то момент ложным, мы поступим правильно, если вспомним об этом возражении и немного на нем задержимся.

И действительно, это возражение находит новую, непосредственно нас затрагивающую форму, например в двух небольших докладах протестантского профессора систематического богословия Эберхарда Юнгеля¹¹. У него мысль

¹⁰ См. в особенности: *Hans Urs von Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 15–181; *Gottlieb Söhngen*, Die Einheit in der Theologie, München 1952, 235–264.

¹¹ *Eberhard Jüngel / Karl Rahner*, Was ist ein Sakrament? Freiburg 1971.

Барта оказывается уже не просто протестом строго богословского толка против всего исключительно гуманистического, но становится необходимой критикой догматики со стороны экзегетики, причем догматика для него одновременно есть критика подчиняющей Писание Преданию Католической Церкви со стороны Реформации, мыслящей исходя из Писания. Несомненно, сегодня мы особенно чутки к такому упреку исторического разума, каким является Реформация, в отношении Предания и Церкви Предания. В своих размышлениях Юнгель исходит из неоспоримого факта, что слово *sacramentum* у отцов Церкви было переводом греческого слова *mysterion*. Отсюда он заключает – и это совершенно оправданно, – что можно уточнить правомерность понятия таинства, проследив значение слова *mysterion* в Новом Завете. Прodelав это, он приходит к поразительному утверждению. В Новом Завете, констатирует он (и исторически это совершенно неоспоримо), слово *mysterion*, во-первых, редкое.

И во-вторых, что еще важнее, там, где оно встречается, оно выражает христологические и эсхатологические взаимосвязи. Но нигде не проявляется в нем связь с культом, с литургией и тем более с мистериями, тайнодействиями нехристианского мира. Наверное, интересно, заметим в скобках, что Одо Казель, великий богослов Литургического движения в период между мировыми войнами, придерживался мнения, что языческие мистерии были со-судом, приготовленным провидением для христианского понятия таинства, у которого не было предшественников в Ветхом Завете¹². Впрочем, Юнгель и не стал бы, веро-

¹² Ср.: *Theodor Filthaut*, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 73–80; *Odo Casel*, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1948², 60 ff.

ятно, отрицать этих связей в древней Церкви, но именно в этом увидел бы ее отпадение от Нового Завета и от Библии в целом, увидел бы эллинизацию христианства. Ведь его констатация, что слово *mysterion* в Новом Завете не имеет отношения к мистериальным культам, к священнодействиям, дополняется еще одним высказыванием о том, что это слово, напротив, отсутствует именно там, где в Новом Завете речь идет о богослужебных действиях – например, о Крещении и Евхаристии. Поэтому Юнгель формулирует: «Там, где можно распознать эти связи (скажем, в sacramентальных текстах о таинствах), понятие *mysterion* не встречается; но там, где это понятие встречается, их нет» (= связей с богослужением)¹³. И когда он далее говорит, что древняя Церковь установила эту отсутствующую в Новом Завете связь и создала таинства как в противопоставлении, так и с опорой на языческие мистерии, становится ясной (и видимо, поскольку до сих пор исторически все было правильно, также неопровержимой) нацеленность его тезиса: хотя он не стремится отменить понятие таинства как таковое, однако католическое понимание таинства, развивавшееся в древней Церкви, представляется ему настолько сомнительным, что основательное переосмысление (как он находит его у Лютера) кажется ему неизбежным.

Тезис такого масштаба требует проверки. Вместе с ним обсуждению должно быть подвергнуто право на антропологическую привязку, из которой мы беспроblemно исходили прежде, а тем самым и вопрос о связи человеческого и христианского, т.е. вообще о способе христианского универсализма. В нем проявляется различие между католическим и протестантским пониманием таинства как ос-

¹³ *Jüngel*, Was ist ein Sakrament? (как в прим. 11), 30.

нового вопроса о Предании и его толковании Писания; тем самым в нем затронута идея христианского богослужения как такового. В этом диспуте рекомендуется сначала последовать методологии Юнгеля и проследить еще немного дальше историю слова *mysterion/sacramentum*. Затем нам обязательно придется определиться, правильно ли выводить весь вопрос из анализа значения одного слова, или необходимо изложить дальнейшие взаимосвязи как исходное пространство исторического развития.

Любая новозаветная постановка вопроса должна начинаться в первую очередь с отыскания ветхозаветных корней. Сделав это, убедимся, что в классических текстах Ветхого Завета слово «таинство» не встречается. Оно возникает только в поздних текстах, правда уже в каждой из трех групп, на которые они подразделяются: в апокалиптических книгах у пророка Даниила, в учительной литературе (Книга Премудрости Соломона и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова), а также в религиозно-назидательной новеллистике, т. е. в Книгах Товита, Юдифи, во Второй книге Маккавейской. Подтверждается также, что связи с культом отсутствуют и тут; слово *mysterion* означает просто примерно «тайное дело». Однако в апокалиптических текстах, которые посвящены раскрытию будущего, на свет выходит нечто большее. Там это означает некое откровение, спрятанное под символическими образами, прикровенное провозвестие определенных Богом будущих тайн¹⁴. Эти представления характерным образом меняются в богословии раввинов, т. е. в том богословии, которое во времена Иисуса находилось в процессе развития, хотя наши свидетельства относятся к более позднему времени. В нем речь идет о «тайнах Торы» (Пятикнижие Моисея). Тора

¹⁴ Günther Bornkamm, *μυστήριον* // ThWNT IV 809–834, здесь 821.

выступает как облачение «лежащей в основе всего сущего тайны творения Божиего, достичь которой можно через мистическую интерпретацию»¹⁵. Итак, согласно раввинам, многие слова Закона имеют тайную сердцевину, тайный смысл, который не лежит просто на поверхности, но который только и есть истинное снятие покровов с действительности. Напоминанием об этом нам кажутся слова Иисуса, встречающиеся в Мк 4. 11. Из них следует, что ученики не понимают рассказанные Иисусом притчи и спрашивают, что они значат. Ответ Иисуса гласит: «вам дано знать тайны (*mysterion*) царства Божия, а тем внешним все бывает в притчах». Эту фразу очень трудно истолковать, но в ее содержании ясно одно: за словами притч, рассказываемых Иисусом людям, есть скрытое основание, уводящее в самую глубь действительности. Что это за основание, не сказано, и очевидно, это никак нельзя передать путем обычного повествования. Ясно, что эту основу нельзя раскрыть в форме рассказываемой притчи. Она может быть дана только в переживании речи как *действительности*. Она означает осознание самой действительности; она имеет отношение к личности того, к кому обращаются, и к личности говорящего, к Иисусу Христу.

Оставим эту мысль пока в стороне и обратимся к остальному Новому Завету. И тут оказывается, что наше слово достигает достойной упоминания частотности употребления лишь в текстах ап. Павла, а именно 21 раз, но и здесь сконцентрировано только в 3 текстах: в Первом послании к Коринфянам, в Посланиях к Ефессянам и к Колоссянам. Это концентрация показывает, что слово еще не стало собственным словом ап. Павла, но возникает лишь в разговоре с собеседником, что оно становится его словом через вос-

¹⁵ *Bornkamm*, (как в прим. 14), 823.

приятие речи другого. Это означает, что оно находится пока еще в открытом процессе развития, так что мы можем лишь попытаться нащупать контуры развития, насколько они являются в Новом Завете. При этом оказывается, что раввин Павел продолжает раввинистическое толкование. Ведь раввинистический вопрос о тайнах Торы был и его вопросом. Теперь он знает, что на него дан ответ. Он познакомился с *mysterion*: тайна Торы и всех притч стала очевидна ему в распятом Христе. *Он* есть то тайное до сих пор содержание, стоящее за разнообразными словами и событиями Писания, тайна Бога, лежащая в основе всего сущего. В Нем становятся явными «откуда», «зачем» и «куда» творения и человека. В Нем снимается покров с той центральной точки притчи, которая проходит через все Писание, в Нем Бог дал толкование Самому Себе, аутентичную герменевтику Писания, аутентичное введение в нее. Поэтому Христа можно просто обозначить как «Таинство Божие» (1 Кор 2. 1; ср.: Там же, 2. 7 в сочетании с 1. 23; Кол 2. 2; ср.: Там же, 1. 27; 4. 3).

И вот важный результат: понятие *mysterion* тем самым относится к вопросу правильного истолкования Писания; это герменевтическое понятие. И в то же время для ап. Павла именно поэтому становится возможным дать ответ на мистериальные культы в Коринфе, он берет от них это слово заново, впрочем поднимая его на совсем другую высоту. Мистицизму элитарной мудрости, христианству посвященных, для которых обычное церковное христианство слишком низко, и поэтому они стремятся герменевтически преодолеть его, противопоставлена позорная казнь на Кресте Христа, Который и есть *истинное mysterion*, самое сокровенное и глубокое, самое тайное и высокое; никакое посвящение не может увести глубже и никакая герменевтика – выше. Не интеллектуальная формула, ко-

тую можно вывести из него с помощью интерпретации, но само банальное событие: Распятый, Которого провозглашает простая керигма¹⁶, именно *Он* и есть *mysterion*.

В связи с этим ап. Павел обращается к схеме и языку религиозных мистерий. *Mysterion* религиозных мистерий связано с их тайным характером, оно элитарно; увидеть его может не каждый, нужно пройти посвящения. Апостол Павел говорит тут: и в *этом* *mysterion* есть своя тайная сторона, ибо оно сокрыто именно от «софии», т. е. от элитарной мудрости, более высокого герменевтического знания, и открыто как раз тем, кто не знает лучше остальных, непосвященным, наивным, как он говорит: «*moros*», что означает: тому, кто для просвещенной в герменевтике элиты кажется «глупцом». *Mysterion* проводит свою границу в полной противоположности тому, как это делают люди. Оно отменяет все мистерии, поскольку дает то, что они обещают и чем не являются: доступ к самым сокровенным замыслам Божиим, который в то же время раскрывает самую сокровенную основу жизни мира и человека. Он открывается, только если оставаться в простоте, и тем самым особым образом принадлежит простым, а не элитарным умам. Запомним как важное, что ап. Павел подхватывает терминологию и представления религиозных мистерий, но превращает их практически в свою противоположность, исходя из христианства. Наивная, не подвергаемая сомнению керигма, случившаяся исторически реальность смерти и Воскресения Иисуса Христа – именно она есть самая сокровенная истина, а тот, кто подвергает все сомнению, кто мнит себя посвященным, – именно он погружается в «психическое»

¹⁶ Греч.: κήρυγμα – провозглашение; термин библейской герменевтики, обозначающий устную проповедь об Иисусе Христе в раннем христианстве. – *Прим. ред.*

и бездуховное. Посвященный – тот, кто находится и живет в простоте единства общей Церкви. В том, что новые мудрецы разьединены в спорах между группами, проявляется их «плотскость»; считая себя полностью духовными, они лишены всякой мудрости.

Раввинистический компонент в подходе ап. Павла к проблеме уже создает расширение такого узкого видения, ориентированного только на историю спасения, выводя его в богословие творения, в общечеловеческое; потому что Тора, осуществляющимся смыслом которой оказывается Иисус, есть в то же время глубочайшее слово о творении. С полной определенностью такое понимание развито в Послании к Ефесеянам, понятие *mysterion* в котором вкратце можно описать так: Библия иудеев, свидетельствуя об Иисусе, говорит о спасении язычников, и это ее истинный смысл. Кто правильно читает книгу иудеев, обнаруживает, что она говорит о спасении язычников и иудеев, потому что она говорит об Иисусе, Который есть спасение всех, объединение творения. Смысл творения, высвечивающийся в Иисусе как раскрытии Писания, состоит в единстве, в котором сияет и излучается полнота Бога.

Однако нам следует пока сосредоточить внимание на одном тексте, который кажется второстепенным, но может дать нам возможность сделать следующий важный шаг. Я имею в виду известное место из Еф 5. 3 сл. Здесь вспоминается конец истории творения, где об Адаме и Еве сказано: «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть». К этой цитате из Ветхого Завета автор делает такое замечание: «Тайна (*mysterion*) сия велика; я говорю по отношению к Христу и к Церкви». Что означает этот стих для нашей постановки вопроса? Пре-

жде всего он полностью относится к тому, о чем здесь говорилось прежде. Автор применяет к конкретному тексту основную мысль об Иисусе как тайне Торы. В конечном счете Иисус есть смысл всего Писания, на определенных словах это можно показать особо. Процитированное предложение указывает на тот же центр, что и остальные: оно говорит о Христе и о Церкви, в которой не только Израиль, но и все человечество вовлекается в единство любви, приводящей к нерасторжимо слиянию в едином существовании. Пока еще это просто применение общей мысли о тайне Торы. Но оно ведет тем самым дальше, поскольку здесь не просто *слово* Библии толкуется типологически, т. е. христологически, но *действительность* творения: брак, единение мужчины и женщины в брачном общении. Это событие тварной реальности вошло в Писание, и, как показывает Писание, у него есть своя тайна, в нем тоже есть христологическая транспарентность. Тем самым «таинство» уже не просто буквальный смысл некоего библейского *текста*, как мы видели до сих пор, но это событийный смысл, оно живет в событии, которое проникает до самого центра творения и достигает высот самой сокровенной и неизменной воли Божией. Тем самым мы оказались перед двумя обстоятельствами, весьма важными в первую очередь для формирования понятия таинства:

1) С точки зрения ап. Павла, как мы слышали, таинство Торы, Библии как целого – это Христос. Это обуславливает, что отдельные слова суть таинства [Mysteria], преломления большого в малом, так что всякий раз за ними делается видимым Христос. Это опять-таки подразумевает, что не только слова, но и описываемая ими реальность суть таинства, носящие характер знаков, указующих на Христа. И это может относиться как к реалиям творения, так

и к реалиям истории Израиля. В переводе на латынь это означает: Писание есть в целом sacramentum. Поэтому в отдельных частях оно наполнено sacramenta, которые могут быть буквальным или событийным смыслом как событий творения, так и священной истории.

Исходя из этого, мы можем, предварительно обобщая, теперь сказать: в поле зрения истолкования Писания ап. Павлом появляются три рода sacramenta, а именно: таинства слов, таинства событий, таинства творения. Это утверждение возвращает нас к понятию таинства в древней Церкви, однако основной экзегетический принцип этого понятия полностью проясняется только при учете второго обстоятельства, которое становится понятным и очевидным из Послания к Ефесянам.

2) Опираясь на убеждение, что отдельные слова Писания как отражения и осуществление всего смысла Писания в целом суть mysteria, они истолковываются как указующие не на себя, но на Христа. Они становятся, как выражается ап. Павел, typoi tou mellontos, прообразами будущего¹⁷. Они типы. На латыни это «sacramentum futuri», таинство (тип) будущего. Слово typos в новозаветном и особенно святоотеческом словоупотреблении почти равнозначно mysterion, sacramentum.

Рассматривать Писание в качестве таинства, как это делали уже раввины, означает, в рамках мысли ап. Павла, рассматривать его христологически как многообразную взаимосвязь отсылок ко Христу. Но если mysterium, sacramentum и typos равнозначны, то толковать «христологически» и «типологически» значит одно и то же: сказанное в Писании есть typos, указание на Грядущего.

Поэтому теперь мы можем утверждать, что христиан-

¹⁷ Ср., напр.: Рим 5. 14. – *Прим. ред.*

ское понятие *sacramentum*, сформировавшееся в древней Церкви начиная с ап. Павла, основано на интерференции понятий *mysterium* и *typus* в Новом Завете. Слово *sacramentum* есть перевод обоих этих понятий в слиянии, которое произошло благодаря христологическому пониманию Писания св. ап. Павлом. Тем самым древнецерковное слово *sacramentum* представляет собой в чистом виде продукт новозаветного мышления, новообразование, возникшее из этой истории. Но это еще означает, что католическое понятие *sacramentum* основывается на «типологическом» толковании Писания, на толковании, которое ищет соответствий Христу, и оно теряет опору там, где этого нет. Но там, где это происходит, происходит также отход от понимания Писания самим Новым Заветом, ведь все, что сказано в Новом Завете, стремится вовсе не создать новое Писание, но направить к пониманию христианского содержания Ветхого Завета.

Кто считает такое обращение с Библией недопустимым, возможно, придет к буквальному пониманию Ветхого Завета, но Новый Завет и его понимание Ветхого Завета он тем самым отвергает в корне¹⁸.

Этот центральный для меня тезис в первую очередь обнажает основу кризиса католицизма Нового времени, ведь к духовным основам этого времени относится отмена типологического мышления, т.е. толкования, которое читает тексты из их будущего и с расчетом на это будущее, мыш-

¹⁸ См. об этом в особенности: *Henri de Lubac*, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; *Idem*, *Der geistige Sinn der Schrift* (= *Christ heute* 5/2), Einsiedeln 1952; *Jean Daniélou*, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; *Maximino Arias-Reyero*, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen* (= *Sammlung Horizonte*, N.F. 3), Einsiedeln 1971.

лением литературно-историческим, т. е. толкованием, которое читает тексты в обратной перспективе и стремится зафиксировать за ними их древнейший изначальный смысл. Это именно тот перелом, к которому приведет Новое время с его новым пониманием истории и исторических текстов: оно отвергает истолкование текстов с учетом того, что из них будет, исходя из их интерпретации будущего, и полагает, что текст истолкован правильно, когда его вернули в прошлое, когда он закреплен в нем и воспроизведен буквально в своем древнейшем облике. Однако этот тезис в принципе развязывает двойной узел возражения Юнгеля, из которого мы исходили. Утверждение о противоречии древнецерковного таинства Писанию отпадает, потому что слияние воедино *mysterium* и *typus* и пошло именно путем Нового Завета. Устраняется препятствие для связывания таинства с общечеловеческим и тварным, потому что таинство слова всегда в то же время есть таинство творения, правда творения, очищенного и восстановленного в слове.

Однако тем самым мы оказались лишь на уровне древней Церкви, и результаты описаны весьма обобщенно. На пути окончательного решения дилеммы, сформулированной изначально, встают два существенных препятствия, с которыми нам придется иметь дело на нашем последнем этапе размышлений. Первый вопрос звучит так: какая связь между этим очень широким и в то же время таким простым понятием таинства в древней Церкви и привычным нам специфическим пониманием таинства в ряду имеющихся семи? Иными словами: как так вышло, что в XII–XIII вв. на этой просторной и простой ниве стали вдруг отличать таинства в собственном смысле слова от того, что впредь стало называться тайнодействиями? Разве здесь нет еще одного разрыва? Второй вопрос гласит: если понятие таинства неотделимо от направленного

в будущее толкования Писания, связано с христологическим или типологическим толкованием Писания, разве не теряет это понятие в историческую эпоху, в век строго буквального толкования своей основы?

Оба вопроса фундаментальны и, полагаю, позволяют еще раз почувствовать глубокую значимость этой темы. Поэтому невозможно ответить на них исчерпывающе, но все же необходимо наметить направление. Что касается первого вопроса, то мы должны внимательнее присмотреться к положению дел, которое уже было бегло затронуто прежде. Ранее мы сказали, что слова Писания – это *sacramenta futuri*, знаковые наметки грядущего, движение навстречу грядущему Событию. События – это *sacramenta* грядущего. В том числе и все священнодействия Ветхого Завета для видящего тоже говорят о будущем, о Христе и, следовательно, являются *sacramenta* – тема, широко развернутая в Послании к Евреям¹⁹, но несколько не чуждая и мысли ап. Павла²⁰. Отсюда вытекает очередной шаг. А именно, если мы полагаем, что священнодействия Ветхого Завета наряду со словами и событиями также являются указаниями на Христа, т. е. что они являются *sacramenta*, то в понятии «таинство» возникает разрыв, который идентичен разнице между обетованием и исполнением,

¹⁹ Послание к Евреям, согласно данным современной историко-критической экзегезы, не принадлежит ап. Павлу. – *Прим. ред.*

²⁰ Ср.: Рим 3. 25 сл.; 1 Кор 5. 7; Рим 15. 16; Флп 2. 17; 1 Кор 1. 30; Кол 1. 14 и проч. Также следует указать здесь на книгу Нового Завета, обладающую наиболее выраженной литургической направленностью, на Апокалипсис. К вопросу об истолковании смерти Иисуса в свете культового «*typoi*» см.: *Gerhard Delling*, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972; *Karl Kertelge* (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (= QD 74), Freiburg 1976; *Heinz Schürmann*, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1976².

между подготовкой и настоящим, между Ветхим и Новым Заветами. Новозаветные священнодействия уже не просто *sacramentum futuri*, наброски грядущего, но изображения присутствия в настоящем, выражение и плод состоявшейся жизни, страдания и Воскресения Иисуса Христа. Ветхозаветные *sacramenta* – это всегда движение к еще не открытому; они приглашение к пути. Их совершают правильно, только когда отправляются вместе с ними в путь к грядущему, которым они сами еще не являются. Но сейчас, поскольку Христос пострадал и по воле Отца всегда пребывает с нами, новое произошло, явилась реальность, без которой все было предварительным. Теперь таинство – это изображение данности, отсылка к состоявшемуся, к тому, что уже случилось. Средневековое богословие позже будет объяснять это с помощью противопоставления *ex opere operato* и *ex opere operantis*²¹, которое с тех пор очень часто толковалось неправильно. Изначально это различие относилось к сопоставлению Ветхого и Нового Завета, обетованию и исполнению. Формула изначально называлась не просто *ex opere operato*, но *ex opere operato Christi*²². Этим хотят сказать: таинства действуют уже не как указания или требования, они действуют в силу того, что уже совершилось, и в этом проявляется совершённый Христом акт освобождения. Человек уже больше не нацелен на соб-

²¹ Термины латинской схоластической сакраментологии, различающие объективную («*ex opere operato*» – в силу совершённого действия) и субъективную («*ex opere operantis*» – в силу действия совершающего, служителя) стороны таинств и тайнодействий. – *Прим. ред.*

²² Ср.: *Venicio Marcolino*, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 2), Münster 1970, 201–208.

ственные усилия в продвижении к неизвестному будущему, но может предаться действительности, которая уже ждет его и приближается к нему как уже случившаяся.

Эта мысль о переломе в понятии «таинство», происходящем от разницы между обетованием и исполнением, вполне логично и очень рано оказалась связана с мотивом освобождения. Освобождение в то же время означает упрощение, очищение и углубление. Место сложной культовой структуры прежнего времени заняла чистая простота Евхаристии Воскресшего. Эта разгрузка от давления того многообразия, которое пока еще непроницаемо для взгляда, в пользу освобождающей простоты христианства оказывается разгрузкой еще и потому, что ритуалы, совершавшиеся прежде перед запертой дверью в грядущее, теперь становятся прозрачными; «*rationalia*», открыты разуму, как говорят св. отцы. Больше нет долга, смысл которого остается неясен – в этом суть господства закона; после того как открылось скрытое *mysterion*, место предписанного законом долга заступает понимание и связанная с ним свобода. Святым отцам было ясно, что простота, свобода и понятность как то, что неизбежно появляется в момент исполнения, поднятия завесы, означает в то же время сокращение и уплотнение, т. е. что возрастающему многообразию времени ожидания, когда словно опробуются все новые шаги, с необходимостью противопоставлены немногие *sacramenta* Нового Завета, простота исполнения. Правда, за этим не последовало никакой систематизации. Но такой принципиальный взгляд на вещи определенно подготовил средневековое ограничение христианского понятия таинства. При этом ясно, что появление числа семь, на котором остановилось это ограничение, в свою очередь обязано

типологическим соображениям; оно складывается из богословского априори и возникает не через апостериорное подсчитывание того, что уже есть в наличии²³. Но ведь это соответствует и структуре целого и по сути не противоречит его исходной посылке. Тем самым дан, видимо, ответ на первый вопрос: как совершился переход от широкого понятия таинства у св. отцов к его специфическому пониманию в тридентской догме²⁴? На это мы можем теперь ответить, что уже для св. отцов понятие таинства было разделено на ветхозаветное многообразие и его конечную точку, новозаветную простоту. Тем самым средневековое ограничение оказывается всего лишь систематизацией древней церковной посылки.

В то же время мы добрались и до второго вопроса, а именно вопроса о легитимности и непреходящей возможности такого последовательного истолкования Писания, как *sacramentum futuri*. Это тот вопрос, который впервые со всей остротой поднял Лютер. У него четко можно распознать два измерения этой проблемы, которые по сути все еще остаются нашими. Во-первых, процесс, при котором отделяются друг от друга Церковь как институт и Церковь как богословская, духовная величина. Но если это так, то богослужение Церкви как таковой не может больше гарантировать целостность истории спасения; Церковь как институт не может больше нести в себе

²³ Ср. многое проясняющее исследование: *Michael Seybold*, Die Siebenzahl der Sakramente // MThZ 27 (1976) 113–138; *Josef Finkenzeller*, Die Zählung und die Zahl der Sakramente // *Leo Scheffczyk* / *Werner Dettloff* / *Richard Heinzmann* (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus, II, München 1967, 1005–1033.

²⁴ Контрреформационный Тридентский Собор (1545–1563) догматизировал семичисленное количество церковных таинств на основании определенных критериев. – *Прим. ред.*

происхождение всего от Иисуса Христа. Тогда отдельный человек неизбежно сталкивается напрямую со словом Писания; место единства типологической истории занимает историческая реконструкция и то, что она в состоянии обнаружить. Таинство уже больше не сокрыто в институте Церкви, оно не может обойтись без истории. Во-вторых, это означает, что типологическо-сакраментальное истолкование Писания выступает теперь как его церковное отчуждение и что этому церковному отчуждению Писания в типологическо-сакраментальное противопоставлено как единственная исходная реальность чистый текст, отделенный от Церкви, чистый исторический смысл. Этот процесс в исторической перспективе тоже носил характер освободительного движения. Если некогда этот переход от закона к вере и богослужению Церкви был великим актом освобождения, ставшим возможным и осуществившимся через типологию, благодаря чему можно было сохранить весь Ветхий Завет, не будучи привязанным к его букве, то теперь возвращение к букве против Церкви становится актом освобождения от груза Церкви и ее богослужения. В этом процессе есть, можно сказать, историческая очевидность. Но тут неизбежно возникает вопрос: как вместить содержание прежнего освобождения в новое? Ведь теперь на первый план выходит совершенно новая трудность: если Библия имеет только буквальное значение, то Ветхий Завет превращается в проблему. У св. отцов было ясно: мне может принадлежать весь Ветхий Завет, без привязки к букве, потому что все есть предвещение Христа, и предвещение, конечно, преодолевается и все же свойственно мне, если я сам нахожусь во Христе. Если мне не позволено уже мыслить типологическо-сакраментально и верно только строго историческое истолкование, т. е. буква без Церк-

ви как единства прошлого, настоящего и будущего, то это освобождение от притязаний Закона уже не действенно. Это сказывалось – попутно будет замечено – во всей истории истолкования Писания: например, тексты о сотворении мира внезапно превратились в проблему и в их буквальном понимании спорили с естествознанием. Это основано на том, что теперь тексты уже имели значение не в динамической системе истолкования, а в буквально-сти того, что было в прошлом. Такое противоречие никак не могло возникнуть, пока было ясно, что все нужно толковать выше буквы, как относящееся ко Христу, так что это давало свободу по отношению к букве. Это замечено лишь по ходу, а наш вопрос гласит: как обстоит дело с Ветхим Заветом после упразднения церковно-сакраментальной, т.е. «типологической», экзегезы? Остаются, собственно, только две возможности: либо по-прежнему признавать Ветхий Завет и тогда придерживаться его буквально, либо исключить его из канона. По этому вопросу Церковь вела битвы с Маркионом²⁵ и великими хитросплетениями гнозиса, которые не признавали типологии, не желали быть связанными с Законом и поэтому видели лишь одну возможность – рассматривать Ветхий Завет как Библию некоего другого бога²⁶. Лютер очень остро воспринимал эту проблему и попытался дать на нее ответ тем, что увидел в Писании проявление диалектики Закона и Евангелия. На место аналогии веры вступает диалектика Закона

²⁵ Богослов первой пол. II в., основатель близкой к гностицизму ереси маркионитов, отрицавших богодухновенное происхождение Ветхого Завета и ряда новозаветных текстов. – *Прим. ред.*

²⁶ Ср.: *Réal Tremblay*, *La manifestation et la Vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon* (= *Münsterische Beiträge zur Theologie* 41), Münster 1978, 49–65; *Kurt Rudolph* (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus* (= *WdF* 12, 262), Darmstadt 1975.

и Евангелия, Евангелие как сила спасения, Закон как обвинение и осуждение²⁷.

Обсуждать это в деталях значило бы далеко уйти за пределы нашей темы. Нам и не нужно этого делать, потому что все главное уже было освещено. А именно теперь мы можем сказать, что и Лютер не мог оставить последнее слово за буквальностью чисто исторического. И ему нужен был центр понимания, которое выше буквальности, как и всякому, кто хочет найти в этом тексте присутствие, настоящую возможность жизни, а не всего лишь констатацию прошлого. Невозможно реконструировать веру из одной только истории, как бы ни был важен исторический метод. Но тот, кто стремится получить от Писания присутствие, т.е. веру, не может оставаться в одной только истории, которая фиксирует исключительно прошлое. Вера – это понимание, а понимание всегда превосходит чистую фактографичность. Поэтому исторический метод не исключает герменевтического центра, он даже требует его. В этом смысле *sola scriptura*²⁸, как всего лишь исторически самоочевидная данность, противоречила бы самой себе. Слово по своему внутреннему образу устройства указывает на *sacramentum*. Оно указывает на то живое сообщество, которое живет им. Оно структурировано так, что выходит из себя самого и несет в себе сакраментальное измерение. Слово и таинство не противоположности, они обуславливают и сообщают себя друг другу. И оба они не противоположны тварному и человеческому, но суть их объединение, очищение и исполнение.

²⁷ Ср.: *Wilfried Joest*, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; *Theobald Beer*, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, 2 Bde, Leipzig 1974.

²⁸ Лат.: только Писание – один из основных принципов протестантского богословия, введенный М. Лютером. – *Прим. ред.*

К какому результату привели нас теперь наши размышления? Попытаюсь подвести итог в четырех пунктах.

1) Понимание таинств предполагает определенное отношение к Писанию. Оно предполагает, что мы снова учимся читать Писание не только в ретроспективе, чтобы каждый раз закреплять за ним его самую древнюю стадию – это очень важный процесс, – но что мы одновременно учимся читать его в перспективе, исходя из измерения будущего, стремясь к его целостности и единству, в различии и единстве обетования и исполнения. Полагаю, что здесь в конечном счете принимается решение о возможности католического богословия, которое основано на идее единства Писания.

2) Понимание таинств предполагает поэтому историческую непрерывность божественного действования и живого сообщества Церкви как его конкретного места, которая есть таинство в таинствах. Это значит: слово Библии может быть несущим и обеспечивать присутствие Бога только тогда, когда оно не только слово, но и обладает живым субъектом; когда оно включено в жизненный контекст, который оно определяет и который в свою очередь сам несет слово.

3) Таинства – это богослужебные действия Церкви, в которых Церковь задействована как Церковь, т.е. в которых она не только действует как объединение, но и совершает служение на основе того, что сделано не ею, в чем она дает больше, чем сама может дать: вовлечение человека в дар, который она сама принимает. Это означает, что в таинстве присутствует вся непрерывная последовательность истории: прошлое, настоящее и будущее. Как *memoria*²⁹ оно должно спуститься к корням общечеловеческой исто-

²⁹ Лат.: память. – *Прим. ред.*

рии, встретить человека в его настоящем и дать ему *praesens*, присутствие спасения, сущность которого в том, что оно открывает будущее по ту сторону смерти.

4) Таким образом, таинства – это христианское новшество и в то же время исконно человеческое установление. Новизна христианства и единство человеческого не противоречат друг другу. В Иисусе Христе воспринято и очищено творение, и именно так Он оказывается Тем, Кто дает человеку ответ и становится для него спасением. Символы творения – это указания на Христа, и Христос есть исполнение не только истории, но и творения: в Нем, «Таинстве» Бога, все приходит к своему единству.

Часть С

СОВЕРШЕНИЕ

ЕВХАРИСТИИ – ИСТОЧНИК
И ВЕРШИНА ХРИСТИАНСКОЙ
ЖИЗНИ

І. О ЗНАЧЕНИИ ВОСКРЕСЕНЬЯ ДЛЯ МОЛИТВЫ И ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА

*«...жили жизнью Воскресения,
в котором и наша жизнь воссияла...»*

Сщмч. Игнатий Антиохийский

1. О чем идет речь?

Это было в 304 г., во время преследований при имп. Диоклетиане, когда римские чиновники в Северной Африке застигли группу христиан, пятьдесят человек, за совершением воскресной Евхаристии, намереваясь арестовать их. Сохранился протокол допросов. Проконсул сказал пресвитеру Сатурнину: «Ты действовал против повеления императоров и цезарей, потому что ты собрал здесь этих людей». Христианский редактор добавляет, что ответ пресвитера был внушен ему Святым Духом. Он гласил: «Не заботясь об этом (*securi* – в полной уверенности), праздновали мы то, что Господне». «То, что Господне» – так я перевожу латинское слово «*dominicus*». Многозначность его с трудом поддается переводу на немецкий. Ведь в первую очередь оно означает «день Господень», затем оно указывает на его содержание, на таинство Господа, на Его Воскресение и присутствие в евхаристическом событии. Вернемся, однако, к протоколу. Проконсул настаивает на своем «почему?»; за этим следует величественно-спокойный ответ священника: «Мы сделали это, потому что нельзя,

чтобы не осуществилось то, что Господне». Здесь, без сомнения, выражается понимание, что Господь выше господ. В момент, когда стала совершенно очевидна внешняя незащищенность и безвыходная ситуация небольшой христианской общины, такое знание придает этому священнику «уверенность» (как он сам выражается).

Едва ли не больше впечатляют ответы, которые дает Эмерит, владелец дома, в котором происходило совершение воскресной Евхаристии. На вопрос, почему он позволил проводить запрещенное собрание в своем доме, он сначала отвечает, что собравшиеся – его братья, которым он не мог указать на дверь.

Проконсул снова настаивает. И вот второй ответ открывает опору, истинный движитель всего. «Ты должен был запретить им входить», – говорит проконсул. «Я не мог, – возражает Эмерит – «*Quoniam sine dominico non possumus* – ведь без дня Господня, без тайны Господа мы не можем быть». Воле цезарей ясно и решительно противостоит это «мы не можем» христианского сознания¹. Оно созвучно фразе «мы не можем не говорить», долженствованию христианского провозвестия, которым апостолы Петр и Иоанн отвечали на требование синедриона молчать (Деян 4. 20).

«Без дня Господня мы не можем». Это не тягостная покорность церковному требованию, воспринимаемому как внешнее, это выражение внутреннего долженствования и одновременно желания. Это указание на то, что стало центром собственного существования, всего бытия. В том,

¹ Святоотеческие тексты по вопросу субботы и воскресения собраны в: *Willy Rordorf, Sabbath und Sonntag in der Alten Kirche (= Traditio christiana II), Zürich 1972*. Цитированный текст из: *Acta ss. Saturnini, Datus et aliorum plurimorum martyrum in Africa (304), см.: N 109, 176 сл.*

что совершать его нужно даже при опасности для жизни, проявляется огромная внутренняя уверенность и свобода. Тем, кто так говорил, определенно показалось бы бессмысленностью покупать себе жизнь и внешнее спокойствие, отказавшись от этой основы их жизни. Они не думали о казуистике, которая могла бы тщательно взвесить соблюдение дня воскресного и долга перед государством, исполнение требования Церкви и грозящий им смертный приговор и представить богослужение меньшей величиной, которой можно пренебречь. Речь для них шла не о выборе между одним требованием и другим, а о выборе между смыслом, на котором держится их жизнь, и жизнью без смысла. Отсюда становятся понятны слова сщмч. Игнатия Антиохийского, стоящие как девиз перед этими размышлениями: «... жили жизнью Воскресения, в котором и наша жизнь воссияла... как можем мы жить без него?»²

Такие свидетельства ранней эпохи церковной истории легко могут дать повод к ностальгическим размышлениям, если сравнить их с усталостью от воскресенья у христиан Центральной Европы. Конечно, кризис воскресенья начался отнюдь не в наши дни. Он наметился в тот момент, когда перестала осознаваться внутренняя необходимость воскресенья – «без воскресенья мы не можем», – когда воскресный долг оказался положительно установленным церковным требованием, внешней необходимостью, которая, как и всякий идущий извне долг, со временем сужается, пока не останется лишь принудительная обязанность присутствовать полчаса при обряде, становящемся все более чуждым. В конце концов важнее стал вопрос, когда и почему его можно пропустить, чем вопрос, почему на нем

² Ign. Ep. ad Magn. 9. 1–2 (Rordorf, N 78, 134).

необходимо присутствовать, так что напоследок уже совсем недалеко и до отсутствия без уважительной причины.

Раз уж значение воскресения опустилось до позитивистской поверхностности, перед нами тоже встает вопрос: в самом ли деле в наше время день Господень столь важная тема? Разве нет в наше время, разрываемое опасностью войн и социальными проблемами, гораздо более важных тем и для христиан, и именно для христиан? Про себя мы порой все же задаемся вопросом: не стремимся ли мы тем самым просто обеспечить выживание нашего «объединения», оправдать собственную профессию?

За этим стоит более глубокий вопрос: является ли Церковь всего лишь «нашим объединением», или она первый замысел Бога, от осуществления которого зависит судьба мира? Вместе с тем, ностальгические сравнения прошлого и настоящего не отдают должного ни свидетельству мучеников, ни реальности наших дней. При всей необходимой самокритичности нам не следует упускать из виду, что еще и сегодня очень многие христиане ответили бы с полной внутренней уверенностью: без дня Господня мы не можем; нельзя, чтобы не осуществилось то, что Господне. И наоборот, мы знаем, что уже во времена Нового Завета (Евр 10. 25) звучали жалобы на плохое посещение храма; у отцов Церкви эта жалоба возникает снова и снова. Мне кажется, в наше время в суете индустрии развлечений, в бегстве от повседневности и в поиске чего-то совсем другого истинным двигателем, хотя и не понятым, и часто даже не распознанным, является тоска по тому, что мученики называли «dominus», т. е. стремление встретиться с тем, что заставит нашу жизнь раскрыться; поиск того, что христиане принимали и принимают в воскресенье. Наш вопрос таков: как мы можем

показать это людям, которые стремятся к этому, и как мы сами снова сможем найти это? Прежде чем спрашивать о рецептах и способах применения, что несомненно очень важно, я думаю, мы должны прийти к внутреннему пониманию того, что такое день Господа.

2. Богословие дня Господня

Начнем с самого простого. В первую очередь воскресенье – это определенный день недели; согласно иудейскому счету, перенятому христианами, это – первый день. Тотчас же мы сталкиваемся с тем, что кажется нам позитивистским и плоским, и мы спрашиваем: почему бы не праздновать в исламских странах в пятницу, среди иудейского большинства в субботу и опять-таки в других местах в какой-нибудь другой день? Почему бы, собственно, каждому не выбрать свой день в соответствии со своим рабочим ритмом и стилем жизни? И как был установлен именно этот день? Только ли это договоренность, чтобы можно было праздновать вместе? Или речь идет о большем?

За воскресеньем, первым днем, прежде всего стоит другая формула даты Нового Завета, которая вошла в Символ веры Церкви: «...воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор 15. 4). В самом раннем Предании был отмечен третий день и тем самым закреплена память об обнаружении пустого гроба и о первых явлениях Воскресшего³. И в то же время тут есть

³ Ср.: *Josef Blank*, *Paulus und Jesus* (= StANT 18), München 1968, 154–156. Бланк подводит итог очень основательно проведенного анализа на с. 156: «Это “в третий день” есть указание на дату в соответствии с древнейшей христианской традицией в Евангелиях и относится к обнаружению пустого гроба; “по Писанию”, как и в словах о смерти,

напоминание – и поэтому добавлено: «по Писанию», – что третий день был задан самим Писанием, т.е. Ветхим Заветом, днем для основополагающего события мировой истории или скорее не мировой истории, а внезапного исторже-

относится к Ис 53. 10 сл.». Поэтому с точки зрения экзегетики и богословия совершенно неверно, когда Рихард Хайнцман бросает Катехизису упрек в «наивном фундаментализме Писания», потому что тот тоже рассматривает третий день в первую очередь и главным образом как историческую меру времени от погребения Иисуса до обнаружения пустого гроба: *Richard Heinzmann, Was ist der Mensch? Anfragen an das Menschenbild des «Katechismus der katholischen Kirche» // Ehrenfried Schulz (Hg.), Ein Katechismus für die Welt, Düsseldorf 1994, 97 f.* Хайнцман неоправданно пытается сослаться в своей полемике против Катехизиса и на: *Karl Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (= QD 38), Freiburg 1969*². Леман предпринял попытку выявить богословское содержание даты третьего дня, исходя из источников, к чему призывает ап. Павел, когда говорит, что дата третьего дня была «по Писанию» моментом Воскресения Иисуса, и поэтому отчетливо утверждает и то и другое: реальную дату и богословское содержание этой даты. Такое совмещение факта и смысла противоречиво только для того, кто не в состоянии увидеть в факте смысл, а в смысле – хоть что-то от фактически реализованного, т.е. рассматривает историю как пустую эмпирию, выведенную из-под водительства Бога. В остальном дата третьего дня как момента обнаружения пустого гроба и первых явлений Воскресшего в совсем других языковых формах и исходя из другого подхода дана единообразно в сообщениях о Воскресении во всех четырех Евангелиях – при всех их различиях в остальном. Ведь все они называют как день смерти Иисуса пятницу, канун великого шавбата; все сообщают о субботнем покое (что в иудейской среде совершенно естественно); все говорят, что в первый день недели было хождение ко гробу, обнаружение пустого гроба и первые встречи с Христом, восставшим из мертвых. Если пророчества о страданиях Иисуса (ср.: Мк 8. 31; 9. 31; 10. 34; Лк 8. 23; 24. 7) и 1 Кор 15. 4 используют формулу о третьем дне, то в этих сообщениях речь идет о первом дне недели. Из указания на эту дату еще в апостольские времена развилась традиция собраний для Вечери Господа. Тот, кто не учитывает здесь даты и упрощает все до просто «богословского», не только выбивает почву из-под христианского воскресенья, но и лишает плоти Воскресение и вообще разрушает фундамент христианской веры.

ния из мировой истории, отторжения от истории смерти, убийства, вторжения и начала истории новой жизни.

Обозначение «третий день» одновременно дает истолкование конкретной дате.

В ветхозаветных изображениях заключения Завета на Синае третий день всякий раз является днем теофании, т. е. дня, в который Бог являет и выражает Себя⁴. Соответственно обозначение времени «на третий день» отмечает Воскресение Иисуса как окончательное событие Завета, как окончательное, реальное вступление в историю Бога, Который здесь, среди нашего мира позволяет прикоснуться к Себе – становится таким Богом, Которого можно «потрогать», как сказали бы сегодня. Воскресение означает, что Бог сохранил власть в истории, что Он не уступил ее природным законам. Оно означает, что Он не утратил силу в мире материи и жизни, определяемой материально. Оно означает, что закон всех законов, универсальный закон смерти, все же не последняя власть в мире и не его последнее слово. Последний есть и будет Тот, Кто в то же время первый⁵.

В мире есть истинная теофания. Об этом говорит формула «третьего дня». Теофания произошла так, что Сам Бог восстановил попорченную справедливость и создал право, не только право для живых или для еще не родившегося грядущего поколения, но и право, которое превышает смерти, право для Мертвого и для мертвых, для всех. Теофания состоит в том, что Один возвратился из смерти или, вер-

⁴ Ср. в особенности: Исх 19. 11, 16. Более подробно я постарался показать эти взаимосвязи в моей небольшой книге: *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, 76–84; ср. также: *Joseph Ratzinger*, *Suchen, was droben ist*, Freiburg 1985, 40–47.

⁵ Ср.: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр 22. 13). – *Прим. ред.*

нее, перешел через смерть. Она происходит, потому что и тело было взято в вечность, и оно оказалось способным к вечности и способным принять Бога. Иисус не как-то неопределенно умер в Боге, как сегодня описывают порой отчаянную утрату веры в реальную власть Бога и реальное Воскресение Иисуса, стремясь к лишь кажущемуся утешению. Ведь за этой формулой все же стоит страх, что можно оказаться в слишком большой близости к естественным наукам, если включить во власть Бога реальное тело Иисуса, если считать реальное время затронутым силой Бога.

Если бы это было так, то для материи отрицалась бы способность к Искуплению.

И тогда она отрицалась бы и для человека, ведь он есть сплетение духа и материи. Мне кажется, что теории, которые по видимости подчеркивают целостность человека и поэтому говорят о целостной смерти и о новой телесной жизни, на деле представляют собой лишь едва прикрытые дуалистические теории, которые выдумывают некую неизвестную материю, чтобы вычеркнуть действительность из сферы богословия, т. е. из сферы речи и действий Бога. Но Воскресение означает, что Бог говорит «Да» целому и что Он может делать это. В Воскресении Бог доводит до конца одобрение дня седьмого. Ведь грех человека пытался сделать из Бога лжеца. Он утверждает: Божие творение нисколько не хорошо, оно годится разве что для смерти. Воскресение Христа означает, что вопреки всем хитро-сплетениям греха Бог, будучи сильнее его, окончательно говорит: «Это хорошо». Бог произносит Свое решительное «хорошо» творению, вбирая его в Себя, и, минуя всякую тленность, претворяет его в то, что непреходяще.

И вот в этом месте открывается связь между воскресением и Евхаристией. Если дело обстоит так, то Воскресение

не просто какое-то событие в потоке других, за которым снова наступит другое, и постепенно оно будет отеснено все дальше в прошлое. Воскресение – это начало презенса, настоящего времени, которое больше не кончается. Мы часто живем, далеко уйдя от этого презенса. И мы тем больше удаляемся от него, чем больше цепляемся за преходящее, чем больше живем вдали от того, что на Кресте и в Воскресении оказалось истинным презенсом посреди всего тленного, – любви, которая находит себя в самопожертвовании. Она остается настоящим. Евхаристия – это презенс Воскресшего, Который непрестанно отдает Себя в Жертву и так становится нашей жизнью. Поэтому Евхаристия как таковая есть день Господа: «dominicus», как это единым словом выражали мученики из Северной Африки. Одновременно здесь открывается связь между христианским воскресеньем и вероучением о творении. Ведь третий день после смерти Иисуса – это первый день недели, день творения, когда Господь сказал: «Да будет свет!» Там, где вера в Воскресение сохраняет свою новозаветную целостность и конкретность, воскресный день, его смысл никогда не может быть просто включен в историю, в историю христианской общины и ее Пасхи. Тут задействована материя, тут задействовано творение, день первый, который христиане в то же время называют восьмым: восстановление целого. Именно в истолковании воскресного дня Ветхий и Новый Заветы нельзя разделить. Творение и веру нельзя отделить друг от друга, особенно в самом центре христианского вероисповедания⁶.

⁶ К символизму первого, третьего и восьмого дня в патристике см.: *Jean Daniélou*, *Liturgie und Bibel*, München 1963, 225–305; *Karl-Heinz Schwarte*, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (= *Antiquitas*, Reihe 1/12), Bonn 1966 (весьма полезно для понимания святоотеческого взгляда на взаимосвязь творения и истории спасения); краткая информация также в работе: *Hansjörg Auf der Maur*, *Feiern im Rhythmus*

По различным причинам в богословии многократно возникал словно бы страх перед тем, чтобы затрагивать тему творения. Поэтому вера усыхает до своего рода идеологии общины, вера становится лишенной мира, а мир – покинутым Богом, и это жизненно опасно как для веры, так и для мира. Там, где творение сводится к окружающему миру, человек и мир уже не находятся в равновесии. Но именно звучащая все отчетливее жалоба низведенного до окружающего мира творения и должна снова сказать нам, что тварь на самом деле тянется к откровению сынов Божиих (ср.: Рим 8. 19).

3. Шаббат и воскресенье

а) Проблема

В этом месте встает вопрос об отношении шаббата и воскресенья. Это сложный вопрос, и в Новом Завете на него нет однозначного ответа. Только в IV и в нач. V в. христианства постепенно выкристаллизовалось решение, которое было затем принято всеми, но сегодня снова интенсивно оспаривается. Согласно единодушному свидетельству синоптической традиции, Сам Иисус не раз оказывался в конфликте с практикой иудейского шаббата того времени. Он боролся с ней как с непониманием божественного Закона. Апостол Павел продолжил эту линию; его борьба за свободу от Закона была также борьбой против принуждений иудейского праздничного календаря, в том числе предписаний для шаббата. Отзвук этой борьбы

der Zeit, I (= GdK V), Regensburg 1983, 26–49; интересные отсылки также в статье: Willy Rordorf, Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien // Cristianesimo nella storia 5 (1984), 1–9.

встречается в направляющем нас тексте сщмч. Игнатия Антиохийского, когда тот говорит: «... жившие в древнем порядке дел приближались к новому упованию и уже не субботствовали, но жили жизнью Воскресения». Ритм шаббата и «жизнь по дню Воскресения» противопоставлены здесь, таким образом, как два принципиально разных стили жизни, как привычное бытие в границах определенного распорядка и как жизнь в свете грядущего, в свете надежды.

Но как же конкретно происходил переход от соблюдения шаббата к празднованию воскресного дня? Мы можем считать достоверно известным, что уже в апостольские времена день воскресный сам собой появился как день христианского собрания: это был «день воскресный» (Откр 1. 10), когда Он вышел к Своим людям и они вышли навстречу Ему. Собрание вокруг Воскресшего означало, что Он снова преломил для Своих людей хлеб (ср.: Лк 24. 30, 35). Оно было встречей с присутствующим Христом, приближением Его пришествия и в то же время присутствием во всем этом Креста как Его истинного возвышения, как события Его расточаемой любви. Новый Завет, как и самые ранние тексты II в., с полной ясностью подтверждает: воскресенье – это день совершения культа у христиан⁷. Он вобрал в себя культовое значение шаббата и одновременно обозначил преобразование старого культа в новый, которое состоялось именно благодаря Кресту и Воскресению. Но даже взаимосвязь с тематикой творения, которая столь существенна для шаббата, дана в иной форме, через дату первого дня недели, т.е. дня начала творения: Воскресение связывает начало и конец, творение и восстановление.

В великом гимне Христу из Послания к Колоссянам Христос прославляется как Первенец (1. 15) и как Первенец

⁷ Ср. отсылки в: *Rordorf* (как в прим. 1), 27–87.

из мертвых (1. 18), через Которого Бог хотел примирить всех с Собой. Здесь мы находим именно тот синтез, что был скрыт в дате первого дня и который в будущем предстояло выработать богословию христианского воскресного дня. Таким образом, все богословское содержание шаббата смогло в обновленном виде перейти в христианское воскресенье, и именно переход от шаббата к воскресенью точно отражает непрерывную традицию и новизну христианства.

Правда, самое весомое практическое отличие шаббата пока было невозможно перенести на воскресенье – его социальную функцию как дня покоя и освобождения от внешней работы. Поскольку христианство в первые три века своего существования с точки зрения государственного права считалось запрещенной религией, то не могло быть и внешнего праздника воскресенья. В иудео-христианском окружении такая функция шаббата сохранилась, в этом смысле шаббат определенно продолжали там соблюдать. Как в этом отношении складывалась ситуация в языческом мире, мы в деталях не знаем. Обращает на себя внимание, что после перемен эпохи Константина, т. е. в IV в., в разных источниках встречаются праздники и того и другого дня. В качестве примера приведу два текста из так называемых Апостольских постановлений. В одном тексте сказано: «Но субботу и день Господень вы празднуйте; ибо та есть воспоминание творения, а этот от – Воскресения»⁸. Чуть дальше сказано: «Я, Петр, и я, Павел, постановляем: Рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия; ибо суббота, сказали мы,

⁸ Const. Apost. VII 23. 3; ср.: *Rordorf* (как в прим. 1), N 58, 100. «Апостольские постановления» – это компиляция, датируемая примерно IV в. (рус. пер.: Казань, 1864. – *Прим. ред.*); ср.: *Hugo Rahner*, LThK², I, 759.

имеет образ создания, а день Господень – Воскресения»⁹. Возможно, тот же самый автор, который выступает здесь под псевдонимом «я, Петр, и я, Павел», скрылся под именем сщмч. Игнатия Антиохийского и создал расширенный вариант Послания к Магнезийцам, из которого взят наш эпиграф. Для него важно ослабить резко неприязненное отношение к «субботствующим». Поэтому он пишет от имени великого епископа Антиохии следующее: «Не будем больше соблюдать субботу как иудеи и радоваться праздности, ведь „если кто не хочет трудиться, тот и не ешь“ (2 Фес 3. 10) [...]. Гораздо больше должен каждый из вас соблюдать субботу духовно. Он должен радоваться изучению Закона, а не отдыху тела. Он должен восхищаться творением Господа, а не есть долго стоявшее, пить едва теплое и ходить путем намеренным и находить удовольствие в танцах и бессмысленном шуме»¹⁰. Пусть останется открытым вопрос, насколько такие тексты показательны для христианства в целом. Во всяком случае после недавних битв за выделение собственно христианского, его величия и новизны здесь проявляется стремление выявить, с одной стороны, специфику обоих дней, субботы и воскресенья, а с другой – показать также, что обе традиции совместимы, дать им место в жизни христиан. Ту же самую основополагающую установку мы находим у свт. Григория Нисского, когда он говорит, что оба эти дня стали «как братья и сестры»¹¹. Однако он делает

⁹ Const. Apost. VIII 33. 1; ср.: Rordorf (как в прим. 1), *ibidem*.

¹⁰ Ps.-Ign. Ep. ad Magn. 9; ср.: Rordorf (как в прим. 1), N 59, 102. (Перевод Псевдо-Игнатия дан по немецкому тексту. – Прим. пер.)

¹¹ Greg. Nyss. Castig. // PG. 46. Col. 309 B–C; ср.: Rordorf (как в прим. 1), N 52, 92–93: «Какими глазами смотришь ты на воскресный день, ты, обесчестив субботний? Разве ты не знаешь, что эти дни как братья?» (Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против тяготящихся церковными наказаниями // Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 477. – Прим. ред.)

иные, нежели в «Апостольских постановлениях», выводы из смысловой близости этих двух дней: уже нет больше обязательного основания распределять родственное духовное содержание на два дня. Его можно вложить в один-единственный день, причем преимущество непременно должно быть у дня Христа, который есть одновременно день третий, первый и восьмой, выражение как христианской новизны, так и христианского синтеза всех реальностей¹².

Для выработки такого синтеза важную роль сыграл тот факт, что шаббат был неотъемлемой частью Декалога. Ведь и ап. Павел при всей полемике о Законе всегда ясно давал понять, что Декалог как исполнение двойной заповеди любви полностью остается в силе и что христиане через него сохраняют Закон и пророков во всей полноте и истинной глубине¹³. Вместе с тем, было ясно, что и Декалог тоже должен быть прочитан исходя из Христа, по-новому, что он должен быть понят в Святом Духе. Требовалась свобода, чтобы отказаться от шаббата как особой даты и переложить его на день Господень. Нужна была свобода, чтобы понять его смысл и его облик глубже, чем это делала казуистика, с которой боролись Иисус и ап. Павел. Но это должно было также включать необходимость распознать и исполнить его подлинное содержание.

¹² Ср. прекрасную формулу, подводящую итог и окончательно уточняющую результаты сражений святоотеческой эпохи вокруг соотношения субботы и воскресенья, которая содержится в анонимной гомилии, вероятно, кон. IV в. (приписывается свт. Афанасию Великому): μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακὴν – Господь перенес шаббат на Свой день: *Rordorf* (как в прим. 1), N 64, 110–111.

¹³ Ср.: *Hartmut Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 54–84*; здесь важные высказывания о подлинном ветхозаветном значении шаббата и о его восприятии Христом; ср. также: *Rordorf* (как в прим. 1), XII f.

б) Богословие субботы

Так, с некоторой настойчивостью и для нас встает вопрос: что же такое это настоящее, действительное содержание субботы? Чтобы ответить на него полноценно, следовало бы провести тщательное разъяснение основополагающих текстов Ветхого Завета, т. е. не только истории творения (Быт 2. 1–3), но и законодательных текстов закона из Исхода (скажем, 20. 8–11; 31. 12–17) и Второзакония (скажем, 5. 15; 12. 9), а также пророческую традицию (напр., Иез 20. 12). Все это уже не может входить в наши намерения; так что мне хотелось бы попытаться коротко обсудить всего три момента.

1. В первую очередь принципиально, что суббота связана с историей сотворения мира. Можно было бы даже сказать, что образ семидневной недели в истории сотворения мира выбран ради субботы. История сотворения мира завершается субботой как знаком Завета, и тем самым подчеркивается, что творение и Завет неразрывно связаны между собой с самого начала, что Творцом и Спасителем может быть только один и тот же Бог. Он показывает, что мир не нейтральный сосуд, в который случайно попали люди, но творение с самого начала появилось, чтобы стать местом Завета; однако и Завет существует постольку, поскольку он подчиняется порядку творения. Одна только религия истории, одна только история спасения без метафизики с этой точки зрения так же непредставима, как лишенное мира благочестие, удовлетворяющееся личным счастьем, личным спасением души или ищущее прибежища в какой-нибудь славной, активной общине.

Так что суббота призывает прежде всего к благодарности Творцу и его Творению. Если история творения каким-то образом представляет собой обоснование культа, то это

в любом случае означает, что культ и в облике, и в содержании своем с необходимостью соотносится с творением. Это значит, что Бог распоряжается тварными вещами и что мы можем и должны испрашивать их у Него. И наоборот, это значит, что наше использование вещей этого мира не должно закрывать от нас, что настоящее право на них у Бога. Это также значит, что вещи переданы нам не для произвольного господства над ними, но для господства служения по правилу истинного Господина и Владельца. Там, где в чести шаббат или воскресенье, в чести и творение.

2. С этим связан второй момент. Шаббат – это день свободы Бога и день участия человека в свободе Бога. В основе лейтмотива – мысль об освобождении Израиля из дома рабства, но это гораздо больше, чем воспоминание. Шаббат не только воспоминание о прошлом, он активное осуществление – *Exerzitium* – свободы. Исходя из этого основного смысла, он требует в равной мере перерыва в работе для человека и животного, для господ и рабов. Законодательство о юбилейном годе говорит, что речь здесь идет не просто о регулировании свободного времени. В юбилейный год все отношения собственности снова возвращаются к своему началу, заканчиваются все формы подчинения, которые были выстроены с течением времени¹⁴.

Великий шаббат праздничного года показывает, таким образом, какова цель всякого шаббата: антиципация общества без господства, предвосхищение будущего града. В шаббат нет господ и рабов, есть лишь свобода детей Божиих и отдохновение всего творения. То, что для социаль-

¹⁴ Ср.: *Thierry Maertens*, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste*, Mainz 1965, 114–147, 150–159. Однако автор односторонне подчеркивает момент «одухотворения» в переходный период от Ветхого к Новому Завету и упускает из виду, что христианское «одухотворение» есть Воплощение, христологическая концентрация.

ной теории является всего лишь утопией неосуществимого мира, для шаббата – конкретное требование: братская свобода и равенство всех созданий. Поэтому шаббат – это основная часть социального законодательства. Если в первый или седьмой день отпадают все социальные подчинения, если в ритме семи раз по семь лет пересматриваются социальные порядки, то они всегда относительно исходя из общей свободы и общей собственности всех. Книга Паралипоменон учит нас даже, что изгнание Израиля случилось, потому что Израиль не соблюдал порядок юбилейных лет, великий порядок шаббата, и тем самым нарушил основной закон творения и Творца. Все остальные грехи в этой ретроспективе выглядят второстепенными по сравнению с этой главной изменой, по сравнению с замкнутостью в мире труда, выстроенном своими руками, который отрицает суверенность Бога¹⁵.

3. И здесь открывается третий элемент богословия шаббата, его эсхатологическое измерение. Это предвосхищение часа Мессии. Он не только в мыслях и желаниях, он и в конкретном акте. Двери мира открываются для часа Мессии только благодаря жизни по образу мессианской эпохи. Мы готовимся жить по образу будущего мира. Священномученик Иринеи Лионский сказал бы: мы привыкаем к образу жизни Бога, как и Он привык к нам в Своей человеческой жизни.

Культовое, социальное и эсхатологическое измерение, таким образом, пронизывают друг друга. Культ, укорененный в библейской вере, не является подражанием миру в миниатюре, что составляет основу всех естественных культов; он подражание Самому Богу и тем самым подготовительное упражнение для будущего мира. Только так

¹⁵ Ср.: 2 Цар 36. 21.

можно правильно понять своеобразие библейской истории о сотворении мира. Языческие истории сотворения мира, на которые отчасти опирается и библейская, сводятся неизбежно к обоснованию культа, но культ там оказывается в круговороте «do ut des»¹⁶. Боги создают людей, чтобы те их кормили; людям боги нужны, чтобы они поддерживали миропорядок. Но библейская история сотворения мира в некотором смысле не может не быть прочитана как обоснование культа. Но как уже сказано, культ означает здесь освобождение человека через его участие в свободе Бога и, таким образом, освобождение самого творения, вплоть до свободы детей Божиих¹⁷.

с) Христианский синтез

Если в свете этого понимания читать спор Иисуса о субботе или же полемику о субботе ап. Павла, то становится совершенно ясно, что борьба здесь ведется никак не с истинным содержанием субботы. Речь здесь идет о том, чтобы защитить главнейший смысл субботы как праздника свободы от той практики, что превратила его в день несвободы. Но если Иисус хотел не отменить, а спасти субботу в его истинном значении, то на ложном пути находится христианское богословие, стремящееся отделить субботу от воскресенья. В основополагающих исследованиях Вилли Рордорфа представлено мнение о связи субботы и воскресенья в результате перемен эпохи имп. Константина Великого, тем самым дана и оценка этому синтезу. Рордорф считает, что христианские Церкви, за немногими исключениями, задержались в плену влияния послеконстантиновского синтеза. Он до-

¹⁶ Лат.: «даю, чтобы ты дал». – *Прим. ред.*

¹⁷ Ср.: «и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8. 21). – *Прим. ред.*

бавляет: «Возникает вопрос, найдут ли они в себе мужество теперь, когда волей или неволей приходится освобождаться от устаревших традиций «века Константина», освободиться и от оков синтеза шаббата и воскресенья [...]»¹⁸. Еще более радикально звучат другие католические оценки.

Так, Лука Брандолини утверждает, что рождение воскресенья было отчетливо направлено против еврейского шаббата, однако в IV в. началось противоположное движение, которое шаг за шагом привело к шаббатизации воскресенья и тем самым к натуралистической, законнической и индивидуалистской концепции культа¹⁹. Сегодня, считает он, осуществить реформу трудно, к тому же Церковь застряла в Средневековье и, несмотря на усилия Второго Ватиканского Собора по ее обновлению, она не кажется способной на перемены²⁰.

В этих рассуждениях верно то, что христианское воскресенье не связано с государственным освобождением этого дня от профессионального труда. Оно никак не покрывается тем социально-политическим феноменом, который достигим лишь при очень определенных общественных условиях. Поэтому оправданна борьба за понимание его более глубокой основы, существующей независимо от перемены внешних обстоятельств. Но те, кто из этого факта делают вывод о полной противоположности духовного содержания шаббата и воскресенья, попадают в ситуацию глубокого непонимания как Ветхого, так и Нового Заветов. Одухотворение Ветхого Завета, которое составляет суть Нового, есть одновременно каждый раз новое Вопло-

¹⁸ Rordorf (как в прим. 1), XX.

¹⁹ См.: Luca Brandolini, «Domenica» // Domenico Sartore / Achille M. Triacca (Hg.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 377–395, здесь 385.

²⁰ Ibid., 379, 386.

щение. Это не отстранение от общества и не отстранение от творения, но новое и более глубокое по природе своей проникновение в них. Как и во всех великих богословских темах, здесь вопрос об определении правильного соотношения между Ветхим и Новым Заветами оказывается основополагающим.

Сегодняшнее богословие постоянно колеблется, с одной стороны, между своего рода маркионизмом, который стремится полностью освободиться от гнета Ветхого Завета и ограничиться только собственно внутрехристианским, а с другой – возвращением ко времени до новозаветного поворота к исключительно политической и общественной интерпретации библейского наследия²¹. Только синтез обоих Заветов, выработанный в древней Церкви, соответствует новозаветной позиции, и только он способен придать христианству его особую историческую силу. Если вместе с Ветхим Заветом, в нашем случае вместе с шаббатом, отвергается аспект творения и социальная составляющая, то христианство превращается в мелочную деятельность внутри своего круга, а литургия – в развлечение, которое выглядит старомодным, даже если старается подать себя под разными прогрессивными украшениями. При таком уходе от мира, *Entweltlichung*, теряется исходный пункт христианского учения о свободе и подменяется идея христианского культа, которая видит основной свой образец в семидневной структуре библейской истории творения, хотя он приобрел драматизм содержания лишь после Пасхи Иисуса. Но Пасха Иисуса не отменяет видения из истории творения, а придает ему настоя-

²¹ См. сказанное Конгрегацией вероучения о замене символов в «*Instructio de quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»*» от 6.8.1984, X 14–16.

щую конкретность. Христианский культ есть антиципация всеобщей свободы, в которой человек подражает Богу, становится «образом Божиим». Но такая свобода возможна только потому, что творение с самого начала было задумано ради нее.

4. Практические применения

В конце с особой настойчивостью снова заявляют о себе практические вопросы. При этом нам никогда не следует упускать из виду, что само осмысление богословской истины есть нечто вполне практическое. В автобиографических заметках Романо Гвардини очень выразительно рассказывает, что именно отыскание истины казалось ему в конечном счете самой конкретной и самой насущной задачей его времени²². Из-за такой позиции в годы жизни в Берлине он оказался в конфликте с самыми значительными своими соратниками того времени: председателем католического Союза выпускников высших школ д-ром Мюнхом и великим берлинским студенческим духовником д-ром Зонненшайном. Оглядываясь назад, мы долж-

²² См.: *Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984, 109–113. См. особенно 109: «Чем дальше, тем меньше стремился я к непосредственному воздействию. То, чего я поначалу хотел лишь инстинктивно, а потом и все более осознанно, было сияние истины. Истина – это сила, но лишь тогда, когда от нее не требуется непосредственного воздействия». Производит большое впечатление и мысль на с. 114 сл.: «Здесь [= на докладах в церкви св. Канизия в Шарлоттенбурге] сильнее всего ощутил я то, что выше сказал о силе истины. Мне редко удавалось осознавать так, как в те вечера, насколько велико, насколько до самого основания истинно христианско-католическое провозвестие. Иногда казалось, что истина стоит рядом, как живое существо». Похожее место на с. 110.

ны сказать, что каждый из этих троих делал важное дело и занимался важным участком душепопечительства. Но если теперь, когда прошло время, мы можем примирить то, что когда-то оказалось в столкновении, то все же придется признать, не отдавая никому предпочтения, что страстное и бескорыстное стремление Гвардини дать возможность говорить правду во время господства лжи было самым значительным по своим последствиям, и все больше и больше, вплоть до решений Второго Ватиканского Собора, проявлялась его важность для практики. В долгосрочной перспективе мы оказываем наибольшее воздействие тогда, когда делаем ставку прежде всего не на наши собственные дела, а на внутреннюю силу истины, которую мы должны учиться видеть и затем давать ей высказать себя.

В завершение этого размышления мне хотелось бы коротко затронуть два практических вопроса из наиболее неотложных, исходя из только что развитых здесь богословских мыслей.

а) Воскресные богослужения без священника

На практике, учитывая приведенные здесь размышления, нашими действиями должны руководить два принципа.

1. Признается преимущество таинства перед психологией. Признается преимущество Церкви перед группой.

2. При условии такого приоритетного порядка местные Церкви должны искать правильный выход в возникающих ситуациях, помня, что спасение человека (*salus animarum*) есть их истинная задача. В такой направленности всей их работы и заключены их связанность и одновременно их свобода. Рассмотрим оба принципа более внимательно.

Нет ничего необычного в том, что в странах миссии, в диаспоре, в обстановке преследования воскресная Евха-

ристия бывает недостижима, и все же по мере возможности необходимо постараться присоединиться к воскресенью Церкви. В связи с сокращением числа священников у нас все чаще возникают ситуации, которые прежде были нам очень непривычны. К сожалению, поиск правильного ответа был многократно перекрыт групповыми идеологиями, которые скорее мешают на пути к истинной цели, чем служат ей. К примеру, говорилось: каждый храм, где раньше был священник или же регулярные воскресные богослужения, должен по-прежнему оставаться местом воскресных собраний местной общины. Только так храм будет центром деревни; только так община будет жива как община. Поэтому гораздо важнее, чтобы община собиралась там, и слушала слово Божие, и совершала богослужения, чем воспользоваться имеющейся возможностью и сходить в ближайшую церковь, чтобы принять Причастие.

Здесь есть много очевидного и правильно задуманного. Но забыта основная ценностная ориентация веры. Опыт сосуществования, поддержание деревенской общины поставлены при таком подходе выше дара таинства. Без всякого сомнения, объяснить и понять опыт совместного существования проще, чем таинство. Поэтому легко оказывается, что люди склоняются от объективности Евхаристии к субъективности опыта, от богословского к социологическому и психологическому. Но последствия такой завышенной оценки совместного опыта по сравнению с сакраментальной действительностью очень тяжелы. Теперь община служит сама себе. Церковь становится подспорьем для социальной работы; к тому же она служит романтической цели, которая в нашем мобильном обществе несколько анахронична. Конечно, поначалу людям радостно чувствовать себя совершающими богослужение в сво-

ем храме; радостно, что они могут делать это «сами». Но вскоре они замечают, что осталось только все самодельное, что они ничего не получают больше, а только представляют сами себя.

Затем все становится необязательным, потому что воскресное богослужение не поднимается принципиально над тем, что происходит каждый день. Оно больше не затрагивает никакого иного порядка, оно тоже представляет только лишь себя самого. В нем уже никак не может быть того безусловного внутреннего «долженствования», о котором всегда говорила Церковь. Затем такая оценка с внутренней неизбежностью распространяется на действительное совершение Евхаристии. Ведь если сама Церковь, казалось бы, говорит, что собрание важнее Евхаристии, тогда и Евхаристия всего лишь «собрание», иначе невозможно было бы приравнять их друг к другу. Тогда сама Церковь погружается в самодельное и оправдывается печальное представление Дюркгейма²³, что религия и культ есть всего лишь формы социальной стабилизации через самопредставление общества. Но такая самостабилизация перестает работать, едва это становится известно, она функционирует лишь при убеждении, что за ней кроется нечто большее. Именно тот, кто считает своей непосредственной целью сохранение сообщества, разрушает его фундамент. Казавшееся вначале столь благочестивым и убедительным на самом деле все-таки коренная переоценка всех ценностей и порядков, причем со временем она достигает лишь противоположного тому, чего хотели. Только когда таинство сохраняет свою непеременимость и абсолютный приоритет перед любыми задачами общины, перед любыми намерениями устроения души, оно выстраивает и сообщество,

²³ Французский социолог и религиовед (1858–1917). – *Прим. ред.*

«выстраивает» и человека. Богослужение таинств, даже психологически не столь наполненное, с субъективной точки зрения даже скучное, лишенное блеска, бывает в отдаленной перспективе даже более действенным «социально» (если позволено выразиться так прагматически), чем умело выстроенное психологически и социологически самоназидание общины. Ведь речь об основном вопросе, происходит ли здесь нечто, что идет не от нас самих, или мы все же сами планируем и формируем сообщество. Если не существует высшего «долженствования» таинства, свобода становится пустой, и ее можно взять себе лишь потому, что она не имеет собственного содержания.

Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идет о действительно чрезвычайной ситуации. Тогда богослужение без священника не обращено больше только к самому себе, тогда это общий жест, которым протягивают руку к «dominicus», воскресенью Церкви. Тогда эти действия сохраняют связь с общим долгом и желанием Церкви и тем самым с Самим Господом. Все решает вопрос: где грань между своеволием и действительной необходимостью? Такую границу нельзя провести абстрактно-однозначно, она всегда останется текучей даже в отдельных случаях. В некоторых ситуациях участники событий должны с пасторской тактичностью определить ее в согласии с епископом. Есть правила, которые могут тут помочь. Священник не имеет права совершать более трех служб в воскресный день²⁴, и это не положительное утверждение церковного права, это лишь соответствует реальной границе возможного. Это порядок, который исходит из совершающего богослужение; для ве-

²⁴ В канонической практике Православной Церкви установлено ограничение на совершение священнослужителем (за исключением диакона) не более одной Евхаристии в день. – *Прим. ред.*

рующих встает вопрос об удобстве путей и досягаемости богослужений в приемлемое время. Тут не место заранее прописанной казуистике, нужно оставить пространство для добросовестных решений, исходя из того, что необходимо. Самым важным остается правильное распределение приоритетов и то, что Церковь должна праздновать не себя, а Господа, Которого она принимает через Евхаристию, к Которому она идет навстречу в ситуациях, когда община без священника тянется к Его дару.

б) Культура выходных и христианское воскресенье

В наших широтах, по моему мнению, гораздо реалистичнее задать обратный вопрос: что делать, когда наши общины в пятницу вечером или в субботу в спешке покидают место жительства и снова оказываются там, лишь когда последняя воскресная служба давно закончилась? Как примирить между собой культуру выходных и воскресенья? Как снова связать свободное время с той большей свободой, в которую стремится ввести день воскресный? Думаю, что в этом отношении нам придется проявить гораздо больше изобретательности: во-первых, чтобы достичь гибкости в душепопечительстве и взаимной открытости общин друг другу, во-вторых, чтобы суметь сделать общины со священником внутренней родиной всего связанного с богослужением, которая смогла бы остановить невроз бегства индустриального общества и задать ему другую цель.

Хотя все эти виды бегства, свидетелями которого мы являемся, и направлены на смену обстановки, отдых, встречи и освобождение от подневольного труда повседневной жизни, я считаю, за этими совершенно справедливыми желаниями все же стоит более глубокое устремление: тяга к истинному укоренению в братской общине, к настоящей

му контрасту, тоска по «совсем иному» по сравнению с пресыщением необозримым разнообразием самодельного.

Ответом на это должна бы стать воскресная литургия. Если она собирается конкурировать с шоу-бизнесом, то шансы у нее невелики. Священник не шоумен, а литургия не варьете. У нее невелики шансы, даже если она захочет стать своего рода кружком по интересам. Он может, конечно, сложиться и после ее окончания и вырасти из встреч во время литургии. Но сама литургия должна быть гораздо большим. Должно быть ясно, что тут раскрывается то измерение существования, которого мы втайне ищем: присутствие того, что мы не можем сделать сами, теофания, таинство, а в нем благословение Бога, которое правит бытием, и только оно может исправить бытие, так что мы способны принять его вопреки всем трудностям и страданиям²⁵.

Мы должны найти настоящую середину между ритуализмом, когда все происходящее на литургии совершается только священником, непонятно и бессвязно, и манией понятности, которая в конце концов растворяет все в человеческом делании, лишая католического измерения и объективности таинства. От общины верующих и понимающих в вере должно исходить настолько особое сияние, что даже для неверующих и потому не понимающих она станет призывом и надеждой. Как «*opus Dei*» она должна быть местом, где все *opera hominum*²⁶ кончаются и преодо-

²⁵ Поэтому неверна широко распространенная теория, что на богослужение нужно ходить лишь к одному священнику, которого знаешь, и только в одну общину, где все знакомы. Тем самым литургия совершенно определенно опускается до социального ритуала. Но величие католицизма в том, что ни один верующий не чужой для другого и там, где есть вера, каждый верующий у себя дома.

²⁶ Лат.: человеческие деяния. – Прим. ред.

леваются, и так восходит новая свобода, которую мы тщетно ищем во всем либертинаже индустрии развлечений.

Таким образом, литургия в соответствии с сутью воскресенья снова могла бы стать местом свободы, которая больше чем свободное время и свобода передвижения. Эта истинная свобода и есть та, которую мы все ищем.

II. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЕВХАРИСТИЯ ЖЕРТВОЙ?

1. Постановка проблемы: подход Лютера

Сегодня вопрос о жертвенном характере Евхаристии уже не на переднем плане столкновения богословских мнений, однако он относится к числу тех решающих разногласий, которые в эпоху Реформации определили облик церковного раскола, придали ему духовную и богословскую глубину. Здесь приобретает особую заостренность и конкретность проблема оправдания, в которой Лютер оказался вынужденным увидеть новую постановку вопроса о сути христианской веры, а в католическом образе вероисповедания – отход от ее истинного центра. Покуда в дискуссии речь идет о вере и делах, смысл вопроса трудно понять простому человеку-христианину, который так или иначе должен жить по вере, т. е. в вере он не только может осуществить призвание Божие, но и должен только в вере осуществлять его. Однако здесь, где решающей является форма христианского поклонения, вещи приобретают непосредственную постижимость. Для Лютера месса, т. е. Евхаристия, понимаемая как жертвоприношение, – это идолопоклонство, мерзость, потому что в ней происходит утрата христианской новизны и возврат к языческим жертвоприношениям; для католиков она есть христианский способ совместного поклонения Богу в Церкви через Иисуса Христа.

На деле для Лютера вопрос о мессе – это лишь одна из конкретных реализаций основной проблемы оправдания; когда он видит, что в ней истинная сущность христианской веры искажена, когда считает, что христианство разрушено в самой основе своей и поставлено с ног на голову, то в этом в конечном счете выражается борьба Лютера за основополагающее понимание веры, вокруг которого постоянно кружится его богословие.

Для него в конечном счете существуют только два противоположных отношения к Богу: по Закону и по вере. Закон гласит, что человек сам по себе стремится умиливать Бога, потому что он предлагает Богу дела и достижения, чтобы задобрить Его и обрести спасение. Событие Христа, о котором свидетельствует Новый Завет, напротив, означает, что Бог прекращает эти в конечном счете обреченные попытки, что Он Сам дарует через Христа спасение, которого никогда не заслужить человеку своими трудами и жертвами. Но отношение по вере, таким образом, совершенно противоположно отношению по Закону: она есть принятие божественной милости, а не принесение даров. Следовательно, по самой сути своей христианский культ может быть только принятием, а не дарением; он есть благодарное восприятие раз и навсегда совершенного божественного дела Искупления в Иисусе Христе. И наоборот, это означает, что христианский культ искажается в основе своей, превращается даже в свою противоположность, если вместо благодарения снова возникает приношение. Ведь тогда Закон снова заступает место милости, отрицается достаточность спасительного дела Иисуса Христа и человек снова возвращается к попытке спастись самостоятельно, к заслугам и самовластью. Отсюда становится понятно, что в представлении о евхаристической

жертве Лютер увидел отрицание благодати, восстание человеческого самовластия, возвращение от веры к Закону, с которым ап. Павел боролся с такой суровостью²⁷.

Нельзя не увидеть глубочайшей богословской значимости этого рассуждения, к тому же вполне возможно вывести подобные мысли помимо Лютера прямо из Нового Завета, особенно из Послания к Евреям, которое с предельной отчетливостью подчеркивает неповторимую уникальность священства и Жертвы Иисуса Христа в противоположность множественности жертвоприношений Ветхого Завета. Поэтому богословие евхаристической Жертвы никогда не должно легковесно пропускать такие вопросы; конечно, не многого достигнешь, стыдливо задвигая дело в угол, ограничиваясь лишь подчеркиванием характера Евхаристии как трапезы. Замалчивая вопросы, богословие не продвинется дальше и не будет полезно для жизни верующих. Итак, что же нам следует сказать? Несомненно, найти ответ нелегко, и потребуется еще не один честный спор, чтобы приблизиться к ответу с обеих сторон.

²⁷ Нет необходимости давать здесь подробные ссылки на обширную литературу о Лютере. См. исчерпывающее изложение вопроса в: *Reinhold Seeberg*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV/1, Darmstadt 1953³, 396–407, особенно 405–407; *Paul Althaus*, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962. Исследование *Hans Bernhard Meyer*, *Luther und die Messe* (=KKTS XI), Paderborn 1965, имеет чисто литургическую направленность. Богословскую дискуссию о жертвенной природе Евхаристии см.: *Erwin Iserloh/Peter Meinhold*, *Abendmahl und Opfer*, Stuttgart 1960, и особенно обширное исследование: *Wilhelm Auerbeck*, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (= KKTS XIX), Paderborn 1966; далее, с католической стороны: *Wilhelm Breuning*, *Die Eucharistie in Dogma und Kerygma* // TThZ 74 (1965), 129–150; с протестантской стороны: *Gottfried Voigt*, *Christus sacerdos. Zum ökumenischen Gespräch über das Altarsakrament* // ThLZ 90(1965), 482–490; а также прекрасную работу Макса Туриана, на которую указано в прим. 41.

Думаю, мы продвинемся в эту сторону, если для начала осознаем, что страстная полемика Лютера, смысл которой я попытался здесь передать, содержит не только отрицания, но и положительные решения, которые можно, наверное, сформулировать в следующих двух положениях:

а) Спасительное деяние Христа – это раз и навсегда достаточная Жертва, в которой Господь Сам дарит нам вопреки тщетности нашего культа истинную, примирительную жертву: эта великая руководящая мысль Послания к Евреям лежит также в основе тезисов Лютера.

б) Поэтому христианский культ не может больше быть приношением собственных даров, но по сути своей становится принятием однажды совершенной спасительной Жертвы Иисуса, т.е. благодарностью – Евхаристией.

Теперь без ложной апологетики можно утверждать, что в двух этих тезисах при правильном подходе кроется еще и двойная отправная точка для собственно христианского понятия жертвы и для осознания Евхаристии как Жертвы, богословски легитимного и происходящего в самой сердцевине новозаветной веры:

а) Безусловно исключается представление о мессе как самостоятельной, в себе покоящейся жертве, но тем настойчивее становится мысль, не должна ли она как пожертвование дара-Христа Своим людям каким-то образом означать присутствие этого дара, присутствие спасительного деяния Иисуса Христа. Собственно, на эту мысль не могло не натолкнуться именно богословие Лютера, которое так сильно подчеркивает это «для меня» как содержание веры, которая знает спасительный подвиг Христа не просто как случившуюся историю, но только как историю, связанную со мной, как усвоенную и только потому обретшую свой смысл действительность. И в самом деле, Лютер говорит:

«[...] покуда мне не преподается, все равно что этого для меня еще не произошло. Потому что для меня проливается только... если мне преподано»²⁸. Здесь вполне отчетливо обозначается понимание того, что случившееся однажды само по себе по отношению ко мне становится настоящим в совершении таинства; что акт приятия относится не к абсолютному прошлому, но прошлое дарится как настоящее.

б) Отсюда настойчиво возникает мысль, что благодарное приятие есть форма христианской жертвы, поскольку означает присутствие Христа-Жертвы и нашей исполненности Им. На самом деле Меланхтон²⁹ приблизился к этой мысли, но сузил ее настолько полемически, что Тридентский Собор не нашел возможным сформулировать на ее основе удовлетворительное положение о жертвенном характере мессы³⁰.

На этом месте мы пока прервем наши рассуждения, чтобы прямо обратиться к свидетельству Свящ. Писания!

2. Новозаветное свидетельство

а) Тексты

Непоколебимым мерилom любого богословия Тайной вечери навсегда останутся слова Господа, которые долж-

²⁸ Luther M. WA. 18, 205; ср.: Seeberg (как в прим. 27), 404; Meinhold / Iserloh (как в прим. 27), 53.

²⁹ Немецкий богослов-реформатор, сподвижник М. Лютера (1497–1560). – *Прим. ред.*

³⁰ Apologie der Augsburgen Konfession, XXIV 19 // Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952, 354. В связи с нашим вопросом следует обратить внимание на всю гл. XXIV «О мессе». О том, как в духе Тридентского Собора отклонена идея чистой благодарственной жертвы: Denzinger. Enchiridion. 1753.

ны быть центром любого рассуждения и обдумывания этой темы. Их неоценимое богатство дало материал для бесчисленного количества ученых монографий, так что попытка объяснить здесь этот текст в немногих строках ради нашего вопроса может показаться просто дерзостью. Значит, здесь следует исходить лишь из предпосылки глубокого экзегетического исследования, которое потребовало бы основательной работы. Мы попытаемся, так сказать, включиться в нее на последнем этапе и по крайней мере в сжатой форме воспринять основное содержание того, что следует из проблематики Тайной вечери и Жертвы³¹. Исходным пунктом будет напоминание, что четыре свидетельства о Тайной вечери, переданные нам Новым Заветом (Мф 26. 26–29; Мк 14. 22–25; Лк 22. 15–20; 1 Кор 11. 23–26), подразделяются на два типа, представленные Матфеем/Марком и сообщаемые Лукой/Павлом. Главные отличия этих двух форм свидетельства состоят в отсутствии наказа всегда «творить сие в Мое воспоминание» у Мф/Мк, затем в различном описании преподания чаши. Соответствующее изъяснение звучит у Мф/Мк как «сие есть Кровь Моя Нового Завета», в то время как у Лк/Павла сказано «сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови». Если проанализировать обе формулы, то можно обнаружить еще два бросающихся в глаза отличия, по которым они значительно отличаются, несмотря на всю внешнюю близость. Один раз

³¹ Из богатейшей литературы на эту тему назовем здесь лишь: *Joa-chim Jeremias*, Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen 1960; *Paul Neuenzeit*, Das Herrenmahl, München 1960; *Johannes Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1, Freiburg 1961; *Heinz Schürmann*, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7–38, Leipzig 1960³ (Обобщение многих работ того же автора); *Franz-Jehan Leenhardt*, Le sacrement de la Sainte Cène, Neuchâtel / Paris 1948; *Pierre Benoit*, Le récit de la cène dans Luc XXII 15–20 // RB 48 (1939), 357–393.

дар назван *in recto*³² «кровью» (Мф/Мк), а другой раз это «Завет» (Лк/Павел). К тому же у Мф/Мк речь идет только о «Завете» без добавления, а в типологии ап. Павла – речь о «Новом Завете».

б) Типология ап. Марка:

ветхозаветное богословие жертвы

Настоящая глубина этого различия, кажущаяся на первый взгляд лишь разницей формулировок, становится очевидной, если осознать, что обе группы текстов вводят таким образом совершенно разные ветхозаветные корни, предлагают, так сказать, разное новозаветное богословие Ветхого Завета. Ведь удивительное богатство слов Иисуса на Тайной вечери покоится на том, что в них проступает обширная сфера ветхозаветного Предания, и единственный аккорд, который они задевают, заставляет звучать в памяти целую симфонию, ставя перед ней новый знак альтерации, и только он придает ей окончательный облик. За словами о крови Завета, заимствованными из Исх 24. 8, встает целое богословие Завета, а вместе с тем и богословие жертвоприношения, представление Пятикнижия Моисея о культе. Противопоставление «тело» – «кровь», содержащееся в этой версии слов Тайной вечери, подхватывает терминологию жертвоприношений Ветхого Завета. Таким образом, истинный центр Торы, мысль о Завете и ее реализация в культе простираются вплоть до слов Иисуса на Тайной вечери и с этого момента приобретают новый смысл. Тайная вечеря становится параллелью к заключению Завета на Синае и закреплением его с тех пор в культе, пронизывающем всю историю Израиля, правда так, что новый Моисей – Иисус – в то же время Сам жерт-

³² Лат.: прямо, напрямую. – *Прим. ред.*

вует Свою Кровь этой литургии Завета. Нам нет здесь нужды продумывать отдаленные перспективы, вытекающие из параллелизма событий на Синае и Тайной вечери, которая тем самым предстает как заключение Завета и основание народа Божия; нам важно, что понятие «кровь Завета» неизбежно вводит в события Тайной вечери мысль о жертвенности: литургия жизни и смерти Иисуса Христа толкуется как Жертва Завета, которая подхватывает на более высоком уровне Моисеево представление, приводя его к истинному смыслу.

с) Типология ап. Павла: критика культа пророками

Совершенно иная атмосфера складывается поначалу, если обратиться к ветхозаветной подоснове Павлова типа. Мы только что имели возможность установить, что важнейшие ветхозаветные корни текста Мф/Мк лежат в Торе, т.е. в книгах Закона, в свою очередь Лк/Павел присоединяются к другому мощному потоку ветхозаветного Предания – к богословию пророков. Слово о «Новом Завете» вызывает в памяти прежде всего пророчество, записанное у прор. Иеремии: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами [...] вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его [...]» (Иер 31. 31–33). За этим предсказанием стоит богословие Завета у пророков и его спор со священническим пониманием Завета, отраженным в Торе. Если для Торы Завет и культ связаны друг с другом, понятие Завета трактуется с точки зрения культа и наоборот, то богословие Завета у пророков основано на очень резкой критике культа, которая в корне ставит под сомнение самодостаточность отправления культа: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы»

(Ос 6. 6; ср.: 1 Цар 15. 22; а также Мф 9. 13). В качестве истинного культа выдвигается жизнь по вере в Яхве и в любви к братьям, без чего внешний культ превращается в пустой, даже отталкивающий фарс (ср.: Пс 39. 7 сл.; 49. 8 сл.; 50. 18 сл.; Ис 1. 11 сл.; Иер 6. 20; 7. 22 сл.). Вся эта линия ветхозаветного мышления начинает проступать в формулировке слов Тайной вечери о Новом Завете, в котором должно исполниться слово Божие, а не пустое, холодное величие, присоединяясь к этой мощной антитезе богословия культа Торы, и смысл ее освещается теперь совсем новым светом: теперь Тайная вечеря Господа является осуществлением этой духовной линии, так же как прежде она была понята как исполнение Закона.

Она предстает как преодоление культа жертвоприношений через Того, Кто приносит в жертву не быков и овнов, а воистину Себя Самого: «Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши» (Пс 39. 7), или, как этот текст цитирует Послание к Евреям: «жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне [...]» (10. 5). Место жертв занимает преданное «Я» Иисуса Христа, критика культа достигла своей цели, Храм стал излишним.

d) Общий центр: мысль о замещении

Означает ли это теперь, что между аспектом культовым у Мф/Мк и пророческим у Лк/Павла существует непреодолимое противоречие? Ответ мы получим, если обратим внимание на еще один момент ветхозаветного богословия, снова общий – в разных формах – для всех четырех текстов. Согласно Мф/Мк, Иисус говорит, что Кровь Завета Тайной вечери – «за многих изливаемая». Лука уточняет практически безграничную универсальность ветхозаветного понятия «многие» до присутствующей культовой общины, когда

у него звучит «за вас», исходя из уверенности, которая также есть в этой универсальности. Это не отменяет универсальности, как сказано, но означает ее практическое применение, так сказать, ее связь с *hic et nunc*³³. Павел дает это «за вас» только по отношению к словам о хлебе (что тоже есть у Луки, который употребляет это выражение дважды), опуская его в словах о чаше. Эти слова о служении «многим» воспроизводят в словах Тайной вечери самую суть песней Второисаии³⁴ о Рабе Божиим, о Котором говорится, что Он понес грехи многих (53. 12) и так освободил их от греха (53. 11). Кстати, представление о Рабе Божиим, с которым мы, таким образом, встречаемся в богословии Тайной вечери, у прор. Исаии тесно связано с идеей Завета (42. 6; 49. 8). Пророческая идея Завета через такое соединение получает новую глубину: грядущий Завет представляется уже основанным не только на глубоком усвоении Закона, но и на заместительной любви Того, Кто страдает ради всех; идея этого «ради» придает пророческому посланию новое средоточие, которое никому уже больше не удалось осмыслить с такой глубиной и увидеть так, как в песнях Раба Божия. Продвинемся еще на шаг вперед, чтобы узнать, как все в целом связано с двойственностью культа и критики культа, с которой мы сейчас столкнулись. Тогда мы можем установить, что образ Раба Божия выражает богословие, выработанное в Израиле времени изгнания, когда у него уж не было ни Храма, ни культа. В это время, когда Бог, казалось бы, забыл о Своем народе, когда угас культ и критика культа стала беспредметна, вызревает идея, что *сам* Израиль

³³ Лат.: здесь и сейчас. – *Прим. ред.*

³⁴ Термин историко-критической экзегезы, согласно которой гл. 40–55 Книги пророка Исаии были написаны другим автором позже, во время вавилонского пленения Израиля (VI в. до Р. Х.). – *Прим. ред.*

даже в своей отверженности, в своей судьбе изгнанного и разбитого народа есть жертва человечества перед лицом Господа; что не какой-то ритуал, а история страданий народа сама по себе есть культ и жертва пред Богом. Израиль знакомится с новой и более важной формой жертвоприношения по сравнению с тем, что мог предложить Храм: мученичество, в котором ритуальная жертва преодолена самопожертвованием человека³⁵. Хайнц Шюрман обратил внимание, что такие формулы, как «предать тело свое», «предать душу свою», – это термины для смерти мученика. «Иисус, видимо, характеризует предстоящую Ему смерть как мученическую»³⁶. Он подхватывает идею Раба Божия, истолковывает, исходя из нее, смысл Своей жизни и смерти и тем самым придает окончательный смысл идее культа. Он видит Себя как Раба Божия, в Котором обобщается и окончательно совершается эта пророческая судьба; но это значит, что все ритуальные теории жертвоприношений преодолены и что Новый Завет будет заключен и совершен через истинно новую Жертву: становится очевидным, что Иисус, предающий Сам себя в жертву Человек, есть истинный культ и истинная слава Божия. В исповедании культа, заключенного не в обряде, а в полном самопожертвовании Того, Кто отдает Себя на волю Отца ради людей, едины все четыре сообщения о Тайной вечери: идея Раба Божия есть истинная середина, соединяющая и тех и других, и делает единым Закон и пророков.

Соответственно мы можем подвести итог, приведя слова Йоханнеса Бетца, что пожертвование Иисуса «следует понимать в первую очередь не технически, с позиции культа

³⁵ См.: *Joseph Ratzinger*, «Stellvertretung» // *Heinrich Fries* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, München 1963, 566–575.

³⁶ *Schürmann* (как в прим. 31), 35.

жертвоприношений, а с точки зрения мартирологии, как целостное самопожертвование личности»³⁷.

Итак, мы нашли истинное зерно новозаветного понятия Жертвы, заключенное в словах Тайной вечери. В этой мысли равным образом достигают цели, «исполняются», Закон и пророки, культ и критика культа. И снова Послание к Евреям, пожалуй, глубже всего продумывает и богословски развивает этот великолепный синтез, достигнутый здесь не в мыслях, а в реальности страдания Иисуса. В свидетельствах жизни и смерти Иисуса восстановлено истинное намерение, Wollen, ветхозаветного культа, который – как в принципе и всякий культ – основан на идее замещения. Человеческие жертвоприношения отменены как недостойные и объявлены небогоугодными; и теперь человек пытается заменить себя дарами, но он не может не чувствовать, что ничто не в состоянии быть ему заменой; что можно жертвовать гекатомбы из животных и фруктов, и все равно этого будет слишком мало: он не может искупить себя (ср.: Мк 8. 37 пар.). Так что положение человека, который не может ни принести себя в жертву, ни заменить себя, выглядит безвыходным. Весь культ кажется великой безнадежностью. Смысл культа исполнен в действительно бросившем Себя на чашу весов Человеке Иисусе, и одновременно отринут прежний культ: Он Сам культ и в этом понимании Тайная вечеря есть Жертва, которую мы принимаем с благодарностью и которая в нашем воспоминании воистину присутствует посреди нас.

е) К вопросу об актуализации

Таким образом, открывается последний шаг: вопрос об актуальном характере Тайной вечери. Придется удов-

³⁷ Betz (как в прим. 31), 40.

летвориться здесь, к сожалению, лишь краткой отсылкой. Этот вопрос затронут и в библейских словах Тайной вечери, а именно в наказе о повторении: «сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19; 1 Кор 11. 24–26). Некогда Ганс Литцман полагал, что нашел в этих словах ключ к эллинистическому происхождению сакраментальной Тайной вечери, считая доказанным, что она учреждена в круге ап. Павла как продолжение эллинистических поминальных пиров³⁸. Благодаря трудам Иоахима Иеремиаса³⁹, всесторонне разработанным Максом Турианом⁴⁰, стало ясно, что именно здесь мы имеем дело с основополагающим словом ветхозаветного богословия⁴¹. «Поминование» – это центральная категория ветхозаветной системы жертвоприношений; она укореняет Тайную вечерю опять-таки в тех же самых духовных взаимосвязях, которые мы сейчас проследили, и еще больше проясняет их. Но «поминование» – это прежде всего (и неотделимо от предшествующего) также категория актуализации: вспоминая о спасении, Израиль воспринимает его в то же время как настоящее и вступает в эту историю, становясь причастным ее реальности. Можно было бы даже сказать, что идея памяти и подчинение всего культа идее поминования составляет решающее различие между культом Израиля и культами окружающих

³⁸ *Hans Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 223; комментарий Литцмана к 1 Кор.

³⁹ Немецкий протестантский библеист, профессор (1900–1979). – *Прим. ред.*

⁴⁰ Швейцарский католический богослов, пресвитер, один из первых членов общины Тэзе (1921–1996); до перехода в католичество был протестантским наблюдателем на Втором Ватиканском Соборе Римско-католической Церкви. – *Прим. ред.*

⁴¹ *Jeremias* (как в прим. 31), 229–246 (пространная дискуссия с Литцманом); *Max Thurian*, *Eucharistie*, Mainz 1963 (Neuchâtel 1959), особенно 15–26, 125–167.

его народов. В то время как соседние культы направлены на возвращающееся «умри и возродись» космоса, т. е. переносят миф о вечном возвращении в ритуальную форму⁴², культ Израиля связан с историческими деяниями Бога по отношению к праотцам и к Израилю, включен в эту историю и поэтому в сущности своей есть «воспоминание», которое творит присутствие. Космический культ и историческая вера отделяются друг от друга в понятии памяти. Остается только учесть еще одно: «память» имеет отношение не только к прошлому и настоящему, но в первую очередь к будущему: это воспоминание человека о спасительном деянии Бога, но именно поэтому еще и воспоминание Бога о том, что предстоит, – зов надежды и доверия к будущему⁴³. В том же направлении ведет слово, которое у ап. Павла дополняет наказ о повторении и толкует его: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пите чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26). «Возвешение», о котором здесь говорится, – это не просто речь, не просто теоретическое сообщение без действительного содержания; это заявление, прокламация, которая творит реальность в слове поминовения и провозвестия⁴⁴. Это очень важно, потому что тем самым становится очевидно, какая тесная связь есть у слова как события и жертвы, насколько сильно христианская жертва «поминовения» проявляется именно в провозвестии, которое в то же время есть благодарность и исповедание надежды;

⁴² Ср.: *Mircea Eliade*, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953.

⁴³ Ориентированный на будущее характер памяти в особенности разработан у Иеремиаса, см.: *Jeremias* (как в прим. 31).

⁴⁴ См.: *Heinrich Schlier*, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1958², 249; *Idem*, *Wort Gottes*, Würzburg 1958, 65 f.; *Julius Schniewind*, «καταγγέλλω» // *ThWNT*, I, 68–71, здесь 70 f.

насколько незначительна антитеза между словом и таинством, которой мы позднее, к сожалению, слишком исказили суть обоих. При этом отцы Церкви опирались в первую очередь на это положение вещей и развили из идеи «словесной жертвы» мысль о евхаристической Жертве, которая больше связана со словом, чем с сакраментальными элементами. Впрочем, тем самым мы сами собой прибыли к нашему исходному пункту, и теперь должно стать сколько-нибудь понятно, как невелико в видении Нового Завета противопоставление благодарения и жертвы: скорее они определяют друг друга. Разумеется, все сказанное отнюдь не создает еще законченную догматическую теорию Евхаристии как жертвы, но возможно, стал виден исходный пункт, из которого она должна и может быть продумана и в котором разделенные христиане также могли бы попробовать встретиться и понять друг друга.

III. ПРОБЛЕМА ТРАНССУБСТАНЦИИ И ВОПРОС О СМЫСЛЕ ЕВХАРИСТИИ

Еще недавно казалось, что даже в католическом богословии исчерпаны все возможности темы транссубстанции. Догму Тридентского Собора не оспаривали, но в богословских дискуссиях ее уважительно обходили стороной, и тому есть несколько причин. Слишком уж сильно само слово напоминало о том сорте богословия, который весьма близок к тому, чтобы обернуться всего лишь философией и в склоках мелочных дискуссий об определении понятий забыть свою истинную задачу: осмысленное усвоение ниспосланного слова ради служения провозглашению вести о спасении. Кроме того, слово «транссубстанциация» будило воспоминание о том самоотчуждении учения о Евхаристии, доминировавшем даже большую часть XX в., когда внутренний центр таинства сдвигался с деятельного бытия вместе с воскресшим Господом, позволяющего нам стать Его сотрапезниками, на статично-онтологический способ рассмотрения. Так появилось умонастроение, сильно отдающее монофизитством, гости поклонялись просто как месту присутствия Бога, игнорируя человеческую природу Иисуса Христа, считая ее земным тронем Бога, при этом о приглашении к совместной трапезе вопреки изначальному основополагающему значению установления Евхаристии едва ли не забыли.

Для нас, людей нынешнего времени, по сути детей эпохи естественно-научного мышления, к внутренним бого-

словским предубеждениям против транссубстанции добавлялась (и добавляется) еще одна трудность: имеет ли сегодня вообще смысл слово «транссубстанциация», если отвлечься от тех ограничений, которые накладывает сама вера? Или одновременно с распадением средневекового понятия субстанции, в результате чего хлеб перестал быть для нас единой субстанцией и представляет собой сложную, искусственную химическую композицию, в безнадёжный анахронизм превратилось и все изначальное свидетельство? Поскольку обе группы вопросов пересекаются, для того, кто занимается богословием, ситуация представляется не столь уж редкой: протест, исходящий из веры, оставшейся в простоте своей верной истоку, обращен против смешения веры со светской духовностью и объединяется с вопросами критического разума к богословию, которое слишком рано связало себя с какой-нибудь наукой или философией и тем поставило под угрозу открытость веры.

Если обдумать сказанное, придется признать, что у современного богословия есть немало оснований не придавать слишком большое значение слову «транссубстанциация»; что оправданно было бы потеснить его из центра, который оно не по праву заняло в слишком сильно ориентированном на философию богословии. Но придется добавить, что есть также немало оснований заняться темой в более скромном масштабе и не уклоняться от возникающих при этом вопросов. Потому что замалчивание или вытеснение этих вопросов будет противоречить честности мышления, которая жизненно необходима вере. Так что логике вещей вполне соответствует, что тема транссубстанции вот уже несколько лет как снова стала приобретать все большее значение после долгого замалчива-

ния, после восстановления равновесия в вопросах учения о Евхаристии и их новой поляризации вокруг совершения Евхаристии. Предлагаемая здесь работа была создана независимо от вновь разгоревшейся дискуссии, и основные ее части были закончены до этой дискуссии. Поэтому она не пытается анализировать вновь предложенные варианты решения проблемы, появившиеся со временем, и оставлена как есть в своих основных идеях, не связанных с этими линиями⁴⁵.

Ее цель и исходная точка внутренне достаточно родственны новейшей дискуссии и все же имеют другое выражение. Новые подходы, разработанные в основном в Голландии, исходят из естественно-научной и философской проблематики понятия субстанции, их попытка ответа – истолковать вопрос о пресуществлении уже не философски, а из взаимосвязи с литургическим процессом и его определения направления Евхаристии. Слабое место таких усилий состоит, вероятно, в совмещении двух уровней, которые не должны находиться один внутри другого: нельзя объяснить философский вопрос (а вопрос о трансубстанции именно таков), исходя из литургического мышления, как бы ни определяло литургическое мышление возможное пространство философской постановки вопроса и как бы оно ни ограничивало его. В этом несовпадении уровней вопроса и ответа и стоящем за ним смешении уровней проблемы мне видится истинная слабость предпринятых до сих пор усилий. Но как сказано, здесь об этом речь идти не должна. Тем важнее будет указать лишь на исходный пункт предложенных здесь мыслей. Они берут начало во внутреннем богословском противоречии, порожденном учением о транс-

⁴⁵ См.: *Wolfgang Beinert*, Die Enzyklika «Mysterium fidei» und neuere Auffassungen über die Eucharistie // *ThQ* 147 (1967), 159–178.

субстанции в эпоху Реформации, протест которой был в значительной степени направлен против католического развития евхаристического благочестия и евхаристической веры и в этом отношении концентрировался вокруг двух противоположных центров: мысли о жертвоприношении и учения о транссубстанции. Ясно представив себе это, понимаешь, что католическое богословие просто обязано загладить здесь одну историческую вину: оба поднятые Реформацией вопроса стоят по-прежнему, и хотя на фоне проделанного с двух сторон развития они несколько утратили остроту, тем не менее остаются как задачи. В этой связи мне хотелось бы сделать краткий обзор возражений Реформации, высказанных двумя сторонами: Лютером и Кальвином, – чтобы отсюда перейти к исходному смыслу учения о транссубстанции и к его истинному месту в целостной евхаристической реальности. Ответ на философский вопрос (который должен быть поставлен философским образом и именно так может послужить богословию) попутно разрешится сам собой.

1. Подоплека постановки вопроса: возражение Реформации⁴⁶

Не стоит специально отмечать, что здесь нет намерения представить детальный исторический анализ высказываний Лютера и Кальвина на тему транссубстанции, и следует лишь учесть, что в первую очередь заставляло их протесто-

⁴⁶ Последующее изложение, в котором важен не обзор исторических феноменов, а только выделение границ проблемной области, в отношении материала и отчасти также в оценке близко следует работе: *Peter Pfeiffer, Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes // US 17 (1962), 225–266.*

вать против католического учения о пресуществлении, каковы их основные убеждения, противопоставленные ему.

а) Кальвин

В отличие от Цвингли, который низводил таинства практически до чистых символов и даже позднее, когда он научился высказываться осторожнее, все равно видел в Евхаристии всего лишь «*praesentia in mente*»⁴⁷, Кальвин пытался обновить и уточнить учение блж. Августина о Евхаристии. Впрочем, при ближайшем рассмотрении уже эта его попытка показывает, что не бывает простого возобновления прошлого. Нельзя отменить тысячу лет в истории, нет возврата ко времени до постановки уже поднятых вопросов. С самого начала два обстоятельства отличают учение Кальвина о Евхаристии от учения блж. Августина:

а) Кальвин преобразует открытое, свободное от всякой системы учение блж. Августина о Евхаристии в строгую систему. Это лишает его богатства и многообразия.

б) Кальвин дает эксплицитные ответы на вопросы, еще не заданные блж. Августином, и тем самым неизбежно расширяет его учение.

Исходный пункт Кальвина заключен в усиленном подчеркивании реального человеческого бытия Иисуса, что проявляется у него в весьма настоятельном и при этом очень пространственно понятием *богословии Вознесения*. Христос сидит одесную Отца, а не где-нибудь в другом месте; поскольку Он настоящий человек, Он не может быть везде одновременно. Очевидно, если Кальвин воспринял учение о реальном присутствии главным образом в его лютеровском варианте как учение о вездесущности Человека Иисуса, то, исходя из своего твердого представления о человеческом бытии Иисуса,

⁴⁷ Лат.: присутствие в уме. – *Прим. ред.*

он просто обязан был отвергнуть это учение: Христос находится одесную Отца, а *не* на наших алтарях. И тем не менее у Кальвина тоже есть реальное объединение с Христом во вкушении евхаристических Даров, при котором именно Христос через Святого Духа *возносит* нас к Себе.

Такое понимание таинства Евхаристии следует положительно оценить в двух отношениях:

1. У Кальвина снова четко виден пневматологический характер христианского культа и совершения Евхаристии. Христианский культ – это то, что происходит в Святом Духе. Святой Дух есть пространство, где разворачивается христианское богослужение.

2. Что же касается действующей здесь богословской структуры, то можно говорить о диалектике богословия воплощения Господа, полностью предающего Себя в наши руки, и о вознесении Господа, Который при этом все же остается совсем Иным в Своем ничем и никем не ограниченном, все превосходящем могуществе. В этой диалектике удивительным образом становится видима одновременность Христова здесь-бытия и не-здесь-бытия, бытия рабом и бытия Господом.

Из своего основного посыла, только что обрисованного нами, Кальвин делает вывод, что христианский культ направлен *ввысь*. Решающее слово евхаристической литургии для него, как и для блж. Августина, – *Sursum corda*: цель Евхаристии – вознести нас к Господу, Который находится не здесь, а на небесах. Центральное содержание евхаристического богослужения – это вознесение сердца, состояние возвышения и позволение вознести себя к Господу.

Однако тут становится видна и опасная сторона такой интерпретации таинства. Таинство редуцируется до акта возвышения Святым Духом. Здесь, *внизу*, в нашей среде,

нет реальности. Есть только лишь *dynamis*, движение перехода ввысь. Это означает, что в диалектике богословия Вознесения и богословия Воплощения первое одержало одностороннюю победу. Нет больше настоящего вхождения Господа в земную действительность в диалектическом взаимодействии присутствия и отсутствия. Здесь-бытие находится практически под угрозой отмены; «здесь» становится лишенным значения по сравнению с «там». Это соотношение с предельной отчетливостью проявляется в двух высказываниях Кальвина.

а) В причащении происходит реальное соединение с Христом через возносящего нас ввысь Святого Духа, однако нечто подобное бывает всякий раз при любой встрече с Господом: при чтении Свящ. Писания, на проповеди и вообще в ежедневном совершении дел веры. При такой полной и постоянной динамике у Евхаристии не остается ничего, что было бы свойственно только ей. «Христос есть равно субстанция и материя проповеди и молитвы, как и Крещения или Евхаристии»⁴⁸. Конечно, нельзя преувеличивать значение этих высказываний; им противостоят другие уверения в реальности веры в таинство, однако нельзя их и недооценивать. Неизбежным следствием исключительно пневматико-динамического понимания культа является порождение таких представлений, которые, правда, не отменяют определенную форму реального евхаристического присутствия, но все же приравнивают ее значение к общему реальному присутствию в вере.

б) Это подтверждается тем, что Кальвин (с опорой на блж. Августина) настоятельно доказывал, что благочестивые люди Ветхого Завета будто бы точно так же принимали реальное Тело и Кровь Христовы, как мы, и наоборот,

⁴⁸ *Pfeiffer* (как в прим. 46), 240.

Христос так же мало содержится в хлебе и вине Евхаристии, как и в жертвенных животных Ветхого Завета⁴⁹.

Из такого полностью устремленного ввысь понимания таинства вытекает решительное отмежевание от радикальнейших выводов в области благочестия в средневековой Церкви, которые она делала из реального присутствия—поклонения евхаристическим видам и, в соответствии с ее верованием, присутствующему в них Господу. Такое здесь невозможно. Для Кальвина это идолопоклонничество, потому что смысл таинства заключен единственно в *actio* его совершения, которое строго указывает нам ввысь.

Если посмотреть на все в целом, то придется признать основные тенденции учения Кальвина о Евхаристии вполне понятными на фоне того сдвига в евхаристическом вероучении и подчиненных ему формах благочестия, случившегося в высокое Средневековье и становившегося все более сомнительным; поэтому следует заново обдумать эти тенденции всерьез как вопрос и задачу для размышления современного католического богословия.

а) Полному низведению Бога и Христа в область земного, наблюдавшемуся в позднее Средневековье, противопоставлено радикальное богословие Вознесения, а недиалектичному «здесь» (в дарохранительнице, в дароносице) противоположено решительное «не-здесь», в котором, правда, почти полностью пропадет «здесь».

б) Целиком и полностью статичному представлению о Евхаристии в Средневековье (гостия «есть» Христос, отсюда изнесение-Exposition, созерцание и поклонение как истинное содержание Евхаристии) здесь противостоит

⁴⁹ Pfeiffer (как в прим. 46), 241. См.: *Wilhelm Niesel, Vom Abendmahl Jesu Christi // Abendmahlsgemeinschaft? (= Beiheft zu Evangelische Theologie 1937), 52.*

крайнее динамическое понимание, для которого приближение Христа к человеку или же возведение человека ко Христу происходит единственно в *actio sacramentalis*, движимом Святым Духом.

с) Монофизитской тенденции в средневековом учении о Евхаристии, которая по-своему продолжена в учении Лютера, противопоставляется радикальное подчеркивание человеческой природы даже вознесенного Господа.

д) По сравнению с недиалектически привязанным к месту благочестием поклонения мы находим здесь динамическое понимание именно в событии поклонения как возвышения сердца, которое тем самым можно обозначить как противоположность поляризации Евхаристии вокруг возвышения гостии и фиксации на статичном понимании поклонения. По сравнению с этим *Sursum cor* проявляется здесь как подчеркнуто пневматологическое средоточие богослужения. Кальвин задается вполне оправданной целью сохранить великое наследие блж. Августина в эпоху, далеко отстоящую от его времени, утвердить значение его учения для любой христианской эпохи. Тем не менее нельзя отрицать, что сам Кальвин стал жертвой свойственной ему тенденции к систематизации, в которой тайна приносится в жертву безупречно последовательной системе и Евхаристия в конце концов утрачивает особенность по сравнению с другими способами встречи с вознесшимся Господом. Но тем самым теряется именно та основная установка, что составляет атмосферу изречений и размышлений блж. Августина о Евхаристии; установка, при которой он одновременно выступает свидетелем неиссякаемой силы первоисточка: та центральная взаимосвязь между «*corpus Christi verum*» и «*corpus Christi mysticum*», которая определяла при всей смене терминологии внутреннее место

Евхаристии начиная с ап. Павла и вплоть до раннего Средневековья и которая больше всего в состоянии проявить уникальное своеобразие Евхаристии. Здесь Кальвин платит дань Средневековью, с которым борется, чье индивидуалистическое отношение к таинству он незаметно перенимает в собственном учении о Евхаристии и доводит до крайней последовательности. Вместе с *ecclesia*, несмотря на все важные начинания, от него в конце концов все же ускользает и *sacramentum ecclesiae*.

б) Лютер

Лютеранские вероучительные тексты, как и сам Лютер, исповедуют веру в реальное присутствие, которое они вместе с ним толкуют как *субстанциальное* – в отличие от Кальвина, мыслящего совершенно динамически-актуально и, таким образом, анти-субстанциально. Впрочем, такое признание категории субстанции для определения реальной формы евхаристической действительности идет рука об руку с одновременным отклонением категории транссубстанции. По видимости чисто философское разделение понятий обладает определенно богословским смыслом: оно означает, что «*cum pane et vino substantialiter adesse exhiberi et sumi corpus et sanguinem Christi* [Тело и Кровь Христовы субстанциально *присутствуют* в хлебе и вине, предлагаются и принимаются. – *Прим. ред.*]»⁵⁰, хотя и признается, однако, длительное соединение видов с Телом и Кровью Христа, а тем самым присутствие Господа *extra usum* отвергаются⁵¹. Так делается ясным и на-

⁵⁰ Формула согласия. 2. 7. 14.

⁵¹ Там же, 2. 7. 15: «Ибо они утверждают, что вне совершения таинства [*extra usum*], когда гостия где-либо лежит, или содержится в священном сосуде, или же демонстрируется в процессиях, как это делается у папистов, Тело Христово не присутствует».

стоящий мотив неприятия транссубстанции: само понятие субстанции как наиболее близкое обозначение того, что понимается под реальным присутствием, еще может быть динамически соединено посредством «cum» с хлебом и вином, и так можно отграничить динамическую связь *exhiberi* и *sumi*. Но утверждать транссубстанциацию означает претендовать на онтологию в гораздо более радикальной степени, это с неизбежностью предполагает продолжительность действия и со внутренней необходимостью ведет за собой продление Евхаристии и ее действенности после момента священнодействия. Неизбежным следствием становится, как представляется, что онтология навязывает таинству свой закон, что теперь нормой благочестия становится она, а не слова Иисуса, устанавливающие таинство, не церковная традиция. Ведь из идеи длительного евхаристического присутствия, необходимо заключенной в понятии транссубстанции, вытекает с необходимостью поклонение Господу, присутствующему вне совершения Евхаристии, т.е. новая и неизвестная христианской древности сторона Евхаристии, которая состоит теперь не только в литургии собравшейся общины, но становится и в другом своем измерении точкой притяжения не зависящих от этого форм поклонения.

Но мы забежали вперед. Пока еще остается открытым вопрос о точных границах евхаристического «субстанциального присутствия», с точки зрения Лютера, которые мы видим заданными в словах «*extra usum*». Что это значит? «Формула согласия» переводит *usus* словом «*Nießung*» – пользование, наслаждение, т.е. ограничивает моментом принятия. Это представление и в самом

См. об отрицании евхаристического поклонения: Там же. 1. 7. 19. Дальнейшие примеры: *Pfeiffer* (как в прим. 46), 246.

деле решительно сформировало сознание лютеранского христианства. Но как представляется, уже здесь есть некоторое сближение с кальвинистской мыслью, достаточно далеко ушедшей от изначального намерения Лютера. Его понимание *usus* гораздо шире и не покрывается лишь моментом *sumptio*, употребления: существуют тексты, которые показывают, что ему известно было реальное присутствие помимо непосредственного момента *sumptio* и он отнюдь не отрицал возможности сохранения Даров для причащения больных. Так что правильное было бы сказать (вместе с Петером Пфайффером), что для Лютера *extra usum* имеет значение примерно как *extra institutionem* Христа. Это означает, что для него реальное присутствие прекращается там, где происходит выход за рамки данного Христом установления, т. е. там, где Евхаристия отходит от взаимосвязи с «приимите, ядите» и становится самостоятельной. Здесь для Лютера *usus* становится *abusus*, обычай делается злоупотреблением, а поклонение – идолопоклонством. «Таинство учредил Он не для того, чтобы мы ему поклонялись, но чтобы мы его вкушали»⁵². Поэтому Лютер осуждает *elevatio* – возношение Даров после преложения. Поэтому он резко отклоняет праздник Тела Господня⁵³ и порицает дарохранительницу и дароносицу: во всем этом Евхаристия для него оказывается «*extra usum*», так что все происходящее здесь не богослужение, а идолопоклонство.

⁵² «Non ideo instituit sacramentum, ut adoretur, sed ut vesceremur» // *Luther M.* WA. 11, 449. *Pfeiffer* (как в прим. 46), 253.

⁵³ Официальное название: Праздник святейших Тела и Крови Господних (лат. *Sollemnitas sanctissimi corporis et sanguinis Christi*). Установлен в 1246 г. папой Римским Урбаном IV, сопровождается процессиями с освященной гостией и молитвенным поклонением ей. – *Прим. ред.*

Нетрудно распознать побудительный мотив, скрывающийся за учением Лютера о Евхаристии: вернуться к скромной простоте Библии, оставив в стороне всякую философию и самовольное стремление к систематизации и объяснению; вернуться к установлению Самого Господа, снова придать ему полную значимость вопреки всем позднейшим разрастаниям. Тем самым мы снова вернулись к неприятию учения о транссубстанции: его следует понимать из этого и соответственно можно свести к двум основным моментам:

а) В первую очередь, лютеровское «нет» понятию и идее транссубстанции есть часть общего его протеста против засилья философии в богословии, против затмевания веры своеволием человеческого разума, в чем он постоянно упрекает схоластиков.

б) Как мы уже видели ранее, в этом случае отрицание философии получает дополнительную подпитку от тех следствий, которым способствует философское мышление, так что вопрос о транссубстанции мог служить прямо-таки наглядным доказательством наличия опасностей, вырастающих из несоразмерного преобладания философии в богословии. Ведь транссубстанция означает длительное присутствие; если признать ее, потребуется новое чудо, чтобы снова упразднить однажды осуществившееся присутствие сущности Господа. Тем самым становится очевидной логика евхаристического поклонения; таким образом, оказывается, что мерилom веры сделано философское мышление. Если понятие «субстанция» еще может быть оценено как средство для понимания, которое не затрагивает веру, а помогает доносить ее, и философия остается при этом в своих границах, то в случае с транссубстанцией представляется, что происходит переход от понимания к нормированию

и тем самым соотношение выворачивается наизнанку. Здесь нет нужды специально показывать, что не понятие транссубстанции первым создало возможность евхаристического поклонения и что это поклонение никогда не было основано только на одном этом понятии. Но все же для Лютера тесная связь обоих обстоятельств была очевидной и послужила весомой причиной, чтобы решительно отклонить идею транссубстанции.

с) Исследования Эрвина Изерло⁵⁴ отчетливо показали: хотя Лютер и не мог не признать необходимости философского мышления, один философский мотив наряду с внутренними богословскими основаниями действительно имел для него значение. Томистское понятие транссубстанции утратило состоятельность в ходе философского развития поздней схоластики и стало внутренне противоречивым в связи с глубоким переосмыслением аристотелевских категорий, в большинстве ведущих школ произошедшим незаметным образом. Процесс, на котором основано развитие физики Нового времени, начался вскоре после Фомы Аквинского: уравнивание субстанции и количественности, субстанции и «массы», как бы мы сегодня сказали. Но поскольку в евхаристическом богослужении в количественном отношении очевидным образом ничего не меняется, понятие транссубстанции лишилось смысла, если исходить из наличествовавшего

⁵⁴ *Erwin Iserloh*, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer (= RGST 73/74), Münster 1950; *Idem*, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (= KLG 10), Münster 1952; *Idem*, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (= VIEG 8), Wiesbaden 1956; *Erwin Iserloh / Peter Meinhold*, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960.

тогда понимания субстанции. В поздней схоластике и номинализме понятие транссубстанции в соответствии с типичным подходом сохранилось чисто вербально. Хотя оно, как считалось, и противно смыслу, при естественном рассмотрении оно все же должно быть принято на веру даже вопреки этому пониманию. Такая двойная «бухгалтерия», при которой вера уже не осмыслялась рационально, а мышление независимо от этого развивалось своим путем, притом что внешне сохранялись богословские формулы, хотя они внутренне стали противны смыслу или бессмысленны, – такая двойная «бухгалтерия» характерна для внутренней непрочности, к которой все больше склонялось положение веры и Церкви в позднем Средневековье. Перед лицом такой ситуации в мышлении отдельные богословы отказались от понятия транссубстанции и заменили его на консубстанциацию. Лютер, полностью принимавший философию позднесредневекового номинализма, сделал в этом отношении лишь один вывод из духовной ситуации, решившись на сходный шаг, который у него превратился в нечто иное благодаря решительности, с которой он проводил в жизнь дальнейшие следствия для церковного облика таинства и для границ учения Церкви. Здесь уже стерты границы богословской доктрины и подвергнута сомнению сама Церковь, глубоко заинтересованная как в этой доктрине, так и в использовании ее в качестве основы благочестия.

Впрочем, в этом месте четко видны границы подхода Лютера, в бескомпромиссном стремлении которого к изначальному состоянию есть что-то глубоко волнующее. Но именно поэтому оно не лишено своего рода трагизма. Ведь нельзя повернуть вспять колесо истории – мы видели это на примере Кальвина с его якобы чистым августиниз-

мом. Если вопрос однажды возник, игнорировать его уже нельзя; прежнее состояние безвозвратно прошло. После того как поднят вопрос о транссубстанции, уже нельзя говорить о Евхаристии так, как будто этот вопрос еще не задан. Даже когда пытаются вернуться в предыдущее состояние, уже больше не повторяют прежнего, как если бы прошлого еще не существовало. Также и Лютер – мы только что кратко изложили это – по-своему говорил о Евхаристии в границах проблемы транссубстанции и не мог иначе, но, исходя из этого, сказал нечто действительно новое о Евхаристии, а не просто восстановил изначальное состояние, как ему этого хотелось. Это становится понятным с учетом двух обстоятельств.

а) Как мы уже отмечали раньше, Лютер представляет теорию консубстанции, при этом опирается на Пьера д'Айи⁵⁵, который в свою очередь принадлежит линии традиции, восходящей к ранней схоластике, хотя и прервавшейся в XIII в.: хлеб и вино полностью остаются тем, что они есть. Слова таинства не изменяют и не отменяют их. Напротив, Тело и Кровь Христовы становятся присутствующими «в» хлебе, «с» хлебом и «под» видом хлеба или же вина.

б) Примерно с 1525 г., с начала спора с Карлштадтом⁵⁶ и символистами, появляется еще одна духовная линия, связанная с Оккамом. В соответствии со своим волюнтаристским мировоззрением Оккам попытался объяснить идею реального присутствия Господа через *multi-voli-присутствие*⁵⁷: Тело Христа хотя и *не* вездесуще, но

⁵⁵ Французский богослов-номиналист, кардинал, автор естественно-научных сочинений (1350–1420). – *Прим. ред.*

⁵⁶ Немецкий богослов, деятель Реформации (1486–1541). После разрыва с М. Лютером придерживался схожего с У. Цвингли символического понимания присутствия Христа в Евхаристии. – *Прим. ред.*

⁵⁷ Лат.: телесное присутствие воскресшего Христа во многих ме-

Божественная воля обладает властью сделать его присутствующим там, где она захочет. Лютер радикализировал эту мысль вплоть до безусловного всеприсутствия, до «ubiquität» даже Человека Иисуса, а также Его тела. Такое воззрение вытекает для него – в радикальной противопоставленности строгому богословию Вознесения у Кальвина – из его понимания *communicatio idiomatum*⁵⁸, этой грамматики христологии, окончательно развитой в Средние века, быстро оказавшейся в опасной близости к монофизитским мыслительным моделям. «Где ты можешь сказать: здесь Бог, там ты должен сказать: человек Христос тоже здесь. А где ты можешь показать место, где был бы Бог, а не человек, то там личность была бы уже разделена [...]»⁵⁹. Место «одесную Отца», где находится Христос, не должно мыслиться локально – как «золотой трон» рядом с Отцом, – и тут снова неизбежно возникает противопоставление Кальвину, – «одесную Отца» есть «всемогущая сила Божия», которая повсюду, в «малейшем листочке на дереве», в «самом сокровенном» и в «самом внешнем». Тем самым Тело Христово *повсюду*, в каждом камне, в огне и воде. Однако *мы* в состоянии найти его и понять только там, где Он даст нам указание Своим словом: «Другое дело, если Бог тут, и если Он тут *для тебя*»⁶⁰. Так, установительные слова учат нас искать и находить в особом хлебе Тело Христово, как таковое присутствующее повсюду, а значит, и в *каждом* хлебе.

Тем самым задано такое заостренное понимание таинства Евхаристии, которое очень далеко уводит от его по-

стах в согласии с Его обетованием и изволением. – *Прим. ред.*

⁵⁸ Лат.: «общение свойств» обеих природ Христа. – *Прим. ред.*

⁵⁹ *Luther M. WA. 26, 332; см.: Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt 1953, IV 1, 466 f.*

⁶⁰ *Luther M. WA. 23, 151; 19, 492. Seeberg* (как в прим. 59), 469.

нимания в древней Церкви. Образуется новая двойная поляризация Евхаристии: акцент смещается с Даров на слово как единственную определяющую величину, и он решительно смещается на «Я» верующего. *Мне* здесь преподано присутствие Христа. «Раз уж у всех, кто еще во грехе, есть нужда в Крови и Плоти Христа, то истинно и по сей день, что Он все еще приносится за них в жертву, ибо хотя история сия и совершилась, но покуда она не усвоена мне, она для меня как бы и вовсе не совершалась. [...] Ибо Кровь проливается за меня, если она мне преподается и мне усвоется» .

Значение Тайной вечери в основном совпадает, таким образом, со *словом* провозглашения: искать утешения в таинстве означает: не на Кресте, не в хлебе и вине, не в Теле и Крови искать, «а в *слове*, которое предлагает, дарит и дает в таинстве мне Тело и Кровь Христа как ради меня отданное и пролитую». Вкушение становится вторичным по сравнению со слышанием. Смысл таинства – это укрепление веры и уверенность в отпущении грехов для встревоженного «Я».

Такая тройная редукция евхаристического события до слова, до «pro me»⁶¹⁶², и до уверенности в отпущении грехов связана, хотя и невольно, с глубоким сомнением в таинстве в целом. Становится очевидна проблематика попытки вернуться к библейской простоте в тот момент, когда человеческий дух невольно покинул эту простоту и сумел сохранить прежнее и изначальное, только сотворив нечто новое. История не дает возможности вернуться назад, и это

⁶¹ Лат.: ради меня. – *Прим. ред.*

⁶² К основополагающей проблеме лютеровского богословия, открывающейся в этой связи, см.: *Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966; к вопросу о Евхаристии: 219–233.*

становится понятно именно на примере лютеровского учения о Евхаристии.

Невозможно отрицать в понимании Евхаристии Лютером наличие некой знаменательной двойственности. С одной стороны, оно представляет собой простое повторение библейской веры, с простым и неделимым приятием реального присутствия, которое к тому же вслед за средневековой Церковью охарактеризовано как субстанциальное присутствие; оно представляется настоящей отсылкой к изначальному смыслу, исключительно к «*institutio*»⁶³ вопреки разросшимся наслоениям Средневековья. С другой стороны, его несомненно поддерживает и определяет новая форма мышления, новое отношение к действительности, которое хотя и не отменяет изначального намерения, но все же весьма существенно модифицирует его форму.

2. Современная постановка вопроса

Все вышестоящее сказано ради того, чтобы выявить богословскую проблему, скрывающуюся за якобы чисто философским понятием транссубстанции, и одновременно сделать понятными границу философского вопроса, а также ее необходимую заданность. Тем самым можно надеяться, некоторым образом обозначено пространство, в котором происходит попытка выяснить вопрос о транссубстанции, и одновременно дано понять, какие более сложные взаимосвязи нельзя упускать из виду, если собираешься по существу и осмысленно говорить на нашу тему. Если мы стремимся положительно опреде-

⁶³ Лат.: установление. – *Прим. ред.*

лить смысл транссубстанции, то в свою очередь никак не можем упустить из виду и вторую линию, с которой должна конфронтировать эта мысль: философское мышление и наше естественно-научное познание структуры реального. Ведь тезис о том, что в хлебе и вине происходит «превращение субстанции», есть философская формулировка положения вещей, соотносящегося с верой, и со своей стороны она непосредственно граничит с представлениями физики. Так что она не только включает весомые богословские следствия (как мы установили выше), но и должна утверждать свою осмысленность по отношению к философскому мышлению. Притом возникает следующая сложность: учение о преложении субстанции было разработано мыслью XII – XIII вв. исходя из картины мира того времени, так что неизбежно возникает вопрос: не должно ли оно, будучи разумным объяснением таинства в рамках этого мировоззрения, для нас уйти в прошлое?

а) Философская проблема транссубстанции

К истории понятия субстанции и транссубстанции

Ситуацию в науке, на фоне которой сегодня происходит разговор о субстанции, лучше всего, вероятно, описывает Бернард Бавинк, который объясняет, что современная физика, – неважно, будь то теория относительности или квантовая физика, – больше не склонна «делать различие между субстанцией, заполняющей только пространство, и процессом, заполняющим время» в субстанции. Точно так же для физики *нечто*, отличающее мир от *ничто*, есть бытие и событие, материя и энергия, так что когда доходит до основ, теряет смысл различие субстан-

ции и акциденции⁶⁴. Вспоминаются взаимопереходность материи и энергии, дуализм корпускулы и волны как двух способов проявления материального бытия.

Кто знаком с мышлением XIII в., тут сразу же возразит, что эти мысли затрагивают лишь понятие субстанции в классической физике, впрочем восходящее к Средневековью. Для нее субстанция была, как известно, последней неделимой единицей корпускулярного бытия, и за эту единицу принимали сначала атомы, а позже обнаруженные в них элементарные частицы. Они казались последними носителями материального, «кирпичиками действительности», из которых строится мир. Т.е. они считались субстанциями, в которых акцидентно происходят различные энергетические процессы. Доказательство принципиальной трансформируемости материи в энергию разрушило такое представление о субстанции. Материя не есть нечто, что существует как плотный узел действительности. Последние частицы – это не некая недвижно противостоящая энергии «масса». Тем самым действительно упраздняется понятие субстанции классической физики и позднего Средневековья.

Однако понятие субстанции в XIII в., как оно классически сформулировано у Фомы Аквинского, имеет совершенно иное обоснование. Для высокой схоластики не только «quando»⁶⁵, но и «ubi»⁶⁶ являются акциденциями, т.е. акциденция – это не только протекающий во времени процесс, но и образование, существующее в пространстве. Еще раз,

⁶⁴ Bernhard Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Zürich 1949, 210; см. всю главу «Понятие субстанции в современной физике», 194–218.

⁶⁵ Лат.: когда. – *Прим. ред.*

⁶⁶ Лат.: где. – *Прим. ред.*

иначе: не только *qualitas*⁶⁷, но и *quantitas*⁶⁸ считается акциденцией. Это важная констатация. Тем самым происходит пересмотр своеобразной предметной сферы метафизики, как ее понимало высокое Средневековье, и в то же время выявляется основное ядро того изменения в понимании действительности, которое стало предпосылкой классической физики Нового времени. Для высокого Средневековья «материя» как *materia prima* – это дофизическая, именно мета-физическая величина; чистая и потому нигде не становящаяся осязаемой потенциальность, схватываемый только мыслительно, мета-физически единый корень физически явленного материального бытия. То же относится и к «субстанции», которая подразумевает мета-физическую реальность самостоятельности [отдельного] существующего, но неявляющуюся вещь именно как являющуюся. В позднем Средневековье, начиная с Декарта, происходит окончательное отождествление *materia* = *quantitas*, субстанция = *quantitas*, которое приравнивает материю к явленному, физически постижимому и измеряемому количеству; впрочем, этот процесс в значительной мере был вызван внутренней неясностью, присущей мета-физическим высказываниям даже высокой схоластики, в которых нигде последовательно не проводилось принципиально намеченное отделение мета-физического понятия от физического феномена. Но мы имеем право сказать, исходя из мыслительной интенции: поскольку высокая схоластика воспринимает *quantitas* как акциденцию, она причисляет *всю* предметную область физики к сфере того, что метафизик назовет «акциденцией», – к области феноменального, «явлениям», а не к области ноуменального. Нам будет нетрудно увидеть, насколько полно

⁶⁷ Лат.: качество. – Прим. ред.

⁶⁸ Лат.: количество. – Прим. ред.

такое распределение совпадает с современным позитивистски-неметафизическим самосознанием физики, которое в более глубоком смысле может быть здесь понято именно как по сути своей мета-физическое. Но в то же время это означает, что «субстанция», о которой ведет речь метафизик, целиком и полностью обозначает некую дофизическую и нефизическую величину; что было бы глупо и методологически абсурдно стремиться тем не менее обнаружить ее в каких-нибудь атомах или элементарных частицах с помощью физических методов. Но это означает также, что в мета-физическом понимании субстанциальное изменение *не может* представлять собой физический феномен.

Попытка взглянуть на проблему по-новому

Тут становится совершенно очевидно, что наш вопрос включает проблему основания философии в целом и требовательно ставит прежде всего основной вопрос любого философского мышления: что такое, собственно говоря, «метафизика»? О каком, собственно, роде реальности она говорит и по какому праву она делает это? На фоне этого вопроса схоластическое мышление, которое мы во многом нашли более критичным, т. е. различающим, по сравнению с мышлением философии Нового времени и соотносящейся с ней физики, покажется нам в трех отношениях докритичным. Во-первых, докритичным, потому что оно так и не смогло на деле последовательно провести принципиально намеченное критическое разделение физики и метафизики, феномена и ноумена. Затем докритичным, потому что еще не восприняло отчетливо произведенную Кантом критическую рефлексию на границах человеческого познания. Наконец, докритично, потому что еще не выразило отношения к отмеченному Лютером кризи-

су философии в богословии. Тем самым здесь становится явным основополагающий вопрос, равным образом затрагивающий богословие, философию и физику; тут мы оказываемся у одной из узловых точек, в которых три важнейших способа восприятия действительности и отношения к ней человека встречаются друг с другом и должны дать отчет о своих границах и возможном взаимоотношении. И если сегодня в богословии не-объективированности есть склонность рассматривать такое столкновение как изначальное доказательство наличия богословского тупика, необходимо решительно возразить против такого понимания, исходя из стремления веры к всеохватности. Если вера действительно определяет человека в целом, то такие точки взаимопроникновения должны быть; стремление богословия не-объективированности полностью устранить их говорит об опасной утрате реальности, угрожающей ему. Впрочем, нельзя недооценивать и противоположную опасность пересечь границу веры, и против нее тоже следует вести борьбу.

Само собой разумеется, что принципиальная проблема, с которой мы столкнулись, не может быть развернута и проработана здесь во всей своей широте: это потребовало бы полноценного трактата по основному богословию, необходимость которого в очередной раз становится очевидна. Поэтому можно попытаться, исходя из нашего специального вопроса, кратко определить, куда должно вести такое размышление. Мы можем опереться при этом на наш предыдущий результат, который привел нас к пониманию, что преложение субстанции не может означать физического процесса, если подразумевать то мета-физическое понятие субстанции, которое преобладало при формировании понятия транссубстанции. Тогда применитель-

но к нашему конкретному случаю это означает: евхаристическое изменение сущности не является физическим процессом, потому что «сущность», «субстанция», о которой идет речь, лежит вне сферы физики и того, что проявляется физически. Физика по сути своей «позитивна», т.е. связана с уровнем того, что проявляется, и этот уровень можно сделать доступным чувственному восприятию с помощью эксперимента. Иначе говоря: физик является позитивистом в своем качестве физика и не может не быть им в рамках своей дисциплины. Он занимается не сущностью вещей, а впечатлением, которое они производят в нашем сознании при наблюдении. Он занят только впечатлением, производимым на нас вещью, только ее явлением для нас, и только этим может он заниматься; это его уровень. Но евхаристическое изменение, по определению, связано не с тем, что явлено, а с тем, что никогда не может быть явлено. Оно происходит вне физической сферы. Но это означает, говоря прямо: физически и химически в Дарах ровно ничего не происходит, даже на каком-нибудь микроскопическом уровне; если рассматривать их с физической или химической стороны, они останутся после предложения точно такими же, как прежде. Спорить с этим утверждением можно только при очень большой наивности и полном непонимании того, что верующее сознание понимает под пресуществлением⁶⁹.

⁶⁹ См.: *Carlo Colombo*, Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione // *La Scuola Cattolica*, 83 (1955), 89–124 (против *Filippo Selvaggi*, *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica* // *Gregorianum*, 37 [1956], 16–33); см. также: *Jakob Fellermeier*, *Das Dogma der Transsubstantiation und die Krise des Substanzbegriffes in der modernen Naturwissenschaft* // *Die neue Ordnung*, 3 (1949), 163–168; *Hermann Lais*, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Wien 1956, 68.

Однако с тем большей настойчивостью встает вопрос: что же на самом деле совершается там, где физически или химически ничего не происходит? И здесь становится очевидна беда Нового времени, для которого позитивизм превращается из метода – вполне оправданного – в непоколебимую позицию, в силу которой действительным кажется уже одно только физическое, феномен, хотя в принципе и приходится признать себе, что являющееся не может означать само бытие. Одновременно становится очевидным, что сегодня, как и в святоотеческие времена, вера должна создать собственную философию, потому что возвращение от кажимости к бытию не может быть осуществлено без выбора в пользу бытия, и такое решение никогда не будет следовать из одного только метода констатации. Еще раз пропустим основополагающие вопросы, к которым мы снова оказались отброшены, чтобы снова подтвердить: в Евхаристии в физическом и химическом отношении не происходит ничего. Это не ее уровень реальности. Но отношение верующего человека к действительности включает и убеждение, что физика и химия не исчерпывают полноты бытия, поэтому нельзя сказать, что там, где ничего не происходит физически, не произошло вообще ничего. Наоборот: истинное лежит за пределами физического.

Но что такое это «истинное»? Понятно, что приблизиться к этому можно только с помощью критически очищенного понятия субстанции. В высокой схоластике понятие субстанции слишком сильно привязано к дуалистическому мировоззрению Аристотеля, к устройству всего бытия из материи и формы, и оно предполагает еще настолько сильное переплетение метафизики и физики, что удовлетвориться таким понятием нельзя. Но если аристотелевское понятие субстанции образовано из принципи-

ального видения мира, каким он вставал перед мысленным взором Аристотеля, – из дуализма материи и формы, то откуда могло сформироваться соразмерное вере понятие субстанции, как не из веры в творение? Из него можно будет утверждать двойную субстанциальность тварного бытия: общая субстанциальность сотворенного, которая основана на том, что оно, несмотря на то что получаемое извне бытие все равно есть самостоятельное бытие, будучи тварным, не является Богом, но обладает определенной самостоятельностью в себе существующего, собственного небожественного бытия. Наряду с этой всеобщей субстанциальностью сотворенного имеется особый образ самостоятельного бытия – *Selbersein*, свойственный одухотворенному существу, личности.

Если мы приложим к нашему вопросу это понятие субстанциальности, развитое в очень грубых чертах из принципиального христианского понимания действительности, то получим право сказать следующее. Хлеб и вино поначалу участвуют во всеобщей самостоятельности тварного бытия, они участвуют в принципиальной «субстанциальности», которая полагается всему тварному бытию как самостоятельному бытию наряду с божественным бытием. Трансубстанциация означает, что эти вещи утрачивают их тварную самостоятельность, перестают быть сами по себе, как это полагается творению, и вместо этого становятся *исключительно* знаками Его присутствия среди нас⁷⁰. Сакраментальное слово вызывает не

⁷⁰ Такое решение в чем-то соприкасается с мыслью Бернхарда Вельте, высказанной им в докладе ок. 1960 (вновь опубликован под названием «К пониманию Евхаристии» // *Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 459–467*), однако оно разработано самостоятельно и отличается в первую очередь тем, что здесь была предпринята попытка онтологически развить эту мысль.

физическую трансформацию (она должна была бы вызываться физическими реакциями), но приводит к тому, что вещи благодаря всемогущей милости Бога превращаются из вещей, существующих сами по себе, во всего лишь знаки, утратившие свою тварную самостоятельность, и уже не сами по себе существуют, но для Него, через Него, в Нем⁷¹. Теперь они *знаки* по своей *сути* в своем бытии, как прежде были по сути своей *вещами*. И они действительно «пере-существились», затронуты в самом своем глубинном и истинном, в своем бытии, в истинном самостоянии. То, что здесь произошло, затрагивает не физический феномен как таковой, оно разоблачает преходящесть всего просто физического как «акциденцию» и указывает на то истинное, что здесь затронуто, что придает теперь и физическим элементам совершенно новый смысл и новую ценность. То, что принципиально есть во всех созданиях – они могут и должны быть знаками Его присутствия, – становится в высшей степени реальностью благодаря слову таинства.

Из этих размышлений непосредственно вытекает уже представление, которое может оказаться небезынтересным для богословской дискуссии. Становится очевидным, что «транссубстанциация» вовсе не означает противоположности «консубстанциации», если последняя просто говорит о том, что хлеб и вино как физико-химические величины остаются неизменными. Впрочем, именно в том слу-

⁷¹ Истинное выражение веры заключено здесь не в том, что речь идет всего лишь о человеческой договоренности относительно переоценки некой вещи как символа и потому принципиально отменяемой (на этом, может быть, избыточно задерживается предложенная Вельте мысль), а в том, что в человеческом слове живет Божие слово, и поэтому произошедшая переоценка относится не просто к человеческому разумению, но и к самому бытию.

чае, если считать это само собой разумеющимся, придется сказать, что модель консубстанции, т.е. одновременного существования двух субстанций, которые обе можно и должно назвать в одном и том же смысле «субстанцией», в философском и богословском отношении так и остается слишком прямолинейной и поверхностной. Реальность Плоти и Крови Христовых не означает дополнительной субстанции такого же рода, как хлеб и вино, которая бы в качестве второй реальности на более или менее равном уровне присоединялась к первой. Присутствие Иисуса Христа означает нечто совсем иное по сути своей, чем присутствие физических величин, и потому не конкурирует с ними. Оно означает включенность хлеба и вина в могучее присутствие Господа, которое затрагивает вещи в их бытийной основе и так обновляет и превращает их в своей сокровенной, действительно мета-физической глубине.

б) Богословское значение термина

Тем самым философский анализ возвращает нас непосредственно к богословскому вопросу и дает теперь возможность вести речь о способах присутствия Христа более надлежащим образом. Фома Аквинский говорит об этом присутствии как о присутствии «*secundum substantiam*»⁷².

После всего сказанного это означает: Христос присутствует согласно Своему сущностному самобытию, в которое Он вовлекает творение тем, что делает его знаком Своего присутствия. Присутствует Его любовь, прошедшая через Крест, в которой Он дарует нам Себя Самого («субстанцию» Самого Себя): Его «Ты», несущее на себе отпечаток смерти и Воскресения как реальность, создающую спасение.

⁷² *Thom. Aquin. S. th. III q 76 a 5.*

Таким образом, мы достигли позиции, с которой можем преодолеть как односторонность учения о вездесущности и кальвинистского учения о локальном присутствии одесную Отца, так и чрезмерно заостренную антиреформатскую позицию, одновременно сохранив их существенные интенции.

Вездесущие Христа?

В противоположность односторонней идее вездесущия (Ubiquität) Христа мы утверждаем, что новый способ существования воскресшего Господа не может означать простого природного вздеприсутствия, и даже что она должна быть понята совсем не «*secundum modum naturae*», по образу природных вещей, а «*secundum modum personae*»: Господь присутствует не как некая природная вещь, а личностным образом и в соотнесенности с личностями. Это следовало бы учитывать уже для вездесущности Бога. Бог – личность; интенсивность Его присутствия зависит от интенсивности, с которой Он дает воспринять Себя и с которой Он воспринимается. Кто говорит о близости и удаленности Бога, знает, что Бог не присутствует как камень, который просто есть, что близость и удаленность Бога скорее данности персонального порядка. Тем более это верно для области истории спасения и таинств. Господь присутствует в истории не в виде некоего природного вздеприсутствия, но благодаря предложению нам Своей близости, Своей агапе⁷³. То, что такое присутствие [*Da-sein*] не носит само собой разумеющегося, природного характера, в позитивном отношении означает, что понимать его следует исходя из способа, каким может присутствовать одна только любовь: как свободная само-

⁷³ Греч.: любовь. – *Прим. ред.*

отдача и дарение некоего «я» некоему «ты»; но это дарение происходит во Христе в *sacramentum ecclesiae*, в таинстве Церкви, и наоборот, исходя из этого можно было бы по сути только теперь сформулировать, что же такое на самом деле таинство.

Поскольку это важно, попытаемся понять все в целом по аналогии с нашей повседневной жизнью. Здесь мы сталкиваемся со сходным положением дел, когда говорим, что два человека, прижатые друг к другу в переполненном трамвае, бесконечно далеки друг от друга. И напротив, два человека могут быть на расстоянии тысяч километров, и все же они очень близки: в самой сердцевине их личности они соприкасаются, несмотря ни на какую удаленность. То, что мы можем уже обнаружить в ограниченности нашего плотского мира, в более радикальном и тотальном смысле происходит у Воскресшего, Который разрушил ограничение «саркс», плоти, исторически положенных границ и обладает силой явить Себя повсюду, присутствовать реально во всей Своей полноте ради человеческого «ты». Именно эта искренность отдачи сквозь любые пространства и есть сущность бытия Воскресшего, прошедшего через смерть. Благодаря Воскресению Христос обрел ту свободу, которая позволяет Ему даровать Свое «ты», где Он захочет; и Он дарует Себя через благодарственную молитву собравшейся во имя Его Церкви. Тем самым тут становится видно скрытое в учении о вездеприсутствии правильное намерение: воскресший Господь, преодолевший границы исторического существования, может даровать Себя, когда и где Он захочет. Однако в противоположность склоняющейся к монофизитству натуралистической версии этой мысли здесь показано: Его присутствие в истории не просто «наличие», но оно возникает там, где свобода Его любви

сама выбрала себе место пребывания, – преимущественно и в предельной глубине в таинстве Его Тела и Крови.

Если понять эту новую определенность воскресшего бытия и его свободу по отношению к природным измерениям, становится излишним множество сложных философских дефиниций. Нет больше нужды ни задаваться вопросом, как могут существовать акциденции без субстанции и субстанция без акциденций; ни думать о том, идет ли речь при достижении реального присутствия о «продукции» или «аддукции»⁷⁴; ни о том, как обстоит дело с количеством Тела Христова, как одно Тело может быть во многих местах и опять-таки в каждой гостии и т. д.

Все это можно объединить в простое высказывание: живой Господь дарует людям Самого Себя, включенность в действительность Его любви в знаках таинства.

Природно-локальное присутствие Христа?

Наши размышления корректируют локальное понимание бытия Господа у Кальвина; с другой стороны, мы можем сохранить тот элемент, который по праву удержал его от простого согласия с учением Лютера о вездеприсутствии. Христу, скажем мы теперь, совершенно несвойственно природное вездесущие – как правильно возражал Кальвин Лютеру. Но Ему и несвойственно локальное ограничение в воображаемом месте на небе. Нигде нет у Воскресшего очерченного, физически ограниченного места. Как Воскресший Он вошел в новый способ существования и причастен к силе Божией, благодаря которой Он может дарить Себя Своим людям, когда и где только захочет.

⁷⁴ Берущие начало в латинской схоластике термины, обозначающие «(вос)произведение» (re-productio) или «привхождение» (adductio) сущности Христа в евхаристические Дары. – *Прим. ред.*

*Классификация учения о транссубстанции
в богословии*

В заключение открывается возможность определить богословское отношение к тому, что вообще понимается под транссубстанциацией. Мы обозначили воззрения Кальвина как богословие Вознесения, которому не хватило необходимой диалектической связи с богословием Воплощения, несмотря на некоторые попытки, сделанные в этом направлении, так что христианство уже больше не обладает «здесь», а полностью нацелено на «там», а именно на небо, на потусторонний мир. Петер Пфайффер, опираясь на позицию Ван де Пола, попытался объяснить католическое учение о Евхаристии как богословие Воплощения, принимаемое с радикальной серьезностью: как «Да» тому, что Бог связывает Себя с земными реальностями: Бог не только связал Себя с историей, но прямо отдал Себя в ее власть, привязавшись к земным вещам. Притвожденность Иисуса выступает как знак, что Бог связал Себя и привязал Себя к нашей истории. Так Воплощение действительно было бы утверждено в неизменном структурном значении для христианства, выходящем за пределы события Рождества⁷⁵.

С этой мыслью можно в значительной мере согласиться. Но все же она требует дополнения. Воплотившийся прошел через Крест и Воскресение, только так Он стал открытым навстречу нам и стал тем, Кто творит спасение. Поэтому Воплощение как богословское положение неотделимо от Креста и Воскресения, и наоборот, эти пасхальные события могут сохранить свой истинный смысл только на основе Воплощения. Поэтому я считаю, что в этом отношении

⁷⁵ Ср.: *Willem Hendrik van de Pol*, *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln 1956, 259–312.

(решительного включения Воплощения) можно утверждать, что только что обозначенное понимание реального присутствия в конечном счете просто выражает богословие Воскресения, в котором только и достигает своей цели вера в Воплощение. Воскресение и Вознесение означают не перенос из конкретного места Палестины в другое конкретное место – на небо, а означают вхождение в новый способ существования в открытости Бога навстречу людям: «В силу Вознесения Христос не отсутствующий в мире, а Тот, Кто в нем новым образом присутствует, в Котором царственная власть Бога над миром конкретизируется»⁷⁶. Тем самым вера в претворение Даров, с одной стороны, несомненно подчинена реальности Воплощения: введению сотворенного в сокровенное присутствие Господа и преданию Себя Господом земной, человеческой истории. Но это «Да» Воплощения происходит в пространстве Воскресения, в силу которого Господь может даровать и дарует Своим людям Свою близость. Таким образом Он возвышает евхаристические Дары до эсхатологического знака, до указания на грядущий мир, в котором вся Вселенная станет «*praesclarus calix*»⁷⁷, драгоценным сосудом Его близости. Так что здесь действительно можно говорить о диалектике «здесь и не-здесь», «уже и еще-не», «верха и низа». Христос здесь и в то же время Он скрыт; Он близко и в то же время совсем иной, Тот, Кто дарует Себя и все же Тот, Кем нельзя распорядиться, Который скорее распоряжается нами. В конце этих размышлений, как бы отрывочны и недостаточны они ни были в деталях, возможно, все же стало ясно, что транссубстан-

⁷⁶ *Joseph Ratzinger*, «Himmelfahrt» // *LThK*² V, 361 (там несколько более подробно развернуты намеченные здесь предпосылки богословия Вознесения).

⁷⁷ Выражение из причастного антифона римского Миссала, соотнесенное с Пс 22. 5: «чаша моя преисполнена». – *Прим. ред.*

циацию следует понять именно в исходном смысле термина таким образом, что она не будет неприемлема как мысль и не разделит Церкви. Конечно, никто не сможет отрицать, что во имя этого понятия немало грешили, что оно нередко становилось выражением почти невыносимой смеси веры, философии и физики. Но правильно понятое, оно означает именно критическое разделение границ, а в ограничении – открытость широте истинного понимания – *fides quaerens intellectum*⁷⁸ – и тем самым становится выражением движения столь же необходимого, сколь и незавершимого⁷⁹.

Рецензия

На книгу: *Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (= Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967* (*Эдвард Схиллебекс*⁸⁰, Евхаристическое присутствие: К дискуссии о реальном присутствии / Пер. с нидерландского на немецкий: Хуго Цулауф. Дюссельдорф, 1967).

После стольких изложений голландской дискуссии о трансубстанции из вторых рук радуешься, что держишь наконец в руках книгу одного из ведущих богословов, писавших об этом вопросе на голландском языке,

⁷⁸ Лат.: «вера, ищущая разумения» – методологический принцип, сформулированный Ансельмом Кентерберийским (1033–1109). – *Прим. ред.*

⁷⁹ Тесно связанный с проблемой трансубстанции вопрос о евхаристическом поклонении настолько обширен, что было бы лишне смысла затрагивать его в связи с данным рассуждением.

⁸⁰ Бельгийский богослов фламандского происхождения, эксперт Второго Ватиканского Собора, член доминиканского ордена (1914–2009). – *Прим. ред.*

и информацию можно получить уже непосредственно из первоисточника. Правда, в прежних дискуссиях Схиллебекс был не так заметен; в первую очередь внимание привлекали опыты П. Схоненберга, Л. Смитса и С. Тростера. Но именно это и делает Схиллебекса подходящей фигурой, чтобы вернуть исследования вопроса в рамки более строгого научного метода, выйдя из стадии эксперимента и пробных шаров. Для начала в книге Схиллебекса поражает дух ответственности, с которой он продвигает свою работу, и знание о том, насколько расширяет и усложняет эту ответственность та публичность, в которой сегодня оказалось богословие, – по этой причине следовало бы, возможно, осознать, что меньшая публичность послужила бы на пользу богословской работе, которая может лишь пострадать от чрезмерного стремления утвердить себя в качестве «*theologia publica*». Но впечатляют также трезвость и терпение, с которыми прорабатываются и освещаются многообразные аспекты, как исторические, так и философские. Лучшая часть книги, несомненно, – это основательное изложение дискуссии на Тридентском Соборе, в котором содержится целый ряд ценнейших наблюдений, в особенности следовало бы обратить внимание на замечание на с. 46 о возможном происхождении понятия евхаристической субстанции из текста «Отче наш» латинской Библии («*panis supersubstantialis*»⁸¹). Очень полезен обзор тенденции, которая привела к новым экспериментам в голландском языковом пространстве, причем становится совершенно очевидна их связь с работой последних десятилетий (с. 58–81). Несколько недостает при этом указания на путь немецкоязычного богословия, которое практически не знало

⁸¹ Лат.: хлеб насущный. – *Прим. ред.*

дискуссий о транссубстанции в период между мировыми войнами и почти до самого Второго Ватиканского Собора в отличие от романских стран, но в то же время интенсивно занималось обновлением евхаристического учения, в котором понимание этого таинства полностью исходило из акта совершения литургии, и онтологическая тематика хотя и не изгонялась, но отходила на второй план и таким образом оказалась почти полностью исключенной из дискуссии. Возможно, специфическая ситуация голландского диспута о Евхаристии все же связана с тем, что импульс этого сакраментально-литургического богословия был связан скорее с философскими дискуссиями романского пространства и слишком мало подвергался рефлексии. Некоторую неудовлетворенность оставляет слишком общая библейская часть (с. 81–84), тем более что сам Схиллебекс четко видит, что «задающий направление принцип» следует искать здесь, а не «непосредственно в феноменологии» (с. 84). Ответ, который дает сам автор, основан на трех уровнях: уровне веры, онтологическом и натурфилософском – и тщательно подготовлен; он стремится учесть все факторы дискуссии и проработать их. Убедительно показано, что одного только феноменологического понимания недостаточно, что тут затронут онтологический уровень. Правда, значение этого принципиального высказывания ослабляется той двойственностью, в которой в конце концов остается соотношение феноменологии и онтологии, что одновременно погружает и собственное решение Схиллебекса в некоторую неясность, притом что прежде, в особенности в разделе о трансцендентности с помощью интериоризации (с. 53 сл.), он приходит к убедительным умозаключениям. Да будет позволено сделать еще несколько

отдельных замечаний, которые неизбежны для книги такой плотности, богатства мыслей и материала.

Проблемным представляется отнесение понятия субстанции к области натурфилософии (с. 41; 90: «природно-онтологически»); возможно, правильнее было бы сказать, что в нем выражается мета-физическая интенция представления, окрашенного натурфилософией? Проблемным представляется мне появляющееся на с. 63 и в других местах различие «метафизического» и «сакраментального»; разве не следовало бы также задаться вопросом, что «есть» таинство? Разве отвергать этот вопрос (чего Схиллебекс в остальном не придерживается) не означает бегства из онтологии в феноменологию, против чего он по праву возражает? Что значит, когда на с. 72 о Бачиокки сказано, что он «по меньшей мере обоснованно» говорил о трансфункционализации, трансигнификации и трансформализации? Он говорил об этом лишь предметно или еще и терминологически? Мне представляется, что «по меньшей мере» здесь не имеет смысла. Изложение идей Схоненберга и Смитса (с. 79) так и остается неопределенным, лишь на с. 92 сделано замечание против Смитса без упоминания имени. Позиция Схиллебекса была бы яснее, если бы он более явным образом вступил в спор. Слабо прозвучавшее на с. 85 понятие «анамнесис»⁸² недостаточно, поскольку недооценивается первостепенная функция слова в «Евхаристии», получившей свое наименование от молитвы, а не от трапезы. То, что этот фактор пропущен (уже в экзегетическом анализе, особенно на с. 83), связано с основными слабыми местами большей части новейшего богословия Евхаристии. Недоумение вызвало у меня расхожее понятие таинства, которое всплывает на с. 86 несколько раз и находится в странном

⁸² Греч.: воспоминание. – *Прим. ред.*

противоречии с одновременной речью о «мирском мире» (с. 54). Мне совершенно непонятно, что должно значить утверждение на с. 90, примечание 52, что хлеб, ежедневно употребляемый Иисусом, согласно историкам, имел мало общего с пшеничным хлебом, «с которым западный мир познакомился впервые в XVI в.». Я не знаю, какие историки могли здесь иметься в виду; обширный материал, который есть, например, в статье «Хлеб» в RAC (II 611–620: *Klausner / Haußleiter / Stuibler*), говорит о совершенно другом положении вещей. В предложенной форме несостоятельна идея обоюдного присутствия Христа для Церкви и Церкви для Христа на с. 94; тем самым опасным образом недооценивается абсолютный приоритет христологии по отношению к экклезиологии, Христа перед Его Церковью. Мысли блж. Августина понимаются неверно, когда из его предельно заостренных обращений в проповедях, как, например, из «вы принимаете сами себя» и др., выводится реальное присутствие Господа и Церкви в Евхаристии. Соответствующие тексты направлены подчеркнута христологически; они стремятся сказать о том, что община уже полностью стала Христом, так что в принципе здесь присутствует только Христос; опасность для них заключена в христомонизме, а тенденция – явно не направлена на некую однородность присутствия Христа и Церкви. В высшей степени проблематичным представляется мне редукция познания до восприятия, практически предпринятая на с. 98 (вследствие неразличения феноменологии и онтологии), – к тому же когда затем сказано (хотя и не выдержано дальше до конца), что воспринятое «не есть объективное качество действительности» (с. 95). В таком виде это выражено все же слишком недифференцированно. Дальше тем не менее надеешься, что собственная суть онтологии стала теперь ясной по сравне-

нию с просто феноменологией, но тем больше разочарование, что на с. 103 все снова размывается: «Я говорю не о том, что эта (= евхаристическая) реальность лежит за феноменальным, но о том, что для верующего сознания она как раз явлена *в* феноменальном». Если сохранить верность философскому понятию феноменального (а не подменять его незаметно идеей культовой епифании), это предложение можно лишь решительно отвергнуть.

Все эти замечания направлены исключительно на развитие дальнейшего обсуждения; они отнюдь не противоречат принципиальному одобрению основного намерения Схиллебекса и прежде всего не отменяют благодарности автору за основательную работу, которую он проделал.

IV. ЕВХАРИСТИЯ – СРЕДОТОЧИЕ ЦЕРКВИ

Предисловие

При том кризисе веры, который мы сейчас переживаем, в центре внимания снова и снова оказывается правильное служение Евхаристии и правильное ее понимание. Поэтому я с удовольствием воспользовался четырьмя великопостными проповедями по приглашению патера Вагнер, иезуита, настоятеля церкви св. Михаила в Мюнхене [1978], чтобы разработать общее введение в поучительное слово об этом таинстве, в котором предстояло затронуть как главные проблемы литургической формы и реформы, так и центральные догматические вопросы. Поэтому акценты расставлены в соответствии с велением времени, однако надеюсь, что не было пропущено ни одной основной темы, полагающейся католическому введению в учение о Евхаристии.

Представленный здесь текст основан на расшифровке магнитофонных записей проповедей, за тщательную работу над которыми от всего сердца благодарю пресс-службу архиепископского ординариата в Мюнхене. Для печатной версии я несколько пригладил текст стилистически, а также сделал небольшие дополнения в отдельных местах, однако намеренно сохранил в неприкосновенности его основной характер как произнесенного слова. Так что нет нужды отдельно говорить, что речь идет не о про-

фессиональном научном рассуждении, а о поучительном слове для взрослых, впрочем основанном на многократной научной обработке материала. Поэтому примечания ограничены только ссылками на непосредственно использованные в тексте работы; у них нет задачи дать отсылки ко всей широте научной дискуссии. Так что единственная задача этой книги – выявить ориентиры для наставления в вере и для собственного понимания веры, которые во все времена устанавливает нам вера Церкви. Я надеюсь, что тем самым окажу скромную услугу всем, кто ратует в наши дни за присутствие веры в современной жизни.

1. Происхождение Евхаристии из пасхальной тайны

Порядочное время назад Гонсальв Майнбергер⁸³, тогда еще член ордена доминиканцев, вгонял в ужас своих слушателей в Цюрихе, а спустя недолгое время – и читателей по всей Европе словами: «Христос умер напрасно». Так и осталось загадкой, что именно он имел в виду; возможно, он хотел перевести хлестким лозунгом то, что Бультман⁸⁴ выразил сдержанным языком ученого. У Бультмана сказано: «Мы не знаем, как Христос принял Свою смерть, как выдержал ее. Мы должны оставить открытой возможность того, что Он был сломлен»⁸⁵. Чтобы понять это, нужно учесть,

⁸³ Швейцарский религиовед, философ (1924–2015). – *Прим. ред.*

⁸⁴ Влиятельный немецкий лютеранский богослов, экзегет (1884–1976). – *Прим. ред.*

⁸⁵ *Rudolf Bultmann*, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960. К сегодняшней экзегетической дискуссии: *Karl Kertelge* (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (= QD 74), Freiburg 1976; *Heinz Schürmann*, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975.

как сам Бультман рисует образ Христа. Исходя из сознания, что случиться может везде только схожее, только вероятное, а чудо совершенно иного исторически невозможно, он лишает Христа всего необычного, чрезмерно великого, даже божественного⁸⁶. Так что в конце концов остается обыкновенный раввин, которого можно представить себе живущим в любые времена. Однако тогда непонятно, как этот раввин очутился на Кресте, потому что заурядных профессоров не распинают. Так что на Кресте терпит крах не настоящий Иисус, а этот придуманный. С высоты Креста становится видно, что Иисус был особого рода, что Он не вмещался в обычные рамки и Его нельзя было мерить мерками обыденности. Иначе было бы непонятно, как это враждующие силы – иудеи и римляне, благочестивые и безбожники – вдруг объединились, чтобы избавиться от странного пророка. Ведь Он ломал человеческие стереотипы, и Его пришлось устранить. Поэтому опять же ясно, что мы не узнаем настоящего Иисуса, пока будем подгонять Его под наши мерки. Настоящий Иисус – это только Иисус свидетелей. Нет лучшей возможности узнать о Нем, чем послушать слова тех, кто жил рядом с Ним, кто прошел с Ним пути Его земной жизни.

Если мы спросим этих свидетелей, то увидим – хотя это и так понятно, – что Иисус шел на Крест не в полном неведении и удивлении. Он не мог быть слеп к надвигающейся угрозе, к силе разногласия, вражды и предательства, окружавших Его. Не менее важным для Его зрячего приближения к Кресту было и то, что Он жил среди веры Израиля,

⁸⁶ См. об этом важную работу Генриха Шлира, которая могла бы означать поворот в разработке темы: *Heinrich Schlier, Zur Frage: Wer ist Jesus?* // Joachim Gnilka (Hg.), *Neues Testament und Kirche. FS für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg 1974, 359–370.

молился вместе со Своим народом. Псалмы как благочестивую веру Израиля, вдохновленную пророками, глубочайшим образом определяет образ страдающего Праведника, который ради воли Бога уже не находит места в этом мире, становится страдальцем за Свою веру. То моление, которое мы вновь и вновь видим возносимым и углубляющимся в псалмах, в пророчествах о Рабе Божиим у Второисаии и вплоть до Иова и трех отроков в огненной печи, Иисус привел к его глубинному средоточию, наполнил его, отдал в его распоряжение Свой образ и тем самым вообще дал ключ к этому молению⁸⁷.

Так, все эти пути провозглашения этого моления указывают вглубь тайны Того, Кто страданием доказал Свою любовь и Свою весть. В последнем изводе звучат те слова, которые Он скажет на Тайной вечери. В них нет ничего совсем уж неожиданного, они заранее сформулированы, заранее сложились на всех Его путях и все же по-новому высвечивают то, что несут в себе: установление Евхаристии есть предвосхищение смерти, она – духовное осуществление смерти. Ведь Иисус раздает Самого Себя, Он раздает Себя как Того, кто расчленен и растерзан на плоть и кровь. Поэтому слова *Иисуса на Тайной вечери* и есть ответ Бультману на вопрос, как Иисус перенес Свою смерть; в них совершается духовное исполнение смерти, или, скажем более правильно, в них Иисус превращает смерть в духовный акт подтверждения, в акт любви, себя отдающей; в акт поклонения, предающего себя Богу и от Бога людям в распоряжение. Одно связано с другим: слова Тай-

⁸⁷ Ценный материал об этом см.: *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen I und II (= *Biblischer Kommentar zum Alten Testament* 15), Neukirchen 1960; *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit III/2, Teil I: Alter Bund, Einsiedeln 1967.

ной вечери без смерти были бы, так сказать, валютой без покрытия; в свою очередь смерть без этих слов была бы только казнью без внятного смысла. Но вместе это новое событие, в нем бессмысленность смерти обретает смысл; в нем нелогичность превращается в логику и слово; в нем разрушение любви, само по себе означающее смерть, становится как раз подтверждением любви, ее непреходящим постоянством. Итак, если мы хотим знать, что Сам Иисус думал о Своей смерти, как Он принял ее, что означает она, то мы должны обдумать эти слова и, напротив, постоянно видеть, что они обеспечены кровавой валютой Его свидетельства.

Прежде чем вплотную заняться ими, бросим сначала взгляд на то великое зрелище, что разворачивает в 13-й главе своего Евангелия, в рассказе об омовении ног, ап. Иоанн. Евангелист словно бы сводит в этой сцене в единое целое слова, жизнь и страдания Иисуса. Как в некоем видении, здесь становится ясно, что же такое эта целостность⁸⁸. В *омовении ног* изображено, что Иисус делает и Кто Он такой. Он, Который есть Господь, спускается на землю; Он снимает одежды славы и становится рабом, стоящим у дверей и выполняющим для нас рабскую службу омовения ног. Это смысл всей Его жизни и страданий: склониться к нашим грязным ногам, к грязи человечества и отмыть нас дочиста Своей великой любовью. Рабская работа омовения ног делалась, чтобы приготовить людей к застолью, сделать способными к трапезе и общению, чтобы они могли сесть друг с другом за стол. Иисус Христос делает нас перед Богом и друг перед другом достойными быть за столом и до-

⁸⁸ См.: *Heinz Schürmann*, *Der Geist macht lebendig*, Freiburg 1972, 116–125, а также комментарии Р. Бульмана и Р. Шнакенбурга к Евангелию от Иоанна.

стойными быть в обществе. Мы, которые не выносим друг друга снова и снова, мы, негодные для Бога, принимаемы Им. Можно сказать, Он несет облачение нашей скудости, и когда берет нас с Собой, мы становимся подходящими для Бога, мы обретаем доступ к Богу. Мы омываемся, когда позволяем погрузить себя в Его любовь. Эта любовь означает, что Бог принимает нас без предварительных условий, даже когда мы неспособны и недостойны, потому что Он, Иисус Христос, преобразил нас и стал нам братом.

Правда, рассказ ап. Иоанна показывает, что там, где Бог не ставит границ, границу может поставить человек. Видны две такие границы. Первая проявляется в характере Иуды: Существует «нет» корыстолюбия, жадности и самоуправства, не желающее принять Бога. Существует «нет», которое само хочет создать мир, не готово быть одаренным любовью Бога. «Лучше оставаться должником, чем расплачиваться монетой, не носящей нашего образа – этого требует наша суверенность», – сказал как-то Ницше⁸⁹. Верблюд не пройдет через игольное ушко, он, так сказать, выставляет высокомерный горб и не в состоянии пройти через врата милосердной доброты. Думаю, что все мы в этот час должны спросить себя, не такие ли мы, как те люди, чьи высокомерие, самоуправство не позволяют стать омываемыми, не дают стать одаряемыми целительной любовью Иисуса Христа. Наряду с этим отказом, происходящим из жадности и высокомерия человека, есть еще и опасность для благочестивого, примером чего является ап. Петр. Ложное смирение не желает такого величия, чтобы Бог склонился к нам; ложное смирение, в котором кроется высокомерие, не желает прощения, а желает быть

⁸⁹ Fröhliche Wissenschaft 3, 252 (рус. пер.: *Ницше, Ф.* Соч.: В 2 т. / Пер.: К. А. Свасьян. Т. 1. М., 1990. С. 630). – *Прим. пер.*

чистым по собственной воле; ложное высокомерие и ложная скромность не желают принимать снисхождения Бога. Но Бог не хочет ложной скромности, которая отвергает Его доброту, Он хочет смирения, позволяющего омыться себе, и потому смирение становится чистым. Вот способ, каким Он дает нам Себя.

Теперь перейдем к словам Тайной вечери, которые сообщены нам в первых трех Евангелиях⁹⁰, и спросим себя, что мы узнаём тут. Сначала идут оба неисповедимые слова, вечно стоящие в центре Церкви, в центре евхаристического богослужения, слова, которыми живем мы, потому что они есть присутствие живого Бога, присутствие Иисуса Христа среди нас и потому вызволяют мир из его непереносимой скуки, равнодушия, тяжести и злобы. «*Сие есть тело Мое, сие есть Моя кровь*» – это выражение из жертвенного языка Израиля, на нем обозначались дары, которые жертвовали Богу в Храме⁹¹. Когда Иисус выбирает такие слова, Он называет Самого Себя окончательной и истинной Жертвой, в которой исполнены все напрасные усилия Ветхого Завета. То, к чему всегда стремились, но чего не могло быть, в Нем принято. Бог не хочет жертвенных животных; Ему принадлежит все. И Он не хочет человеческих жертв, потому что Он создал человека для жизни. Бог хочет большего: Он хочет любви, преобразующей человека, в которой тот становится способным к восприятию Бога, передает себя Богу. Теперь все эти жертвенные гекатомбы, которые приносились в Иерусалимском храме, все эти жертвы на протяжении всей истории, это вечное безуспешное усилие

⁹⁰ Мф 26. 26–28; Мк 14. 22–24; Лк 22. 17–20. – *Прим. ред.*

⁹¹ Joachim Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960³; Johannes Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1961.

сравняться с Богом напрасны и в то же время они словно окна, позволяющие заглянуть в истину; словно попытки, которые теперь осуществились. То, что имелось там в виду – дар Богу, единение с Богом, – происходит в Иисусе Христе, в Том, Кто дает Богу не нечто, а Себя и в Себе нас.

Но теперь мы должны спросить: как это может быть и что это значит при ближайшем рассмотрении? И тогда мы столкнемся со вторым элементом. К двум предложениям, о которых уже говорилось, заимствованным из храмового богословия Израиля, или соответственно из Завета, заключенного на Синае, Иисус добавляет слово из Книги пророка Исаии: «Сие есть тело Мое, *которое за вас предается*; сия есть кровь, *которая за вас и за многих изливается*».

Эта фраза взята из песней Раба Божия, как мы находим их у Исаии (53)⁹².

Чтобы понять их содержание, нам нужно на мгновение погрузиться в то, что стоит за ними. Вместе с вавилонским пленением Израиль потерял свой Храм. Он больше не мог почитать Бога; он больше не мог возносить хвалу; он не мог уже приносить искупительные жертвы, и ему оставалось лишь вопрошать, что же теперь будет, как сохранить живым отношение к Богу, как пойдут земные дела. Ведь в конечном счете в культе шла речь об этом: поддерживать правильные отношения между людьми и Богом – только тогда и сохранится неискаженной основа реальности. В таких вопросах, которые пришлось задавать во времена отсутствия культа, Израиль воспринял новый опыт. Он не мог совершать хра-

⁹² См.: Josef Scharbert, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten, in: BZ 2 (1958) 190–213; Idem, Die Rettung der «Vielen» durch die «Wenigen» im Alten Testament // TThZ 68 (1959), 146–161.

мовую литургию, он мог лишь страдать ради своего Бога. Величайшие люди израильского духа – пророки по божественному озарению поняли, что это страдание верующего Израиля и было истинной жертвой, новым великим богослужением, с которым Израиль выступил ради людей, ради всего мира пред лицом живого Бога. Но тут оставалось все же одно пустое место: Израиль – это раб Божий, в своем страдании принимает Бога и стоит ради мира пред Богом, но он в то же время и запятнан, и виновен, и эгоистичен, и потерян. Он не может целиком заполнить образ раба Божия. Так что великие песни остаются странно висящими в воздухе; они говорят, с одной стороны, о судьбе страдающего народа и толкуют ее; помогают людям принять страдание как «Да» судящему и любящему Богу. Но в то же время в них открывается ожидание Того, в Ком все это станет совсем истинным, Того, Кто в Самом деле будет чистым свидетелем Бога в этом мире и Кого еще нельзя назвать. На последней вечери Иисус произнесет это слово собственными устами: Он страдает за многих и тем самым показывает, что в Нем исполнилось это ожидание; что в Его страдании происходит великое богослужение человечества.

Он сам, так сказать, – это чистое «ради», Тот, Кто обращен к Богу не ради Себя, а ради всех.

Тут хотелось бы осветить один вопрос, о котором порой спорят с большой горячностью: в немецком переводе сказано уже не «многих», а «всех»; при этом известно, что в латинском Миссале и в греческом Новом Завете, т.е. в исходном тексте, который был переведен, говорится «ради многих». Эта разница вызвала немало волнений; поднимается и вопрос: не искажен ли здесь библейский текст, не внесено ли в святейшее место нашего богослужения нечто ложное? Тут я хотел бы сказать три вещи.

1. Во всем Новом Завете и во всем Предании Церкви всегда было ясно, что Бог хочет спасения всех и что Иисус умер не за часть, а за всех; что Бог Сам по Себе – мы только что говорили об этом – не проводит границы. Он не разделяет людей на тех, кого Он не любит, не хочет допустить к спасению, и тех, кого Он бы предпочел; Он любит всех, потому что Он создал всех. Поэтому Господь умер за всех. Так сказано в Послании к Римлянам ап. Павла: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (8. 32); в 5-й гл. Второго послания к Коринфянам читаем: «один умер за всех» (2 Кор 5. 14). В Первом послании к Тимофею сказано: «предавший Себя для искупления *всех*» (1 Тим 2. 6). Эта фраза особенно важна, потому что из формулировки и из контекста понятно, что здесь цитируется евхаристический текст. Так что мы знаем, что в то время в определенном церковном окружении на Евхаристии использовалась формула жертвы «за всех». В Предании Церкви это сохранившееся понимание никогда не было забыто. В Страстной Четверг в прежнем Миссале⁹³ рассказ о Тайной вечери начинался такими словами: «Вечером накануне страдания Он для спасения всех [...]». Исходя из этого знания в XVII в. было решительно осуждено одно предложение у янсенистов⁹⁴, в котором говорилось, что Христос умер не за всех⁹⁵. Это ограничение спасения было решительно отклонено как ложное учение, противоречащее вере всей Церкви. Церковное учение говорит совсем обратное: Христос умер за всех. Мы не имеем права устанавливать Богу границы. Сердцеви-

⁹³ Использовался до литургической реформы Второго Ватиканского Собора. – *Прим. ред.*

⁹⁴ Еретическое направление в католицизме XVII–XVIII вв., названное по имени К. Янсения (1585–1638), учившего о бессилии человеческой воли и предопределении ко спасению. – *Прим. ред.*

⁹⁵ *Denzinger. Enchiridion. N 2005.*

ну веры теряет тот, кто считает ее оправданной лишь тогда, когда он, так сказать, вознаграждается несчастьем других. Такое сознание, которому нужно наказание других людей, не впустило в себя веру, оно любит лишь себя, а не Бога, не Творца, с которым Его создания связаны. Такое умонастроение было бы как образ мыслей тех, кто не мог вынести, что даже последние работники получили динарий⁹⁶; как образ мыслей тех, кто чувствовал бы себя вознагражденным, если бы другие получили меньше; это было бы умонастроением сына, оставшегося дома, который не в состоянии вынести доброты прощающего отца⁹⁷. Лишь ожесточением сердца было бы это, и в нем проявилось бы, что любили мы только себя самих и не искали Бога; как если бы проявилось, что мы не любили веру, но несли ее как бремя. Нам следует наконец перестать считать, что лучше жить неверующим, так сказать стоять на рынке без работы, как те работники, которых нанимают только в одиннадцатом часу; мы должны освободиться от заблуждения, что духовная безработица лучше, чем жизнь со словом Бога. Мы должны снова научиться жить по вере и принимать ее так, чтобы распознать в ней радость, чтобы нести ее не потому, что другим тогда будет хуже, но мы благодарно наполнимся ею и будем стремиться дарить ее дальше. Вот первое: основная мысль библейского послания, что Господь умер за всех, – зависть к спасению не христианское дело⁹⁸.

2. В качестве второго следует теперь добавить, что Бог в любом случае никого не принуждает к спасению. Бог уважает свободу человека. Он не волшебник, чтобы отмести

⁹⁶ Мф 20. 1–14. – *Прим. ред.*

⁹⁷ Лк 15. 11–32. – *Прим. ред.*

⁹⁸ Подробнее эта мысль развита в небольшой книге: *Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München 1965, 39–41.*

в конце в сторону все, что было, и устроить хеппи-энд. Он настоящий Отец, Творец, Который приветствует свободу, даже когда она не желает Его. Поэтому всеохватная спасительная воля Бога не заключена в том, чтобы все люди действительно пришли к спасению. Существует право отказаться. Бог любит нас; нам нужно лишь проявить смирение, позволить любить себя. Но мы должны постоянно спрашивать себя, нет ли в нас высокомерия, желающего добиваться всего самостоятельно; не лишаем ли мы величия и достоинства человека как творения и Бога-Творца, отнимая у жизни человеческой ее серьезность и низводя Бога до волшебника или дедушки, перед лицом которого все становится безразлично. К тому же именно безусловное величие любви Бога не отменяет свободы отказаться от нее и возможности погибнуть.

3. Что следует думать о новом переводе? Писание и Предание знают как формулу «за всех», так и формулу «за многих». Оба называют по одному аспекту дела: с одной стороны, всеохватный спасительный характер смерти Иисуса, которую Он претерпел ради всех людей; с другой стороны, свобода отказаться как граница события спасения. Ни одна из двух формул не может обозначить целое; каждая нуждается в толковании и связи с вестью Библии в целом. Оставлю открытым вопрос: имело ли бы смысл выбрать здесь перевод «за всех» и тем самым смешать перевод с толкованием, хотя толкование в любом случае остается необходимым?⁹⁹ Здесь нет искажения, потому что

⁹⁹ Пояснение, что в древнееврейском выражение «многие» было бы равнозначно выражению «все», не затрагивает сути заданного здесь вопроса, поскольку в данном случае нужно было перевести не еврейский текст, а латинский (римская литургия), непосредственно ориентированный на греческий текст (Новый Завет). Новозаветные сообщения об установлении литургии ни в коем случае не просто переводы (или ложные переводы) из Исаии, это самостоятельные источники.

независимо от того, какая формула выбрана, мы должны выслушать всю весть в целом: что Господь воистину любит всех и умер за всех. И еще одно: что Он не отодвинет с легкостью волшебника нашу свободу, но позволит нам сказать «Да» Своей великой милости.

Вернемся назад и обратимся также к третьему слову в текстах Тайной вечери: «сия чаша есть *Новый Завет* в Моей крови». Прежде мы видели, как Иисус, принимая Свою смерть, связывает в Себе и соединяет весь Ветхий Завет; сначала идет богословие Жертвы, т. е. все, что происходило вокруг Храма и в нем; затем богословие изгнания, страдающего Праведника. Тут присоединяется третье – место из Иеремии (31. 31), где пророк предвидит Новый Завет, уже не связанный ни с плотским происхождением от Авраама, ни с Законом, но вытекающий из новой любви Бога, которая дает нам новое сердце. Вот это Иисус здесь воспроизводит. Где Он страдает и умирает, там это становится Ожидавшейся Действительностью; Его смерть – это заключение Завета. Это означает, так сказать, братство крови, теснейший союз между Богом и людьми. Ведь это и было той мыслью, что определила Завет на Синае. Там Моисей ставит друг против друга жертвенник как знак Бога и двенадцать камней как знак двенадцати колен Израилевых и окропляет кровью, чтобы сплотить человека и Бога в едином сообществе этой жертвы. Там это была нащупывающая попытка – здесь это происходит. Он Сын Божий, и Он Человек, предает Себя в смерти Своей Отцу и оказывается Тем, Кто всех нас приносит Отцу. Он действительно учреждает теперь братство крови, сообщество Бога и человека; Он распаивает дверь, которую мы, люди, не смогли бы распахнуть. Мы можем лишь неуверенно приблизиться мыслью

к Богу, и когда дело доходит до нас, мы не знаем, отвечает ли Он. Это остается трагической стороной, тенью, стоящей над столькими религиями, потому что они – крик, ответ на который остается смутным. Только Сам Бог может воспринять его. Иисус Христос, Божий Сын и Человек, Который пронесит Свою любовь через смерть, преобразует смерть в событие любви и истины, Он и есть ответ; в Нем основан Завет.

Так становится очевидно, как возникла Евхаристия, каков ее настоящий источник. Одних установительных слов недостаточно; одной смерти недостаточно, и того и другого вместе все еще недостаточно, но нужно еще Воскресение, в котором Бог принимает эту смерть и делает ее дверью в новую жизнь. Он преобразует Его смерть, нелогичное, в «Да», в акт любви и поклонения, и из этой общей структуры вытекает, что Бог принимает Его и Он может Сам раздавать Себя. В крестной муке Христос удержал любовь. При всей разнице, имеющейся между сообщениями евангелистов, есть общее: Иисус умер как молящийся, в бездне смерти Он установил первую заповедь, поддерживая присутствие Бога¹⁰⁰. Из такой смерти произошло это таинство, Евхаристия.

В конце нам остается еще раз вернуться к вопросу, поднятому в начале. Итак, потерпел ли Христос поражение? Конечно, Он не добился успеха, если успех – это как Цезарь или Александр Македонский. С земной точки зрения Он поначалу терпит поражение: Он умер почти покинутый; Его осудили за Его речи. Ответом на

¹⁰⁰ Эту мысль высказал Эрнст Кеземан в 1967 г. в докладе на съезде Немецких евангелических церквей (опубликовано под заглавием: *Die Gegenwart des Gekreuzigten // Ernst Käsemann, Kirchliche Konflikte*, Bd. 1, Göttingen 1982, 76–91, особенно 77, 80 сл.).

Его послание было не великое «Да!» Его народа, а распятие. По такому концу мы должны понять, что успех не одно из имен Бога и что не по-христиански тайком поглядывать на внешний успех и на цифру. Пути Бога иные: Его успех проходит через Крест и все еще стоит под этим знаком. Его истинное засвидетельствование в веках – это те, кто принял этот знак. Сегодня, оглядываясь назад, в историческое прошлое, мы должны сказать: нас впечатляет не Церковь успешных, Церковь пап, которые были властелинами мира; не Церковь тех, кто умел договариваться с миром; но то, что создает нашу веру, что осталось неизменным, что дает нам надежду, – это Церковь страдающих. Она и сегодня стоит как знак, что Бог есть и что человек не только клоака, но его можно спасти. Все это относится к мученикам первых трех столетий и вплоть до Максимилиана Кольбе¹⁰¹ и многих неназванных свидетелей, отдавших жизнь за Господа в диктатурах наших дней: будь то в смерти, будь то год за годом и день за днем, в ежечасном мучении ради Него. Церковь страдающих свидетельствует о Нем: она есть успех Бога в этом мире, знак, дающий нам надежду и мужество; знак, из которого все еще исходит сила жизни и идет дальше, чем простое стремление к успеху, поэтому она очищает человека, открывает Богу дверь в этот мир. Так пусть же призовет нас Христос, Который в крестной муке достиг успеха Божия; Который, как умершее пшеничное зерно, принес много плода через столетия: Дерево Жизни, на которое и сегодня смеют надеяться люди.

¹⁰¹ Польский католический священник, францисканец (1894–1941), добровольно отдавший жизнь за незнакомого человека в Освенциме. – *Прим. ред.*

2. Евхаристия: сердцевина Церкви

Евангелист Иоанн поместил свой рассказ о страданиях Христа между двумя великими картинами, обе они поясняют, что означает жизнь и страдания Иисуса, чтобы истолковать также исток христианской жизни, исток и смысл таинства. В начале истории о Страстях Христовых стоит рассказ об омовении ног; в конце – торжественный, волнующий рассказ о том, как были пронзены ребра Иисуса (Ин 19. 30–37). При этом ап. Иоанн с большой точностью датировал время смерти Иисуса¹⁰². Из его Евангелия следует, что Иисус умер точно в тот час, когда в Храме закалывали пасхальных ягнят для праздника Пасхи. Так что в момент смерти становится ясно, что Он и есть истинный Агнец Пасхи; что агнцы закончились, потому что пришел настоящий Агнец. Для пронзенного бока Иисуса ап. Иоанн употребляет то же слово, которое в истории о сотворении мира использовано в рассказе о создании Евы и которое мы обычно переводим как «ребро» Адама¹⁰³. Таким образом, ап. Иоанн дает понять, что Иисус – новый Адам, который спускается в ночь смертного сна и открывает в ней начало нового человечества. Из Его бока, из этого открытого в любящем самопожертвовании бока истекает источник и оплодотворяет всю историю. Из Его готовности отдаться смерти потоком

¹⁰² Здесь не место обращаться к спорному вопросу о правоте синоптической или Иоанновой хронологии Страстей Христовых; см. об этом: *Rudolf Pesch*, *Das Markusevangelium II* (= НThKNT II/2), Freiburg 1977, 323–328.

¹⁰³ Ср.: *Hugo Rahner*, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 177–205; к иудейскому историческому фону: *A. Tossato*, *Il matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, 49–80.

текут как источник новой общности кровь и вода, Евхаристия и Крещение.

Отверстый бок – это изначальный исток, из которого рождается Церковь и таинства, созидающие Церковь. В образе, нарисованном евангелистом, становится видно еще раз то, что мы стремились понять при первом осмыслении. Для установления Евхаристии недостаточно одной Тайной вечери. Потому что слова, сказанные там Иисусом, предвосхищают Его смерть, преобразуют смерть в событие любви, преобразуют бессмысленность в смысл, открывающийся для нас. Но тогда это означает также, что слова только потому имеют вес, только потому продолжают быть созидающими через века, что они не остались только словами, что они были подтверждены Его настоящей смертью. И снова эта смерть осталась бы пустой, а слова Его – неисполненным обещанием, если бы и в самом деле не оказалось, что Его любовь сильнее смерти, что смысл сильнее бессмыслицы. Смерть осталась бы пустой и уничтожила бы и слова, если бы не было Воскресения, в котором становится очевидно, что слова эти сказаны были божественной властью; что Его любовь и в самом деле достаточно сильна, чтобы длиться и после смерти. Так все три вещи связаны: слово, смерть, Воскресение. И это триединство слова, смерти и Воскресения, дающее нам почувствовать что-то от тайны Самого Троичного Бога, христианская традиция называет «пасхальным таинством», пасхальной тайной. Лишь все три образуют целое, лишь эти три вместе есть настоящая действительность, и эта единая пасхальная тайна есть исходная точка, из которой выходит Евхаристия.

Но это значит: Евхаристия гораздо больше, чем просто трапеза; она отвела смерти, и величие смерти присут-

ствуем в ней. Когда мы совершаем ее, нас должно наполнять благоговение перед этой тайной, робость перед таинством смерти, присутствующей среди нас. Но присутствует и то, что эта смерть была преодолена Воскресением, и поэтому мы можем праздновать эту смерть как торжество жизни, как преобразование мира. Во все времена и у всех народов люди пытались в конечном счете распахнуть своими праздниками дверь смерти. Праздник до тех пор остается поверхностным, пустым развлечением и оглушением себя, пока он не коснется этого последнего вопроса. Смерть – это вопрос всех вопросов, и там, где о ней не говорят, не получают в конце концов и ответа. Только там, где смерти отвечают, человек может действительно праздновать и быть свободен. Христианский праздник, Евхаристия, проникает до глубины смерти. Это не просто благочестивое развлечение и отвлечение, некое религиозное украшение и обрамление жизни, он проникает до самой глубокой основы, которая тут называется смертью, и прокладывает путь в жизнь, преодолевающую смерть. Тем самым уже дано толкование тому, что мы собирались обдумать и что Предание обобщает в одном предложении: *Евхаристия – это жертва, актуализация крестной Жертвы Иисуса Христа.*

Когда мы слышим это, в нас поднимается протест, и так было во все времена. Возникает вопрос: разве там, где речь идет о жертвах, не налицо недостойное или по меньшей мере наивное представление о Боге? Разве не стоит за этим представление, что мы, люди, можем и должны что-то дарить Богу? Разве не в этом проявляется мысль, что мы, так сказать, равные по уровню партнеры Бога, которые совершают с Ним сделку обмена: мы даем Ему, чтобы Он дал нам? Разве мы не недооцениваем

величие Бога, Который не нуждается в наших дарах, потому что Он Сам даритель всех даров? Вместе с тем, остается еще вопрос: разве не все мы должники Бога, да и не только должники, но и виновники, потому что не только должны Ему нашу жизнь и бытие, но и стали виноваты перед Ним? Как нам примириться с Ним? Мы не можем давать Ему и тем не менее не можем смириться с тем, что Он рассматривает долг и вину как ничтожные, не принимает всерьез, что рассматривает человека всего лишь как игрушку.

Именно на этот вопрос дает ответ Евхаристия.

В первую очередь она говорит нам следующее: Сам Бог одаривает нас, чтобы мы могли дарить. Инициатива в жертвоприношении Иисуса Христа исходит от Бога. Именно Он Сам спускается сначала на землю: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин 3. 16). Прежде всего Христос не дар, который мы, люди, приносим гневающемуся Богу, но то, что Он здесь, что Он живет, страдает и любит, – это дело любви Бога. Он есть нисхождение милосердной любви, склоняющейся к нам; Господь становится ради нас рабом, как мы видели. Тот же смысл имеют для нас слова во Втором послании к Коринфянам, призывающие к милости: «примиритесь с Богом» (2 Кор 5. 20). Хотя спор затеяли мы, хотя не Бог виноват перед нами, а мы перед Ним, Он идет нам навстречу и словно бы умоляет через Христа о примирении. Он осуществляет то, что Господь сказал в притче о жертве в Храме: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф 5. 23 сл.) Сам Бог прошел прежде нас

этим путем во Христе; Он отправился в странствие на- встречу нам, Его непримиренным детям, – вышел из храма Своей славы, чтобы примирить нас с Собой.

Но то же самое обнаруживается, если мы оглянемся назад, на начало истории веры. В конце концов Авраам жертвует не то, что он приготовил сам, – он дарит овна (агнца), который подарен ему Богом (Быт 22. 1–19). Так открывает эта пра-жертва Авраама взгляд сквозь тысячелетия; этот овен в чашобе терновых кустов, которого дарит ему Бог, чтобы он мог дарить, – словно первый предвестник того Агнца Иисуса Христа, что носит венец из терний нашей вины; что вошел в терния мировой истории, чтобы дать нам то, что нам позволено дарить. Кто верно понимает историю Авраама, никогда не окажется в ситуации Тильмана Мозера в его жуткой книге «Отрава Бога»; Мозер видит в этой истории такого Бога, который страшен, как яд, отравляющий всю нашу жизнь¹⁰⁴. На пути к месту жертвоприношения, когда Авраам еще не знал о тайне овна, он мог сказать в полной уверенности сердца Исааку: *Deus providebit* – Бог позаботится. Поскольку он знал этого Бога, то и в самую ночь Его непостижимости он понимал, что это любящий Бог; поэтому даже тогда, когда ничего уже невозможно было постичь, он мог надеяться на Него и знал, что именно тот, кто по видимости притесняет его, именно тот есть истинно любящий. Шагая этим путем, когда сердце его распахнулось, вступил он в бездну доверия и в тьму непостижимого Бога, все же отважился довериться Ему, и только тут стал он способен принять овна, постичь

¹⁰⁴ О Тильмане Мозере см. прекрасную статью: *Odil Hannes Steck, Ist Gott grausam? // Wolfgang Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung», Stuttgart 1977, 75–95.*

Бога, Который дарит, чтобы мы могли дарить. Но этот Авраам касается нас всех. Если мы смотрим только снаружи, если мы допускаем только внешнее и только на нас направленное воздействие Бога, то быстро начинаем рассматривать Бога как тирана, играющего с миром. Но чем дальше мы идем с Ним, чем больше доверяем Ему в мраке непостижимого, тем больше осознаем, что тот Бог, Который по видимости мучает нас, и есть истинно любящий, на Него мы можем безусловно положиться. Чем глубже мы спускаемся в тьму непостижимого и доверяем Ему, тем больше будем находить Его, будем находить любовь и свободу, которая понесет нас через все ночи. Бог дарит, чтобы мы могли дарить. Это – сущность евхаристической Жертвы, Жертвы Иисуса Христа; так с древнейших времен говорит об этом и римский канон: *De tuis donis ac datis offerimus tibi* – от Твоих даяний и даров приносим Тебе¹⁰⁵.

Также второе – мы дарим – верно действительно, а не фиктивно. Так что следует спросить: как же это может быть, что, с одной стороны, если уж нам нечего дарить, дарит Бог и что, с другой стороны, мы при этом все-таки не становимся пассивными объектами, способными лишь пристыженно стоять рядом, но в самом деле вправе одаривать Его? Чтобы понять это, нам придется вернуться еще раз в прошлое Израиля, где люди страстно и истово стремились понять, что есть жертва и как может быть жертвоприношение соразмерным Богу и человеку. Благодаря этому в псалмах и у пророков все больше вызревала мысль, которая выражается примерно в таких словах: истинная жертва Тебе – дух сокрушенный; да направлятся молитвы

¹⁰⁵ Ср. возглас на Божественной литургии: «Твоя от Твоих Тебе приносяще». – *Прим. ред.*

наши, как фимиам, пред лице Твое; больше чем тысячи тучных овнов пусть будет перед Тобой молитва наша¹⁰⁶.

Израиль начинает понимать, что соразмерная Богу жертва – это соразмерный Богу человек, и поэтому истинная жертва – это молитва, благодарное прославление Бога, в котором мы возвращаем Ему себя и тем обновляем себя и мир. Сутью культа в Израиле всегда было то, что мы называем латинским словом «memoriale» – памятование. При праздновании Пасхи, прежде чем начинали есть пасхального ягненка, отец семейства читал пасхальную агаду, т. е. рассказ, прославляющий деяния Господа ради Израиля. Отец семейства восхваляет историю, созданную Господом и Его народом, чтобы это слышали потомки. Но он рассказывает все это не как историю из прошлого, а восхваляет в ней присутствие Бога, Который движет и ведет нас, деяния Которого присутствуют ради нас и в нас. В то время, когда жил Иисус Христос, становилось все понятнее, что эта пасхальная агада и есть настоящая сердцевина литургии Израиля, настоящая жертва Богу. В этом благочестие Израиля совпадало с новым благочестием, распространившимся также и в языческом мире, где все больше прокладывало себе дорогу понимание, что истинная жертва – это слово или, вернее, человек, в словах благодарности одухотворяющий вещи и себя самого, очищающий себя и тем самым становящийся сообразным Богу.

Иисус вплетает Свои слова на Тайной вечери в пасхальную агаду, в молитву благодарности, которая приобретает тем самым совершенно новый центр, выходит за границы формы, сложившейся у нее в Израиле. Поначалу это были всего лишь слова, грозившие превратиться просто в разговор; агада оставалась словами в истории,

¹⁰⁶ См.: Пс 50. 19; 140. 2; Дан 3. 39–40. – *Прим. ред.*

в которой победа Бога неочевидна, несмотря на все Его великие дела. Лишь Иисус Христос придает стержень этой молитве, через которую распаивается дверь; этот стержень – Его любовь, в которой Бог побеждает и покоряет смерть. Канон римской мессы возник непосредственно из этих иудейских хвалебных молитв; он прямой преемник и непосредственное продолжение Тайной вечери Иисуса Христа и тем самым сердцевина Евхаристии. Именно он совершает истинное жертвоприношение, ведь Иисус Христос претворил в нем Свою смерть в слово – в молитву – и тем изменил мир¹⁰⁷. Следствием становится способность смерти постоянно присутствовать в настоящем, потому что она живет в молитве и молитва с тех пор идет через века. Еще одно следствие – что эта смерть становится доступной передаче, потому что мы вступаем в эту преображающую молитву, можем молиться вместе. Вот это и есть новая жертва, которую Он подарил нам, в которую Он включает всех нас: раз Он сделал смерть словом благодарности и любви, теперь Он может присутствовать через все времена как источник жизни, а мы – в совместной молитве войти в Него. В этой молитве Он словно собирает всю скудость наших страданий, нашей любви, чаяния и ожидания в огромный поток, в котором молитва живет, так что мы воистину становимся соучастниками жертвоприношения. Христос не противопоставлен нам как отделенный от всех. Как пшеничное зерно, Он умер один, но воскресает не один,

¹⁰⁷ Более подробно эти взаимосвязи описаны в работе: *Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier // IKaZ 6 (1977), 385–396*; снова опубликована с двумя дополнениями: *Joseph Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981, 1993³, 31–54 [см. здесь с. 435–465]*.

в Своем Воскресении Он колос, забирающий с Собой все сообщество святых. С момента Воскресения Христос уже не один, Он всегда, как говорят отцы Церкви, «*sacrat et corpus*», головой и телом, открыт нам навстречу. Так осуществляет Он Свои слова: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12. 32). Поэтому нам нет нужды испытывать опасения, заставившие Лютера протестовать против католического представления о мессе как о Жертве, будто бы умаляющей честь Христа: «евхаристическая Жертва» будто бы основана на мысли, что Жертвы Иисуса было недостаточно и нам нужно и можно было добавить к ней еще что-то. Вполне возможно, что такое ложное мнение и существовало, однако с истинным представлением о евхаристической Жертве оно никак не связано. Величие дела Христова заключено как раз в том, что Он не остается в одиноком противопоставлении нам, что толкало бы нас на простую пассивность; Он не только выносит, но и несет нас, – так отождествляет Себя с нами, что Ему принадлежит наш грех, а нам – Его бытие. Он подбирает и вбирает нас, так что мы сами становимся активны с Ним и исходя из Него сами становимся сотрудниками и тем самым сожертвователями, участниками тайны. Так наша жизнь и в той новой среде, которую Он подарил нам.

Подведем итог сказанному. Канон как продолжение пасхальной агады есть в качестве «евхаристии» (т.е. превращении бытия в благодарность) истинная сердцевина мессы. Сама литургия называет его «*rationabile obsequium*», жертвой словесной¹⁰⁸. Она предполагает в первую очередь, что есть уже духовные устремления пророков, страдающих праведников Израиля, но также приближа-

¹⁰⁸ Ср.: Рим 12. 1. – *Прим. ред.*

ющееся к ним зрелое благочестие греческого мира. Но главное, что она знает, – человеческое слово тоже смогло стать истинным поклонением и жертвой только потому, что оно облеклось жизнью и страданиями Того, Кто Сам есть Слово. Преобразование смерти в жизнь, происходящее в Его всемогущем Слове, сплавляет человеческое слово со Словом вечной любви, которое есть Сын, навеки предающий Себя Отцу в любви. Поэтому это Слово в состоянии сделать то, чего лишь желает любовь: распахнуть в смерти дверь к Воскресению. Так, канон как «истинная жертва» есть слово от Слова, в нем говорит Тот, Кто, будучи Словом, является Жизнью. Вкладывая это слово в наши уста, позволяя произнести его вместе с Собой, Он делает нас жертвующими вместе с Ним: Его слово становится нашим словом, Его поклонение – нашим поклонением, Его Жертва – нашей жертвой.

Поэтому теперь нам придется еще взглянуть на структуру канона. Стоит отметить, что новые анафоры обладают той же структурой, что и традиционный римский канон; то, что мы обдумываем на его примере, полностью относится и к ним. Если посмотреть на так называемый римский канон, мы столкнемся с некоторой странностью: речь в нем отнюдь не только о Боге и Христе, о Его смерти и Воскресении. Он говорит о людях, называет имена: Ксист, Климент, Киприан; он позволяет нам свободно вставлять имена, имена людей, которых мы любили и которые ушли в иной мир прежде нас; имена людей, которым мы благодарны, или чье бремя мы бы хотели облегчить. Да, в каноне даже сказано и обо всем творении, потому что когда в конце говорится: «Через Него благословляешь все эти добрые дары», то взгляд канона направлен вовне, на все, что мы полу-

чаем из добрых рук Господа; любая пища должна словно бы вливаться в эту новую трапезу, которую дарит нам Христос, должна нести в себе нечто от благодарности Богу-Творцу. Заметим попутно, нам следовало бы обновить осознание, что все наши трапезы живы творческой благодатью Творца и указывают на ту высшую трапезу, где мы принимаем уже не только земные вещи, но и воплощенную милость Бога. Нам следовало бы стремиться снова сделать все наши трапезы временем святости, начинать и заканчивать их молитвой. Такое деяние создало бы новую атмосферу в наших домах; там, где мы принимаем дары от Бога с благодарностью, создается новая среда, меняющая и нас самих.

Как мы сказали, в каноне упоминаются люди. Причина тому очень проста. Есть лишь *один* Христос. Там, где совершается Евхаристия, Он присутствует полностью. Когда даже в самой бедной деревенской церкви происходит Евхаристия, то присутствует вся тайна Церкви, ее живое средоточие, Господь. Но ведь этот живой Христос действительно один. Поэтому обладать Им мы можем только все вместе. Он один и тот же, здесь или в Риме, в Америке, или в Австралии, или в Африке. Поскольку Он всего один, мы можем принимать Его только в единстве. Там, где мы воспротивились бы единству, мы не смогли бы больше встретить Его. По этой причине чин Евхаристии наделен структурой «*communicantes*» – приобщения не только Господу, но и творению и людям повсюду и во все времена. И мы должны заново принять в душу, что не можем быть причастны Господу, если не причастны друг другу; что, приближаясь к Нему, должны заново приблизиться друг к другу, стать едиными друг с другом. Отсюда понятно, что это не внешняя, а внутренняя необходимость – называть на Евхаристии

Римского папу и местного епископа¹⁰⁹. Ведь празднование Евхаристии это не только встреча неба и земли, но и встреча Церкви прошлых лет и сегодняшней, Церкви здешней и далекой; она предполагает осязаемое вхождение в свое единство, которое можно увидеть и назвать. Имена папы и епископа выступают как порука того, что мы истинно совершаем *единую* Евхаристию Иисуса Христа, принимать которую мы можем только в *единой* Церкви.

И вот становится видным последнее: в центре канона находится рассказ о вечери Христа накануне страданий. Когда он произносится, священник рассказывает не некую историю из прошлого, не просто воспоминание о том времени; тут и есть присутствие. «Сие есть тело Мое» – это говорится сегодняшним днем. Но слова эти – это слова Иисуса Христа. Ни один человек не может сказать их от себя. Никто не может сам по себе объявить свое тело Телом Христа, этот хлеб – Телом Христа, используя «Я» Иисуса Христа. Это слово от первого лица – «*мое* тело» – может произнести только Он Сам. Если бы человек решился произнести его от себя, в собственном «я» увидеть «Я» Иисуса Христа, это могло быть только хулой. Никто не может сам наделить себя такой властью, никто другой не может дать ему эту власть; ни одна община не может дать ее. Дарована она может быть лишь всей Церковью, единой целостной Церковью, ей Господь передал Себя Сам. По этой причине для мессы необходим человек, который говорит не от своего имени, приходит не по своему усмотрению, но представляет всю Церковь, Церковь всех мест и всех времен, ту, что передала ему то, что она

¹⁰⁹ Согласно католической экклезиологии, Римский папа пользуется учительным и юрисдикционным первенством среди всех епископов Церкви и является символом и гарантом ее единства. – *Прим. ред.*

получила сама. Связь служения Евхаристии поставлением в священнический сан – это не выдумка Церкви, как приходится иногда слышать, которая тем самым присваивает себе разные права и стесняет дух. Из глубочайшей сути этого слова вытекает, что ни один человек не имеет права говорить от себя; это следует из того, что это слово может быть произнесено только в таинстве всей Церкви, по полномочию, которым обладает только она одна во всем единстве и целостности. Такое одаривание поручением, полученным самой Церковью в ее единстве, мы называем поставлением в священнический сан. Исходя из этого, нам следует попытаться отыскать новое благоговение перед евхаристической тайной. В ней происходит гораздо больше того, что мы сами в состоянии сделать. Величие таинства не зависит от формы, которую мы ему придаем, но все наше оформление может быть лишь служением тому величию, что предшествует нам и не нами создается. Нам бы следовало заново выучить, что Евхаристия никогда не дело одной только общины, мы получаем от Господа то, что было подарено единству Церкви. Меня всегда глубоко волнуют рассказы о концентрационных лагерях или о русском плене, когда люди неделями и месяцами были лишены Евхаристии, но не прибегали к своеволию, не устраивали ее сами себе, но совершали Евхаристию томления, прося о встрече и ожидая Господа, Кто один только и может одарить Собой. В этой Евхаристии томительного ожидания они становились более зрелыми, чтобы по-новому принять Его дар, когда священник где-нибудь находил кусок хлеба и немного вина.

Поэтому к вопросу интеркоммуниона¹¹⁰ мы должны по-

¹¹⁰ Совместное причащение с представителями другой христианской конфессии. – *Прим. ред.*

дойти с подобающим смирением и терпением. Не наше дело притворяться, как будто бы единство есть там, где его нет. Евхаристия никогда не бывает средством, которым мы могли бы воспользоваться. Она дар Господа, само средоточие Церкви, и мы не распоряжаемся этим даром. Речь здесь идет не о личной дружбе или субъективных степенях веры, которые мы все равно не можем измерить, речь о пребывании в единстве Церкви и о нашем смиренном ожидании, что Бог Сам подарит его нам. Вместо того чтобы экспериментировать и лишать таинство его величия, низводя его до средства в наших руках, нам тоже следовало бы научиться совершать Евхаристию томления и в совместной молитве и чаянии по-новому идти навстречу единству с Господом.

Свидетельство ап. Иоанна о смерти Господа заканчивается словами: «воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19. 37 = Зах 12. 10). Свое тайное откровение начинает он этими словами (Откр 1. 7), стоящими там как начало Судного дня, того дня, когда окончательно взойдет над миром Пронзенный как суд и жизнь мира. Но нам поручает Он уже сейчас воззреть на Него, чтобы сделать суд спасением. «Воззрят на Того, Которого пронзили». Это могло бы стать прямо-таки описанием внутреннего направления нашей христианской жизни, чтобы мы учились и в самом деле больше смотреть на Него, направлять на Него взор сердца, видеть Его, становиться смиренными, понимать свой грех, понимать, что мы избивали Его, что мы ранили братьев своих и в них Его; смотреть на Него и исполняться надеждой, потому что Израненный – это Любящий; смотреть на Него и через это принимать путь жизни. Господи, даруй нам, чтобы мы смотрели на Тебя и находили в этом истинную жизнь!

3. О правильном совершении Евхаристии

Ибо, во-первых, слышу, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю. Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные. Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете Церковь Божию и унижаете немощных? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю. Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание: Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть Новый Завет в Моей крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, 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 из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем (1 Кор 11. 18–29).

Порицание коринфской общины ап. Павлом касается и нас, ведь и у нас разгорелся спор о Евхаристии; и у нас противостояние различных партий грозит затмить святую сердцевину Церкви. В этом споре о Евхаристии друг другу противостоят две противоположные партии: одна – назовем ее прогрессивной – говорит, что Церковь с ее tradi-

ционным служением мессы далеко отошла от изначальной воли Господа. Господь совершал простую братскую трапезу со Своими учениками, и Он сказал: «сие творите в Мое воспоминание». Но Церковь этого как раз не делает, она снова-де устроила из этого сакральное культовое действо; она снова стилизовала все под мессу, устроила вокруг этого роскошные соборы с величественной и возвышенной литургией и так до неузнаваемости исказила простую суть того, что было завещано Христом. Лозунг, вытекающий из таких взглядов, звучит так: десакрализация. Трапеза Господня должна снова стать простой трапезой повседневности и человечности. Из этого вытекает, например, вывод о том, что существующее церковное здание устроено неправильно, о необходимости многофункционального пространства, чтобы Трапеза Господня происходила и в самом деле в пространстве повседневности, а не возвышалась до культа. Точно так же отсюда исходит требование отмены литургической формы, литургических одеяний и стремление просто придать всему обычный облик нашей повседневной жизни. Чем громче становились эти голоса и чем больше осуществлялось перемен в этом роде, тем сильнее росло сопротивление реформе литургии в целом у противоположной партии. Литургию в ее новом обличье обвиняли в пуританстве, убожестве, иконоборчестве. Говорилось, что месса стала протестантской и истинно католическое в ней разрушено. Так что в самой своей сердцевине Церковь перестала быть Католической Церковью. Евхаристию нужно совершать параллельно с ней и вопреки ей, потому что в ней уже нет подлинной Евхаристии. Попытаемся в нашем размышлении обратиться к двум этим вопросам.

Сначала первый вопрос. Иисус якобы вовсе не требовал никакого культа, никакой литургии, а всего лишь братской

трапезы, когда говорил: *Делайте это!* Каким бы убедительным ни казалось это возражение, если мы немного внимательнее прислушаемся к Свящ. Писанию и не удовлетворимся его поверхностным восприятием, ложность этого возражения станет очевидной очень скоро. Ведь Иисус не велел Своим ученикам повторять Тайную вечерю как таковую и целиком. Да это и невозможно, ведь это была пасхальная трапеза¹¹¹. Но Пасха – это годовой праздник с вполне определенной датой лунного календаря, она бывает именно раз в году. Так же как я не могу праздновать Рождество когда захочу, нельзя постоянно повторять и Пасху. Иисус не поручал повторять в целом Пасху, которую Он праздновал со Своим народом, что было бы, как уже сказано, никак невозможно. Приказ о повторении связан с тем новым, что Он дарит, с даром Самого Себя, который Он приносит изнутри древних взаимосвязей литургии Израиля. Тем самым уже подарено самое существенное. Но оно еще не обрело новой христианской формы. Только в то мгновение, когда благодаря Кресту и Воскресению и последующей истории Церковь как самостоятельное сообщество выходит из Израиля, этот новый подарок тоже сможет принять новый облик. Тем самым возникает вопрос: откуда, собственно, получила месса свою форму, если не было возможности повторить Тайную вечерю как таковую и полностью? На что могли опереться апостолы, чтобы найти этот образ?

¹¹¹ В пользу этого свидетельствует, при разнице между иоанновской и синоптической христологией, более высокая степень вероятности; см.: *Rudolf Pesch*, *Das Markusevangelium II* (= HThKNT II/2), Freiburg 1977, 323–328. 354–377; *Rudolf Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium III* (= HThKNT IV/3), Freiburg 1975, 38–53. В остальном даже ап. Иоанн исходит из ритуальных элементов пасхальной трапезы (*Pesch*, II, 326), так что невозможность ее прямого повторения в христианской общине очевидна и для него и даже прямо исходит от него.

Толкователи Свящ. Писания сегодня дают главным образом два различных ответа. Часть из них говорит, что совершение Евхаристии становящейся Церкви ориентируется на ежедневное принятие пищи Христом и Его учениками. Другие считают, что Евхаристия – это продолжение тех трапез с грешниками, которые устраивал Христос¹¹². Это второе мнение оказалось мыслью с далеко идущими последствиями, восхитившей многих людей. Ведь тогда это означало бы: Евхаристия – это стол грешников, за который садится Иисус; Евхаристия – открытый жест, к которому Он приглашает всех без ограничений. Отсюда с необходимостью вытекает глубокая критика церковной Евхаристии, ведь сказано же: Евхаристия не может иметь никаких предварительных условий, не может быть привязана ни к конфессии, ни к крещению. Она должна быть открытым столом, за которым все могут встретиться с Богом всего мира без условий, границ и без требований к их конфессии. Но опять же, как бы ни была соблазнительна эта мысль, она противоречит свидетельству Библии. Тайная вечеря Иисуса не была одной из трапез, совершаемых Им с «мытарями и грешниками». Он подчинил ее основной форме празднования Пасхи, требующей, чтобы эта трапеза совершалась в домашнем семейном кругу. Так что Он совершил ее со Своей новой семьей, с двенадцатью; с теми, кому Он вымыл ноги и кого словом Своим и этим омовением прощения (Ин 13. 10) Он приготовил к тому, чтобы вступили с Ним в братство крови, стали с Ним единым телом¹¹³. Сама Евхаристия не

¹¹² Подробности в моей работе: *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier // Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 1993*³, 31–54 [см. здесь с. 435–465].

¹¹³ См. об этом в особенности Ин 13. 8, где речь идет о том, чтобы «иметь часть» с Иисусом и, с одной стороны, звучит евхаристическая

есть таинство примирения, но предполагает, что такое таинство есть. Она – таинство примирившихся, к которому Господь приглашает тех, кто стал един с Ним; кто определенно всегда останется грешным и слабым, но кто протянул Ему руку и стал Его семьей. Поэтому с самого начала Евхаристии предшествует разделение. Мы только что слышали, с каким драматическим напряжением говорит об этом ап. Павел: «кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор 11. 29). «Учение двенадцати апостолов», один из старейших раннехристианских текстов нач. II в., подхватывает эту апостольскую традицию и предписывает священнику произнести перед преподанием таинства: «Кто свят, да приступает, если кто не [свят], да кается»¹¹⁴. Евхаристия – повторим это – есть таинство тех, кто позволил Господу примириться с собой, кто стал Его семьей и предался через это в Его руки. Поэтому для участия в ней есть условия; она предполагает уже совершившееся вступление в тайну Иисуса Христа.

Но и отнесение ее к *ежедневным совместным трапезам Иисуса с учениками* – второе из упомянутых мнений – не убеждает, потому что мы знаем, что Евхаристия поначалу праздновалась по воскресеньям; т. е. она как раз выделялась из обычного хода повседневности и тем самым из привыч-

терминология, а с другой – становится различима ее бытийная глубина. См.: *Rudolf Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium II* (= HThKNT IV/2), Freiburg 1971, 21; *Rudolf Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes* (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. 2), Göttingen 1957¹⁵, 357, Anm. 3; важный материал по теме: *Kenneth Hein*, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 19), Frankfurt 1973.

¹¹⁴ Didache. 10. 6 (рус. пер.: Учение 12 апостолов / Пер.: прот. В. Асмус // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 54. – *Прим. пер.*).

ного образа совершения повседневных совместных трапез. Собственно, точку отсчета для христианского оформления заповеди Христа дает Воскресение. Ведь именно оно принципиально обеспечило возможность Его реального присутствия, преодолевая границы земной телесности и преподания Себя. Но Воскресение произошло в первый день недели. У иудеев этот день считался днем сотворения мира. Для учеников Иисуса он стал днем, когда начался новый мир, когда вырвалось из смерти и получило начало новое творение. Это был день, в который Иисус как Воскресший вновь вступил в мир. Тем самым сделал Он этот первый день, день творения, *Своим* днем, «днем Господним». Так он назывался уже в I в.; в тайном откровении он носит это имя (Откр 1. 10). И уже в Деян 20. 7 и в 1 Кор 16. 2 мы находим свидетельства об этом дне как о дне Евхаристии. Господь воскрес в первый день недели; теперь этот день становился, неделя за неделей, днем воспоминания о том новом, что произошло. При этом ученикам не нужно было все время оглядываться назад на Воскресение как на что-то прошедшее: Воскресший жив, поэтому день Воскресения был для них днем Его настоящего *присутствия*, днем, когда Он собрал их всех, когда они собрались вокруг Него. Воскресный день как день Его восстания из мертвых стал внутренним отсчетом, внутренним местом для совершения Евхаристии становящейся Церкви. Отсюда Евхаристия получила свой образ. Она словно бы изымается из почвы иудейской Пасхи и пересаживается во взаимосвязь с Воскресением: быть праздником Воскресения – вот теперь ее сущность. Уже к началу II в. сщмч. Игнатий Антиохийский назвал христиан теми, кто живет по дню воскресному, т. е. кто живет Воскресением¹¹⁵, исходя из его

¹¹⁵ Ign. Ep. ad Magn. IX 1.

присутствия в настоящем в евхаристическом празднике. Так была заложена основа для нового облика евхаристического богослужения. *После* земной трапезы ради насыщения на собрании верующих с благодарностью и хвалами празднуется присутствие смерти и Воскресения Господа. Так из Тайной вечери со внутренней необходимостью получился праздник, связанный с радостью. Опять же мы уже знаем из Деяний апостолов, что христиане праздновали Евхаристию с хвалебными песнопениями, а из 5-й гл. Послания к Ефесеянам (5. 19; ср.: Кол 3. 16), а также из многих других мест – что они восхваляли Господа псалмами, гимнами и песнопениями¹¹⁶. Благодаря перенесению в новую взаимосвязь с Воскресением, без которого Евхаристия осталась бы только воспоминанием о прощании без возврата, сами собой образовались два новшества: поклонение и славословие, т. е. культовый характер и также радость о славе Воскресшего.

Но еще не был завершен евхаристический облик, форма литургии Церкви. Тут нам нужно помнить, что иудейский культ состоял из двух частей. Одной частью был культ жертвоприношений в Храме, где, согласно предписаниям Закона, приносились разнообразные жертвы. Наряду с этим храмовым культом, который существовал и мог существовать исключительно в Иерусалиме, все больше развивалось и второе – синагога, которая могла стоять повсюду. В ней совершалось богослужение слова, читались святыя писания, молитвенно произносились псалмы, все вместе восхваляли Бога, толковали Слово, просили Бога. После Воскресения Иисуса Его ученики перестали при-

¹¹⁶ См.: *Erik Peterson*, *Von den Engeln* // *Idem*, *Theologische Traktate*, München 1951, 323–407; *Joseph Ratzinger*, *Theologische Probleme der Kirchenmusik*, Rottenburg 1978.

нимать участие в жертвенном культе в Храме. Они больше не могли делать это, потому что завеса Храма разорвалась, и это значит: Храм был пуст¹¹⁷. И Храмом было уже не здание из камня, а Господь, Который Сам открыл Себя как живой храм Отцу и через это открыл Отца навстречу человечеству.

Место Храма занимает теперь Евхаристия, ведь Христос – это истинный пасхальный Агнец; в Нем исполнилось все, что когда-либо происходило в Храме. В то время как ученики не принимали по этой причине участия в кровавых жертвоприношениях в Храме, а праздновали вместо этого нового пасхального Агнца, они продолжали по-прежнему участвовать в богослужениях в синагоге. Ведь Библия Израйля была Библией Иисуса Христа. Они знали, что все это – Свящ. Писание, Закон и пророки – говорит о Нем; они пытались поэтому читать вместе с Израилем эту святую книгу отцов как ведущую к Нему, чтобы так сердце Израйля открылось к Иисусу Христу. Они продолжали молиться словами псалмов вместе с израильтянами, чтобы молиться вместе с Иисусом и открыть для них Новый Завет, понять их заново, исходя из Него. Но в то же время в текстах Нового Завета мы можем проследить трагический путь, на котором разрушились остатки единства с Израилем. Не удалось привести весь Израиль к тому, чтобы читать Библию как слово о Иисусе Христе и ради Иисуса Христа. Синагога все больше закрывалась от такого толкования Свящ. Писания и к концу I в. произошло разделение. В синагоге больше не было возможности понимать Писание вместе с Иисусом. Так Израиль

¹¹⁷ См.: *Wolfgang Trilling*, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien (= *Biblische Handbibliothek* 4), München 1969, 191–211; *Yves Congar*, *Le mystère du temple*, Paris 1957, 158–180.

и Церковь стали существовать рядом друг с другом. Церковь стала полностью самостоятельной величиной. Так как теперь она не могла больше участвовать в богослужении слова Израиля, она должна была совершать его сама по себе. Это неизбежно означало, что обе прежде отдельные половины богослужения должны были сблизиться: богослужение слова объединилось с евхаристическим; теперь, когда оно обрело полную форму целостного христианского богослужения и тем самым Церковь полностью установилась как Церковь, все в целом переносится на воскресное утро, на час Воскресения; логика Воскресения достигает цели. Так возникла существенно христианская форма, как мы до сих пор празднуем ее в Евхаристии Церкви. Вот как она выглядит: вначале стоит словесное богослужение, которое состоит из чтения Ветхого и Нового Заветов, пения псалмов, новых молитв и радостного приветствия Господу «Kyrie», превратившего античное хвалебное приветствие императору в хвалебное приветствие Христу как истинному Господину мира¹¹⁸. Затем следует собственно евхаристическое богослужение, о котором мы уже знаем, что канон как всеохватная «жертва словесная» вырос непосредственно из молитвы Израиля и Иисуса и теперь наполнен новым содержанием рассказа о Тайной вечери и ее событии, а также святым Причастием. Так из внутренней логики самого дара Иисуса установилась форма мессы. Она образуется без разрыва с прежней традицией как выполнение изначального наказа; теперь же, поскольку она уже сложилась, она была открыта тому, чтобы воспринять богатство Храма, богатство народов. Конечно, тут всегда нужно очищение. Это

¹¹⁸ Theodor Schnitzler, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier, Freiburg 1976, 73–78.

задача всех времен. В этом великом процессе заключено и то, что отнюдь не впервые произошло в нашем веке. С одной стороны, всегда важно вобрать все богатство молитв, чаяний и веры народов, но с другой – нужно очистить его таким образом, чтобы не было скрыто истинное содержание, чтобы была видна истинная тайна Иисуса Христа в ее чистоте и величии. Кто понял это, знает, что развившаяся в ходе истории Евхаристия с самого начала была не отпадением от истока, а его истинным плодом. Попытки научить нас «возврату» к простым профанным трапезам, к многофункциональным зданиям и прочему лишь по видимости являются обращением к истоку. На самом деле это возврат ко времени до поворотного момента Креста и Воскресения, т.е. до того, что по сути обосновывает новаторство христианства. Здесь восстанавливается не исходное состояние, а упраздняется тайна Пасхи и тем самым суть тайны Христа.

Вот теперь мы можем обратиться ко второму вопросу, который звучит все настойчивее. Разве реформа литургии не разрушила то, что выросло в веках? Мы не будем заниматься отдельными злоупотреблениями, которые, без сомнения, были и наверняка все еще есть. Мне хотелось бы сказать только одно: мы все должны ясно понимать, что не священник распоряжается Евхаристией и отдельная община ею не распоряжается, что она подарок Иисуса Христа всей Церкви и что она сохранит свое величие, только если мы примем ее в этой ее неслучайности. Все первые ложные успехи, приходящие, когда мы позволяем разрастись нашим собственным представлениям о ее форме, остаются лишь видимостью и чечевичной похлебкой, потому что они не дают увидеть, что в настоящей Евхаристии Церкви происходит больше, чем мы сами в состоянии когда-ни-

будь создать. Так что не будем говорить о злоупотреблениях, это дело отдельных людей, и мы должны стремиться преодолеть их в нашей общей вере. Поговорим о нападениях на изменение чинопоследования литургии в рамках литургической реформы. Речь шла уже о споре по поводу перевода «за многих» или «за всех».

Есть еще три основных возражения. Одно утверждает, что изменение «жертвования» разрушило жертвенный характер мессы и что она перестала, таким образом, быть католической. Другое возражает против формы причащения: стоя и в руки. И естественно, всегда остается спорным вопрос о языке.

Начнем с первого. Некий социолог, преподававший в Саарбрюккене, стремился доказать, проявляя большую ученость, что для каждой религии, и в особенности для католической, существенно важно, чтобы сначала происходило *принесение жертвы*¹¹⁹. Но вот вместо этого были введены славословия. Так что теперь жертв не приносят, после Второго Ватиканского Собора Евхаристия уже перестала быть мессой католической Церкви. Однако довольно было бы и скромного знания по малому катехизису, чтобы понять, что мысль о жертве никогда не была связана с «принесением жертвы», а лишь с евхаристической молитвой, с «канонам». Ведь мы не жертвуем Богу то или другое, новизна Евхаристии в присутствии Жертвы *Христа*. Поэтому событие жертвоприношения происходит там, где звучит *Его* слово, слово от Слова, где Он превращает Свою смерть в событие Слова и любви, чтобы мы, которым позволено принять Его, были введены в Его любовь, введены

¹¹⁹ Wigand Siebel, Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Eine soziologische Studie (= Religionssoziologische Schriften 1), Berlin 1971, 20–52.

в тринитарную любовь, в которой Он вечно передает себя Отцу. Там, где звучит слово от Слова и тем самым наши дары становятся Его даром, в котором Он дарит Себя Самого, *там* и Жертва, исконно составлявшая суть Евхаристии. То, что мы называем «принесение в жертву», имеет другое значение. Немецкое слово *Opferung* происходит или от латинского *offerre*, или, более вероятно, от *operari*¹²⁰. *Offerre* означает не «жертвовать» (по-латыни это было бы *immolare*), это означает «приносить, готовить, предоставлять»¹²¹. А *operari* означает «действовать»; оно означает еще и «готовить». Имелось в виду, что нужно было приготовить алтарь для Евхаристии и что для этого нужно *operari*, т. е. совершить некоторые действия, чтобы свечи, чтобы дары, чтобы хлеб и вино были в наличии подобающим для Евхаристии образом. Поначалу это было лишь простое внешнее приготовление к событию. Но очень скоро оно было осознано в более глубоком смысле. Был перенят жест иудейского отца семейства, возносящего хлеб пред лицо Бога, чтобы принять его от Него заново. В таком вознесении дара к Богу, в таком вступлении всего Израиля в подготовку себя для Бога все больше видели вместо внешней готовности внутреннюю готовность к близости Господа, Который в наших дарах ищет нас самих. Вплоть до IX или X в. этот жест приуготовления, перенятый от Израиля, совершался в молчании. Затем сложилось впечатление, что любой жест в христианстве нуждается в слове. Поэтому около X в. были созданы те молитвы о пригото-

¹²⁰ *Schnitzler* (как в прим. 118), 117 ff.

¹²¹ Важное исследование области значения слова «*offerre*» см.: *Rupert Berger*, *Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie* (= LWQF 41), Münster 1965; см. также: *Josef Andreas Jungmann*, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg 1970, 60–67.

лении жертвы, которые знают и любят в старом Миссале самые старшие среди нас, и, может быть, им недостает их в новой форме Миссала¹²². Это были прекрасные и глубокие молитвы. Но нужно признать, что было в них и некоторая неясность. Они были сформулированы как предвосхищение событий самого канона. В этих словах пронизывают друг друга и готовность к жертве, и окончательность Жертвы Христа.

То, что в мире веры имеет определенный резон и правильно понимается внутри веры – а именно, что мы в своем приближении ко Христу изначально поддержаны тем, что Он идет впереди нас, – ищущего и наблюдающего со стороны все же могло привести к недоразумению. Что так оно и было, свидетельствует реакция, о которой только что была речь.

По этой причине реформаторы литургии стремились снова вернуться к ситуации до IX в. и сохранить обряд возношения даров без слов. Папа Павел VI¹²³ лично принимал решение и очень стремился, чтобы и здесь слова молитвы были сохранены. Он участвовал в выработке формулировок этих молитв. По форме своей они в основном заимствованы из застольных молитв Израиля. При этом нам следует понимать, что все эти застольные молитвы Израиля, все благословения, как они называются, вращаются вокруг события Пасхи, обращены к Пасхе Израиля, откуда они исходят и которой живут. Это означает, что они в глубине являются предварениями пасхальной тайны Иисуса Христа, что мы имеем право одновременно назвать их

¹²² В православной традиции это сохранилось в чине проскомидии, совершаемой непосредственно перед Божественной литургией. – *Прим. ред.*

¹²³ Годы понтификата: 1963–1978. После смерти папы Иоанна XXIII продолжил Второй Ватиканский Собор. – *Прим. ред.*

относящимися как к Адвенту¹²⁴, так и к Пасхе. Прежде всего вспомним: святое семейство – Иисус, Мария, Иосиф – молилось именно так во время бегства в Египет, в чужой земле, а потом дома, в Назарете, и что именно так молился Иисус с учениками. Возможно, уже тогда действовало иудейское правило, чтобы вечером мать зажигала свечи и молилась вслух, а семья повторяла за ней. Так что в этих благословениях мы можем слышать голос Марии, молиться вместе с Ней. В этом вся тайна Назарета, предрождественское приближение к пасхальному событию. Так стала богаче литургия. Мы словно бы начинаем с Назарета в жесте готовности и отсюда – из сердцевины канона – идем на Голгофу, а затем и к событию Воскресения в причащении¹²⁵. Я верю, что когда мы будем так слушать эти новые древние молитвы, то они станут для нас удивительным сокровищем в приобщении к земной жизни Христа, в приобщении к молитве ожидания у Израиля и в совместном движении от Назарета к Голгофе и к часу Воскресения.

Второе возражение, намеченное нами, направлено против позиции причащения: на коленях – стоя, в руку – в уста. Что ж, для начала хотел бы сказать, что обе позиции возможны, и попросить всех священников о том, чтобы они проявляли терпимость, принимая всякую позицию; кроме того, попросить всех вас быть уживчивыми, а не подозревать всякого, кто выберет какую-то одну определенную форму причащения. Но вы спросите: а разве терпимость здесь уместна? Место ли ей здесь, в Святая Святых? Что же, мы опять-таки знаем, что до IX в. Причастие

¹²⁴ Лат. *adventus* – пришествие; время ожидания Спасителя, Мессии. – *Прим. ред.*

¹²⁵ См. прекрасное изложение проблемы в целом: *Schnitzler* (как в прим. 118), 117–129, особенно 122; *Louis Bouyer*, *Frau und Kirche* (= *Kriterien* 42), Einsiedeln 1977, 17.

принималось стоя и в руку. Конечно, это не говорит о том, что так должно быть всегда. Ведь величие и красота Церкви в том, что она растет, созревает, что она глубже понимает таинство. Новое развитие, начавшееся после IX в., вполне оправданно и имеет весомые обоснования как форма благочестия. Но мы в свою очередь все же должны сказать, что Церковь на протяжении 900 лет никак не могла совершать Евхаристию недостойным образом. Читая тексты св. отцов, мы видим, как благоговейно принимали они Причастие. Особенно прекрасный текст мы находим в IV в. у свт. Кирилла Иерусалимского. Он объясняет в своих «Огласительных поучениях», что следует делать причащающимся. Они должны приблизиться, сложив ладони, как престол, положив правую на левую, чтобы они образовали престол для Царя и в то же время изобразили крест. Ему важно именно это исполненное красоты и глубокого смысла выражение: руки человека образуют крест, он становится престолом, к которому склоняется Царь. Вот так протянутая, раскрытая ладонь может стать знаком того, как человек устремляет себя навстречу Господу, открывая ему свои ладони, чтобы руки стали орудием Его близости, престолом Его милосердия в этом мире¹²⁶. Кто обдумает это, поймет: здесь неправильно спорить о том или ином положении.

Спорить нам можно и должно только о том, за что ратовала Церковь до и после IX в., а именно о благоговении сердца, склоняющегося перед тайной Бога, Который вкла-

¹²⁶ Mystagogische Katechese V 21 / Ed. Auguste Piédagnel 1966 (= SChr 126, 170ff.)// übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Freiburg 1992 (= FC7, 162f.) (рус. пер.: *Свт. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и таиноводственные* // ТСОП. 1855. Т. 25); ср.: *Josef Andreas Jungmann*, Missarum Sollemnia II, Freiburg 1952, 469; об обрядовом оформлении причастия верных в истории: 463–486.

дывает Себя в наши ладони. При этом нам не следует забывать, что не только руки у нас нечисты, но и язык наш и сердце тоже, и что языком мы часто грешим больше, чем руками. Самое большое дерзновение и в то же время выражение милостивой доброты Бога в том, что не только руке и языку, но и нашему сердцу позволено прикоснуться к Нему, что Господь входит в нас и хочет жить в нас, с нами, стать изнутри центром нашей жизни и ее преобразованием.

Позвольте мне сказать в конце несколько слов о языке. И тут следует обдумать две вещи, раскрывающие пространство для самых разных решений и их реализации. С одной стороны, римский канон называет события мессы вслед за великим языком греческого мира «rationabile obsequium» – событием слова, событием, в котором участвуют дух и разум. Слово Божие желает обратиться к человеку, оно хочет быть понято им и получить понятный ответ. Поэтому в Риме примерно в III в., когда греческий перестал быть понятным повсеместно, перешли от принятого до тех пор греческого языка Евхаристии к латинскому¹²⁷. Но наряду с этим есть и второе.

Позднее Церковь медлила, не делая новообразовавшихся национальных языков Европы языками литургии. Сначала потому, что они долгое время еще не достигали той высоты и единства, которые позволили бы совершать общую Евхаристию на большом пространстве; затем еще и потому, что Церковь противилась всякой национализации этого таинства, поскольку стремилась даже в языке выражать ту универсальность, что не ограничивается местом и временем.

¹²⁷ См.: *Theodor Klauser*, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 23–28.

Она смогла сохранить общий латинский язык как язык литургии, потому что знала, что в Евхаристии речь идет, конечно, и о разуме *тоже*, но не только о разуме – здесь требуется более величественное, зрелое и всеохватное понимание, чем у простого разума: здесь должно понимать сердце.

Родной язык, исходя из сказанного, применяется полностью оправданно. Опасным он мог бы стать, если бы стремился отбросить Евхаристию к национальному; опасным он стал бы, если бы мы переводили и переводили, пока не осталось бы лишь то, что понятно непосредственно разуму, даже банальной повседневности. В таком переводе пришлось бы вычеркивать все больше, пока не исчезнет суть. Раз это так, мы с благодарностью должны принимать и то и другое: нормальная форма Евхаристии – на родном языке, но мы не должны разучиться молиться и любить ее на общем для Церкви языке, служившем многие века, чтобы время от времени снова совершать ее вместе и иметь возможность вместе славословить в ней Бога живого в этом мире, полном движения, где нации постоянно встречаются и пронизывают друг друга. И здесь нам тоже следует отбросить неплодотворный спор и объединиться в многообразии, подаренном нам Господом; стать едиными не только в том, чтобы признать и полюбить разумное и поддающееся пониманию, но и в том, что больше этого, что выходит за границы разума и сиюминутного понимания.

В конце позвольте мне рассказать по этому поводу небольшую историю из Мартина Бубера¹²⁸. В ней очевидна ценность разумного понимания; и в то же время в ней

¹²⁸ Немецкий религиозный философ еврейского происхождения (1878–1965). – *Прим. ред.*

есть восхитительная апология гораздо больших возможностей понимающего сердца. Мартин Бубер рассказывает, как однажды бердичевский равви Леви Ицхак пришел на постоянный двор, где заночевало много торговцев. Утром они начали молитву. Оказалось, что есть только одна пара филактерий, ремешков, которые нужно надевать по иудейскому обычаю, чтобы совершить утреннюю молитву. Так что их передавали от одного к другому, но это длилось долго, поэтому некоторые молились очень поспешно, чтобы не задерживать остальных, так что ни слова нельзя было уже разобрать. Равви наблюдал за всем этим с растущим неодобрением. Когда все закончилось, он подошел к двум молодым людям и просто сказал им: «Ма-ма-ма, ва-ва-ва». Они посмотрели на него удивленно и сказали: «Чего ты хочешь?» Он снова ответил лишь: «Ма-ма-ма, ва-ва-ва». Поэтому они сочли его, понятное дело, дурачком. Но он сказал им: «Как, разве вы не понимаете языка, на котором только что говорили с Господом Богом?» Смутившись на мгновение, один из них ответил ему: «Разве вы не видели, как лежит в колыбели ребенок, еще не умеющий членораздельно говорить? Разве вы не слышали лепета его детских губ: «Ма-ма-ма, ва-ва-ва»? Все мудрецы и ученые мира не в состоянии понять его. Но когда приходит его мать, она сразу понимает, что значат эти звуки»¹²⁹. Эта история не апология лепета. Но она помогает нам осознать, что значит понимать сердцем, и это выше понимания умом. К понимающему сердцу должны бы мы стремиться прежде всего, чтобы и наши слова были наполнены и мы могли достойно восхвалять живого Бога.

¹²⁹ *Martin Buber*, Werke III: Schriften zum Chassidismus, München/Freiburg 1963, 334.

4. Реальное присутствие Христа в евхаристическом таинстве

Иисус сказал: «Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною.

Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек. Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме (Ин 6. 48–59).

Святой Фома Аквинский в своей проповеди на праздник Тела Господня берет слова из 5-й книги Моисея, в которых выражается радость Израиля о его избранничестве, о тайне Завета. Слова эти гласят: «Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его?» (Втор 4. 7). Мы ощущаем, как триумфально радуется Фома тому, что эти слова Ветхого Завета обрели свое истинное величие только в Церкви, в новом народе Божиим. Ведь если в Израиле Бог в слове Своем склонил-

ся к Моисею и стал близок Своему народу, то теперь Он Сам обрел плоть, стал человеком среди людей и остался, остался настолько, что кладет Себя в тайне преложенного хлеба в наши руки и сердца. Из радости о том, что через это образовался истинный «народ Божий», что Бог так близок, что ближе Он быть не может, в XIII в. вырос праздник Тела Христова как единый гимн благодарности за это событие. Но все мы знаем: то, что есть истинная причина радости и должно ею быть, в то же время есть и камень преткновения, главная кризисная точка, причем с самого начала. Ведь из чтения Евангелия от Иоанна мы слышали, как уже при первом провозглашении Евхаристии люди роптали и сопротивлялись. Этот ропот прошел через все века и глубоко ранил Церковь именно нашего поколения. Мы вовсе не хотим, чтобы Бог был так близко; мы не хотим, чтобы Он был таким маленьким, склоняющимся к нам; мы хотим Бога большого и далекого. Так поднимаются вопросы, в которых стремятся показать, что такая близость невозможна. В последующих размышлениях о нескольких таких вопросах речь пойдет не о том, чтобы цепляться за саму проблему для удовольствия ею позаниматься, а о том, чтобы снова учиться более глубокому приятию, «Да!» веры, снова почувствовать ее радость и заново научиться молитве и самой Евхаристии. Есть три основных вопроса против веры в реальную близость Господа. Первый вопрос: а разве Библия и в самом деле говорит подобное? Обязывает ли она нас делать такие вещи, или это всего лишь наивное недопонимание позднейшего времени, низводящего высоту и духовность христианства к чему-то мелочному и церковному? Вторым вопросом звучит так: может ли быть, что одно тело являет себя повсюду и во все времена? Разве это не разруша-

ет ту грань, без которой не бывает тела? Третий вопрос: разве современное естествознание со всем, что оно говорит о «субстанции» и материи, не сделало соответствующие церковные догматы совершенно очевидным образом устаревшими, что в мире науки их пришлось окончательно отбросить как ненужные и невозможно стало считать их совместимыми с современным мышлением?

Обратимся к первому вопросу: говорит ли что-то подобное Библия? Мы знаем, что в XVI в. этот спор со страстью велся вокруг одного слова – слова «есть»: «сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя». Означает ли это «есть» полную силу плотского присутствия? Или оно все же указывает только на символ, так что следовало бы истолковать это так: «Это означает Мое тело и Мою кровь»? За это время ученые устали спорить и поняли, что спор об одном слове, вырванном из контекста, не может не зайти в тупик. Ведь как в мелодии отдельный звук приобретает значение только в общей структуре целого и его можно интерпретировать только исходя из этого целого, так и слова в предложении мы можем понять только из смысловой структуры целого, где у них есть свое место. Нам следует спрашивать о целом. Если мы делаем это, то ответ Библии очень ясен. Мы только что слышали наполненные драматизмом слова Иисуса из Евангелия от Иоанна, и трудно выразиться более определенно: «если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни [...]. Плоть Моя истинно есть пища [...]» (6. 53, 55). Когда иудеи начали роптать, противоречие легко можно было преодолеть, заверив их: друзья, не волнуйтесь, это лишь образное выражение; пища только означает плоть, но не является ею! – Ничего подобного в Евангелии нет. Иисус отказывается от подобного увещания, но лишь с новой настойчивостью повто-

ряет, что этот Хлеб должен быть съеден реально. Он говорит, что это вера в Бога во плоти и что эта вера становится истинной, исполненной верой, единением только тогда, когда она сама обретает плоть, когда она сакраментальное событие, в котором плотски реальный Господь пронизывает наше телесное существование. Апостол Павел сравнивает события святого причастия с телесным соединением мужчины и женщины, чтобы показать всю интенсивность и реальность этого слияния. Чтобы понять Евхаристию, он отсылает к словам из истории сотворения мира: «и будут два (= мужчина и женщина. – *Прим. авт.*) одна плоть» (Быт 2. 24). Он добавляет: «А соединяющийся с Господом есть один дух (это значит: единое новое существование в Св. Духе. – *Прим. авт.*) с Господом» (1 Кор 6. 17).

Слыша это, мы уже узнаём кое-что о том, как следует понимать присутствие Иисуса Христа. Оно не есть нечто покоящееся в себе, эта сила воздействует на нас, стремится вобрать нас, привести нас к себе¹³⁰. Блаженный Августин глубоко понимал это в своем благочестии причащения. До своего обращения, в борении, связанном с телесностью христианства, ему совершенно недоступного в силу его платоновского идеализма, блж. Августин пережил своего рода видение, в котором слышал голос, сказавший ему: «Я пища для взрослых: расти и будешь есть Меня. Но ты не изменишь Меня в себе, как пищу плоти своей, а сам из-

¹³⁰ Очень проникновенно о реальном присутствии у ап. Павла: *Ernst Käsemann*, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre* // *Idem*, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 11–34, здесь с. 28, как вывод из предшествующего анализа текста: «Выражение «реальное присутствие», что бы против него ни говорилось, очень точно описывает положение вещей, которое имеет в виду ап. Павел». К Ин 6: *Heinrich Schlier*, *Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie* // *Idem*, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 102–123.

менишься во Мне»¹³¹. От обычной еды человек становится сильнее. Он поглощает некие вещества, и они ассимилируются в нем, становясь частью его собственной субстанции. В нем они преобразуются и подкрепляют его телесное существование. Относительно Христа все наоборот.

Он – средоточие, Он – основное. Это означает, что если мы истинно причащаемся, то мы изымаемся из себя и ассимилируемся в Нем, что мы становимся едины с Ним и через Него с общиной братьев.

Тем самым мы подошли и ко второму нашему вопросу: может ли вообще быть, чтобы одно Тело раздавало Себя так, чтобы присутствовать во множестве гостей, чтобы одно и то же Тело было во всех местах и во все времена? Ну, для начала мы должны определенно осознать, что никогда не поймем этого до конца, ведь происходящее здесь исходит из мира Бога и из мира Воскресения. Но ведь мы не живем в мире Воскресения. Мы живем по эту сторону границы смерти. Если мы представим себе какую-нибудь структуру, у которой не три измерения – высота, ширина и длина, – а всего два – только плоскость, то такое существо никогда не смогло бы представить себе третье измерение, просто потому, что у него его нет. Оно могло бы лишь попытаться мыслить за пределами своих границ, не будучи в состоянии действительно ярко представить себе это иное, не может всесторонне охватить его. Вот так обстоит дело и с нами. Мы живем в мире смерти; мы можем заглянуть мыслью в мир Воскресения, попытаться приблизиться к нему. Но он останется другим, и нам никогда не понять его до конца. Этот другой мир находится на границе смерти, в которой мы заперты, внутри которой мы живем.

¹³¹ *Агг. Confess. VII 10. 16* (рус. пер.: *Блаженный Августин. Исповедь* / Пер.: Л. Р. Харитонов. М., 2008. С.180–181. – *Прим. пер.*).

Но мы все же можем попытаться приблизиться к нему. Одна из таких попыток открывается, когда мы осознаем, что слово «тело» – «сие есть тело Мое» – на языке Библии означает не просто плоть человека в отличие, скажем, от духа. Тело означает на языке Библии скорее всю личность, в которой нераздельны тело и дух. «Сие есть тело Мое» означает поэтому: это Моя сущая в теле цельная Личность. Но как устроена эта Личность, мы узнаем из следующих слов: «которое за вас предается». Это значит: эта Личность есть для-других-бытие, *Sein-für-die-Anderen*. По своей глубочайшей сути она есть преподание Себя, *das Sichaus-teilen*. Но именно потому, что речь идет о Личности, и потому, что Она Сама изнутри есть открытость, отдача Себя, она может быть раздаваема.

Это становится несколько понятнее нам, если исходить даже из опыта нашей собственной телесности. Если задуматься о том, что значит для нас тело, мы заметим, что в нем есть определенная противоречивость. С одной стороны, тело – это граница, отделяющая нас от другого. Там, где есть это тело, не может быть другого. Если я в этом месте, то не могу одновременно быть где-нибудь в другом. Так что тело – это преграда, отделяющая нас друг от друга; поэтому в нем заключено и то, что мы друг другу каким-то образом чужие. Мы не можем заглянуть в другого; телесность скрывает, что внутри у него, он остается для нас потаенным; да мы и сами чужды себе по этой причине. Мы не можем заглянуть в себя самих, в нашу собственную глубину. Итак, вот первое: тело – это преграда, которая делает нас непрозрачными, непроницаемыми друг для друга, она ставит нас рядом друг с другом и не позволяет видеть и касаться друг друга в самой глубине. Но в то же время верно и второе: тело – это еще и мост. С его помощью мы встречаемся друг с другом,

через него общаемся в общей материи творения; через него видим друг друга, чувствуем друг друга, становимся близки друг другу. В жестах тела становится очевидно, кто такой и что такое другой. В том, как оно видит, смотрит, действует, подает себя, мы видим друг друга; оно ведет нас друг к другу. Оно есть преграда и общение одновременно. Поэтому себя, свою телесность можно проживать по-разному: более как замкнутость или более как направленность на общение. Телесность и в ней себя самого можно так сильно направить в сторону замкнутости, жить эгоизмом, что останется почти только одна сплошная преграда, а встреча с другим так и не состоится. Тогда происходит то, что Альбер Камю¹³² где-то описал как трагедию взаимодействия людей: это как если бы два человека были разделены стеклянной стеной телефонной будки. Они видят друг друга, они близко, но остается стена, которая делает их недоступными друг для друга. Да, она как матовое стекло, заставляющее лишь догадываться об очертаниях, т.е. человек может жить направленностью на тело, он может так замкнуться в эгоизме, что тело будет только разделением, преградой, исключающей общение, он на самом деле уже ни с кем не встречается, никому не позволяет прикоснуться к своему закрытому внутреннему миру. Но телесность можно проживать совсем иначе: как само-открытость, как высвобождение человека, который дарит себя. Мы все знаем, что такое тоже бывает, что мы внутренне прикасаемся друг к другу через границы, близки друг другу. Так называемая телепатия всего лишь крайний случай того, что в меньшем масштабе есть в каждом из нас: прикровен-

¹³² Французский философ и писатель, лауреат Нобелевской премии (1913–1960). Упомянутый автором образ приводится в сочинении «Миф о Сизифе: Эссе об абсурде» // Камю А. Человек бунтующий. М., 1990. С. 31. – Прим. ред.

ное прикосновение из самой сердцевины, близость друг другу даже издалека. Воскресение просто означает, что тело как преграда упраздняется, остается то, что в нем составляет (при)общение. Иисус потому смог восстать из мертвых, потому восстал, что как Сын и Любящий на Кресте полностью стал преподанием Себя Самого. Быть воскресшим означает – быть общительным; это означает – быть открытым, отдающим себя. Отсюда нам становится понятно, почему в речи Иисуса о Евхаристии, переданной ап. Иоанном, Иисус сводит вместе Евхаристию и Воскресение и почему св. отцы говорят, что Евхаристия – это лекарство бессмертия¹³³. Причащаться означает вступать с Иисусом в общение; означает вступить в открытость через Него, Который один только мог преодолеть все границы, вместе с Ним и через Него Самого стать способным к воскресению.

Но отсюда вытекает и следующее. Нам дается здесь не какая-то часть тела, не вещь, а Он Сам, Воскресший – Личность, Которая передает Себя нам в Своей любви, прошедшей через Крест. Это означает, что причащение – это всегда личный процесс. Оно никогда не бывает просто общественным ритуалом, совершаемым нами подобно прочим общественным действиям. В причащении я вступаю в Господа, Который приобщается мне. Поэтому причащение таинству всегда должно быть еще и духовным причащением. Поэтому литургия перед причащением переходит от литургического «мы» к «я»¹³⁴. Здесь востребован я сам. Здесь я должен отправиться в путь, я – пойти навстречу Ему, призвать Его. Евхаристическая общность Церкви – это не коллектив, в котором все сводится к наименьшему

¹³³ *Ign. Ep. ad Eph. XX. 2.*

¹³⁴ См. об этом прекрасную статью: *Karl Lehmann, Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier // IKaZ 6 (1977), 401–406.*

знаменателю, она становится общностью, потому что мы являемся самими собой. Она основана не на уничтожении «я», на коллективности, она возникает благодаря тому, что мы всем нашим «я» отправляемся в путь и вступаем в эту новую общность с Господом. Только так получается нечто иное, а не коллективность; только так вырастает истинная, достигающая корней, сердца, высоты человека общность друг к другу, *Zueinander*. Раз это так, то причащение изначально включает личное движение ко Христу, молитву от первого лица; поэтому после причастия нужно какое-то время для тишины, когда мы очень лично говорим с присутствующим Господом. Мы все, наверное, в последние десятилетия слишком отвыкли делать это. Мы заново открыли общину, литургию как праздник единения, и это замечательно. Но нам нужно еще и заново открыть, что единение требует личности. Нам нужно заново научиться этой внутренней молитве перед причастием и внутреннему единению с Господом, научиться отдавать себя Ему.

И наконец, само собой из этого следует еще одно. Мы принимаем – как уже сказано – Личность. Но эта Личность – Господь Иисус Христос, одновременно Бог и Человек. Благочестивое почитание Причастия прежних веков, возможно, слишком основательно забыло об Иисусе-человеке, слишком сильно думало о Боге. Но для нас опасность противоположная – видеть лишь Человека Иисуса и при этом забывать, что в Том, Кто дарит нам Себя во плоти, мы прикасаемся одновременно к живому Богу. Поскольку это так, то причащение всегда есть одновременно и поклонение. Уже истинная человеческая любовь несет в себе нечто от преклонения перед богоданным достоинством другого, подобием Божиим. Уже истинная человеческая любовь не может означать, что мы забираем себе другого и владеем

им; она предполагает, что мы с благоговением признаем величие, уникальность личности другого, которую никогда нельзя просто забрать себе в собственность, что мы склоняемся перед ней и так становимся едины друг для друга. В причащении Иисусу Христу все это достигает новой высоты, потому что здесь неизбежно нарушается человеческое партнерство. Слова «наш партнер» по отношению к Господу многое проясняют, но еще больше прикрывают. Ведь мы не на одном уровне. Он совсем другой, вместе с Ним к нам приближается величие живого Бога. Соединиться с Ним – означает склониться и тем самым открыть себя Его величию. Во все времена это проявлялось и в благочестии Причастия. Блаженный Августин так сказал в одной из проповедей своим причастникам: «Никто не может причаститься, не совершив прежде поклонения»¹³⁵. Его современник Феодор Мопсуестийский, трудившийся в Сирии, сообщает, что каждый причастник произносил слова поклонения, прежде чем принять Святой Дар. Особенно впечатляет рассказ о монахах в Ключи, относящийся примерно к 1000 г. Приступая к Причастию, они разувались. Они знали, что здесь неопалимая купина, что здесь присутствует тайна, перед которой склонял колени Моисей¹³⁶. Формы меняются, но должен оставаться дух поклонения, который только и означает истинный выход из нас самих, причащение, высвобождение нас самих и как раз через это обретение человеческой общности.

Перейдем к третьему, и последнему, вопросу: разве учение о реальном присутствии Христа в евхаристических Дарах не опровергнуто уже давно естественными наука-

¹³⁵ Aug. Enarr. in Ps. 98. 5 // PL. 37. Col. 1264. – *Прим. ред.*

¹³⁶ Тексты: Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia II*, Freiburg 1952, 467 f.

ми, не устарело? Не связала ли себя Церковь через свое понятие субстанции – она ведь говорит о «трансубстанции», пресуществлении – слишком жестко с по сути примитивной и устаревшей наукой, которая сегодня уже несостоятельна? Разве мы не знаем точно, из чего состоит материя – из атомов, а те – из элементарных частиц? Что хлеб не субстанция и поэтому все остальное не может быть верным? Что же, такие возражения в конечном счете весьма поверхностны. Мы не можем сейчас детально обсуждать их, да и определенно нет необходимости каждому человеку обдумывать все, ради чего Церковь здесь вела духовную битву. Важно лишь, что сохраняется опора мысли, которая помогает нам и дальше бесстрашно и радостно проживать истинное, опирающееся на нее содержание веры. Ограничимся только несколькими отсылками. Первое: благодаря слову «субстанция» Церковь как раз устранила наивность, связанную с тем, что можно осязать и измерять. В XII в. тайна Евхаристии грозила быть разорванной на части между двумя группировками, каждая из которых по-своему не понимала ее сути. Были те, кто исполнились мысли: Христос действительно здесь. Но «действительностью» для них было только телесное.

Следовательно, они пришли к утверждению: в Евхаристии мы жуем плоть Господа; тем самым они стали жертвой злостного недоразумения. Ведь Иисус воскрес. Мы не жуем плоть, как людоеды. Поэтому другие по праву возмутились против такого примитивного «реализма». Но и они находились под властью того же основополагающего заблуждения, потому что считали материальным только то, что можно осязать, видеть. Они говорили: раз Христос не может присутствовать здесь в той телесности, которую можно жевать, Евхаристия может быть лишь сим-

волом Христа, хлеб может лишь означать Тело, но не быть Телом¹³⁷. В этом споре Церковь нашла выход, сделав понятие действительности более глубоким. После трудных борений стало возможным выразить следующее понимание: «действительно» не только то, что можно измерить. Действительны не только «кванты», количественные вещи; напротив, они лишь явления скрытой тайны истинного бытия. Но здесь, где находится Христос, речь идет о самой сути. Именно это выражалось словом «субстанция»¹³⁸. Не кванты имелись в виду, а глубокая, истинная основа бытия. Иисус присутствует не как кусок плоти, не в сфере измеримого и количественного. Кто так подходит к действительности, тот заблуждается относительно действительности и поэтому относительно себя самого. Но тогда он живет ложно. Поэтому это не ученый спор, здесь речь идет о нас самих. Как мы должны относиться к действительности? Что «действительно»? Какими должны быть мы сами, чтобы соответствовать истине? О Евхаристии нам говорится: изменяется субстанция, истинная основа бытия. Речь о ней, а не о том, что на поверхности, к чему относится все измеряемое и осязаемое. Обдумав это, мы, правда, неплохо продвинулись вперед, но не дошли еще до конца. Ведь мы теперь знаем, что не имеется в виду, но

¹³⁷ Здесь кратко изложена проблематика евхаристических споров Пасхазия Радберта с Ратрамном (IX в.) и Беренгария Турского с Ланфранком Кентерберийским (XI в.). – *Прим. ред.*

¹³⁸ О транссубстанции: *Jose Antonio Sayes*, *La presencia real de Christo en la Eucharistia* (= BAC 386), Madrid 1976; *Eduard Schillebeeckx*, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967; *Alexander Gerken*, *Theologie der Eucharistie*, München 1973; *Johannes Betz*, *Eucharistie als zentrales Mysterium* // *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hg.), *Mysterium salutis* IV 2, Einsiedeln 1973, 185–311, особенно 289–311; *Josef Wohlmuth*, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 2 Bde (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 37), Frankfurt 1975.

остается вопрос: как понимать это в положительном смысле? И опять достаточно будет пары отсылок, потому что ограниченность нашего поля зрения позволяет нам осторожно приближаться к тайне лишь на ощупь.

а) Вот первое. Церкви всегда было важно именно то, что здесь происходит настоящее преложение. Возникает нечто новое, чего до этого не было. Знание об изменении относится к исходным данностям евхаристической веры. Поэтому не может быть так, чтобы Тело Христово еще добавлялось к хлебу, как если бы Тело Христово и хлеб были вещами одного рода, способными одинаковым образом стоять рядом друг с другом как две «субстанции». Когда появляется Тело Христово, что значит Христос, воскресше-плотский, то Он нечто большее, иное, не одного и того же рода с хлебом. Происходит преложение, которое путем принятия в высший порядок затрагивает и изменяет наши вещи в их собственной сущности, хотя измерить этого и нельзя. Когда материальные вещи попадают в наше тело как пища или же вообще материя становится частью живого организма, она остается той же и все же меняется как часть чего-то нового¹³⁹. Нечто подобное происходит и здесь. Господь овладевает хлебом и вином, Он словно бы вынимает их из скреп их обычного существования, перенося в новый порядок; и хотя чисто физически они остались прежними, они стали чем-то глубочайше иным.

Отсюда важное следствие, которое в то же время проясняет еще раз, что имелось в виду: там, где присутствовал Христос, после не может быть так, словно

¹³⁹ См.: *Jacques Monod*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1973⁵, 79–123.

ничего не было. Там, куда Он возложил руку Свою, возникло новое. Это в свою очередь показывает, что Христос как таковой есть изменение, что должно быть обращение, а не какое-то украшение прочей жизни. Оно затрагивает глубину и из этой глубины позволяет нам обновиться. Чем больше мы сами как христиане до самых корней обновляемся, тем лучше можем мы понять тайну претворения как таковую. В конце концов такая претворяемость вещей позволяет нам глубоко осознать, что сам мир изменяем, что когда-нибудь он в целом станет новым Иерусалимом, Храмом, сосудом пребывания Бога.

б) Второе: то, что происходит в Евхаристии, – это объективные события в самой вещи, а не просто договоренность, принятая между нами. Если бы последнее было верно, то Евхаристия и была бы всего лишь договоренностью между нами, фикцией, в которой мы были бы готовы рассматривать «это» как «нечто другое». Тогда она была бы лишь игрой, не действительностью. Ее совершение носило бы лишь характер игры. Дары только на время были бы «приспособлены» к новой функции ради культовых целей. Напротив, верно вот что: здесь происходит не «приспособление» к новой функции, а действительное изменение; Церковь называет его переменной субстанции. Тут мы затронули спор, наделавший много шума в 60-е годы. Тогда утверждалось, что нужно понимать Евхаристию следующим образом: представим себе, что у нас есть кусок ткани, из которого сделают национальный флаг или полковое знамя. Как ткань он остался прежним, но раз уж этот кусок ткани стал символом нации или полка, мне следует теперь обнажать перед ним голову. В ткани нет ничего другого, но значение у нее другое. Позже ее будут

хранить в музее и она будет носить в себе всю историю этого времени. Такое изменение, произошедшее в ткани, назвали трансигнификацией, т. е. изменением значения, «переменой функции». Что же, этот пример очень помогает нам понять, что включение в новую взаимосвязь вызывает изменения¹⁴⁰. Но этого примера недостаточно. То, что происходит в Евхаристии с хлебом и вином, идет гораздо глубже, это больше чем перемена функции. Евхаристия выходит за пространство функционального.

Ведь беда нашего времени, что мы живем и думаем только в функциях, что даже человека классифицируют по его функциональной ценности, и там, где отрицается бытие, все мы можем быть только функциями и функционерами. Значение Евхаристии как таинства веры состоит как раз в том, что она выводит из функциональности и задевает самую основу действительности. Мир Евхаристии не игровой мир; он основан не на договоренностях, которые мы устанавливаем сами и сами можем их отменить; здесь речь идет о реальности, о ее глубочайшей основе. Суть, животрепещущая точка в том, что Церковь отвергает простую перемену функции (трансигнификацию) как недостаточную и настаивает на перемене субстанции: Евхаристия более реальна, чем вещи, с которыми мы сталкиваемся ежедневно. Здесь истинная реальность. Здесь масштаб, истинное содержание; здесь мы встречаемся

¹⁴⁰ О теориях трансфинализации и трансигнификации см.: *Saunders* (как в прим. 138), 192–274; *Wohlmuth* (как в прим. 138), в особенности I 4–52, 453–461; *Wolfgang Beinert*, *Die Enzyklika «Mysterium Fidei» und neue Auffassungen über die Eucharistie* // *ThQ* 147 (1967), 159–177. Сравнение с тканью знамени впервые сформулировал Бернард Вельте [*Bernhard Welte*] (см.: *Michael Schmaus* (Hg.), *Aktuelle Fragen der Eucharistie*, München 1960), но с целью, весьма далекой от функциональности и онтологически направленной.

с той реальностью, исходя из которой нам следует учиться измерять всю остальную реальность.

с) Отсюда вытекает последнее. Если дело обстоит так, т.е. хлеб и вино не через нас приобретают другую функцию, а Сам Господь действует и создает новое через молитвенное верование Церкви, тогда это означает, что Его присутствие сохраняется. Раз оно сохраняется, мы молимся Господу в гостии. Против этого существуют некоторые возражения. Утверждается, что в первом тысячелетии этого все же не делали. Для начала на это следует просто ответить, что Церковь растет и становится более зрелой в ходе истории. Нужно добавить, что она изначально хранила Святые Дары, чтобы передать их больным. Это действие основано на знании, что присутствие Господа сохраняется. Поэтому она всегда окружала оба вида Даров святым почитанием. Второе возражение звучит так: Господь дал Себя в хлебе и вине. И то и другое для вкушения. Тем самым Он достаточно отчетливо показал, чего Он хочет и чего не хочет. Хлеб – не для того, чтобы смотреть на него, а для вкушения, как это тогда и формулировалось. В основе это правильно; так говорит и Тридентский Собор¹⁴¹. Но вернемся назад: что это значит – принимать Господа? Это ведь не просто телесный процесс, как если бы я ел кусок хлеба. Поэтому это никогда не может быть сиюминутным событием. Принимать Христа означает: идти к Нему, поклоняться Ему. По этой причине принятие Христа может протираться за момент евхаристического богослужения, даже должно делать это. Чем больше Церковь вращалась в евхаристическую тайну, тем больше она понимала, что Причастие нельзя полностью совершить в ограниченное время мессы. Лишь когда в храмах была зажжена неуга-

¹⁴¹ *Denzinger. Enchiridion. N 1643.*

симая лампада и рядом с алтарем была возведена дарохранительница, словно распустилась почка таинства и Церковь приняла полноту евхаристического таинства. Здесь Господь всегда. Храм не просто пространство, в котором рано утром что-то происходит, а потом оно весь день стоит «нефункционально» пустым. В церковном пространстве всегда «Церковь», потому что Господь всегда дарует Себя, потому что евхаристическая тайна сохраняется и потому что мы в приближении к ней постоянно включены в богослужение всей верующей, молящейся и любящей Церкви.

Все мы знаем, как отличаются намоленная церковь и та, что стала музеем. Мы оказались в большой опасности: наши храмы станут музеями и у них будет та же судьба, что у музеев. Если их не запереть, то их разграбят. Они больше не живут. Мера жизненности Церкви, мера ее внутренней открытости проявляется в том, что она может держать двери открытыми, потому что это намоленная церковь. Поэтому я прошу вас от всего сердца: давайте сделаем новую попытку. Давайте вспомним о том, что Церковь живет всегда, что в ней Господь непрестанно идет нам навстречу. Евхаристия и общность с ней будет тем более наполненной, чем больше мы будем готовить себя к Нему перед евхаристическим присутствием Господа в тихой молитве и станем истинно причащающимися. Такое поклонение всегда больше, чем просто разговор с Богом. На это всегда можно услышать справедливое возражение: молиться я могу и в лесу, и на природе. Конечно. Так можно. Но если бы было только это, то инициатива молитвы исходила бы только от нас; тогда Бог был бы лишь постулатом нашего мышления – а вот отвечает ли Он, может ли и хочет ли ответить, было бы неизвестно. Евхаристия означает: Бог ответил.

Евхаристия – это Бог как ответ, как отвечающее настоящее. Теперь инициатива в отношениях Бог–Человек уже не в наших руках, а в Его, и вот тут только дело принимает серьезный оборот. Поэтому молитва в пространстве евхаристического поклонения достигает совершенно нового уровня; только теперь она становится обоюдной и только теперь – действительно серьезным делом. Нет, она даже не просто обоюдна, она всеохватна. Когда мы молимся в евхаристическом настоящем, мы никогда не бываем одни. Ведь с нами молится тогда вся Церковь, совершающая Евхаристию. Тогда мы молимся в пространстве, где нам внимают, потому что мы молимся в пространстве смерти и Воскресения, т.е. там, где будет услышано истинное прошение всех наших просьб – просьба о преодолении смерти; просьба о любви, которая сильнее смерти¹⁴². В этом молении мы стоим уже не перед придуманным Богом, а перед Богом, Который действительно предал нам Себя; перед Богом, Который стал для нас Причастием и высвобождает нас из замкнутости и ведет к воскресению. Такого моления должны мы искать заново. Плодом поста должно стать то, что мы снова сделаемся молящейся и тем самым открытой Церковью. Только молящаяся Церковь открыта. Только она жива и приглашает людей; она дарит одновременно общение и пространство тишины.

Из всего сказанного вытекает сама собой заключительная мысль. Господь дарит нам Себя во плоти. Поэтому

¹⁴² Ту же принципиальную мысль я уже прежде попытался выразить в небольшой брошюре: *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen/Freising 1966, 26 f. [см. здесь с. 236–258]. Тезисный текст, написанный еще до послесоборного спора о Евхаристии, успел вызвать недоразумение, будто бы я пытался отрицать в нем реальное присутствие и поклонение. Я надеюсь, что предыдущее изложение лишило это недоразумение всякого основания.

и Ему должен соответствовать наш ответ во плоти. Это прежде всего означает, что Евхаристия должна простираться за границы церковного пространства в многообразных формах служения человеку и миру. Но это еще означает, что и наше благочестие, наша молитва требуют выражения в теле. Раз воскресший Господь сообщает Себя в теле, мы должны отвечать ему душой и телом. Все духовные возможности нашего тела с необходимостью принадлежат облику Евхаристии: пение, речь, молчание, сидение, стояние, преклонение колен. Возможно, прежде мы слишком пренебрегали пением и речью и исключительно только молчали друг с другом. Сегодня нам грозит противоположная опасность – забыть о молчании. Но лишь все вместе: пение, речь, молчание – это ответ, в котором вся полнота нашей духовной жизни раскрывается для Господа. То же относится ко всем трем основным позициям тела: сидя, стоя, преклоняя колени. Опять же, прежде мы, наверное, слишком забывали о стоянии и отчасти о сидении как выражении спокойного слушания и слишком уж часто только преклоняли колени; сегодня мы и тут в противоположной опасности. И все же тут тоже нужно собственное выражение для всех трех положений. Сидеть и осмысленно вслушиваться в слово Божие – это часть литургии. Часть литургии – стоять в знак готовности, как Израиль стоя ел пасхального ягненка, чтобы показать готовность выступить в путь под водительством слова Божия. Кроме того, стояние – это выражение победы Иисуса Христа. В конце поединка победил тот, кто устоял. Потому важно, что мч. Стефан перед своим мученичеством видит Христа стоящим одесную Бога (Деян 7. 56). Наше стояние при чтении Евангелия, кроме жеста почитания Исхода, разделяемого нами с Израи-

лем, еще и стояние возле Воскресшего, исповедание Его победы. И наконец, существенно важно и преклонение колен как воплощенный жест поклонения, при котором мы остаемся распрямыми, готовыми, доступными, но в то же время склоняемся перед величием живого Бога и Его имени. Сам Иисус Христос, по свидетельству ап. Луки, в последние часы перед Своим страданием молился на коленях (Лк 22. 41). Мученик Стефан, перед тем как принять страдания, увидел раскрывшееся небо и стоящего Христа и упал на колени (Деян 7. 60). Перед Ним, Стоящим, преклоняет он колени. Апостол Петр молился коленопреклоненно, чтобы вымолить у Бога воскрешение Тавифы (Деян 9. 40). Апостол Павел молился на коленях вместе с пресвитерами Эфеса после своей большой прощальной речи, прежде чем уйти в Иерусалим в плен (Деян 20. 36). Глубже всего гимн Христу из Флп 2. 6–11, который переносит на Иисуса Христа пророчество Исаии о коленопреклоненном почитании Бога Израиля по всему миру: Он есть имя, пред которым «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп 2. 10). Из этого текста мы узнаем не только о том, что Древняя Церковь преклоняла колени перед Иисусом Христом, но и о причине: Его, Распятого, она открыто почитает как властелина мира, в Котором исполнилось пророчество о мировом господстве Бога Израиля. Она свидетельствует перед иудеями о своей вере, о том, что Закон и пророки говорят об Иисусе, когда они ведут речь об «имени» Бога; тем самым она противопоставляет культу императора – тотальной претензии политики на власть – культ мирового господства Иисуса, ограничивающего политическую власть. Она выражает свое приятие Божественности Иисуса. Мы преклоняем колени перед

Иисусом; мы преклоняем колени вместе с Его свидетелями – начиная с мч. Стефана, апостолов Петра и Павла – перед Иисусом, и это выражение веры необходимо с самого начала как видимое свидетельство ее отношения к Богу и Христу. Такое коленопреклонение – телесное выражение нашего «Да» действительному присутствию Иисуса Христа, Который находится среди нас как Бог и Человек, душой и телом, плотью и кровью.

«Ибо есть ли народ, которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш?» Будем же просить Господа, чтобы Он заново разбудил в нас радость от близости Своей, чтобы снова сделал нас поклоняющимися. Без поклонения нет претворения мира.

V. ОБРАЗ И СОДЕРЖАНИЕ ЕВХАРИСТИИ

1. Постановка проблемы: категория «образ» [*Gestalt*]

Чтобы понять проблемы литургической реформы наших дней, нужно вспомнить о почти уже забытом споре эпохи между мировыми войнами, в котором заключена основа всех нынешних вопросов. Романо Гвардини полностью посвятил свою книгу существенному «образу» святой мессы, где нашли классическое выражение внутренни́й опыт и требования двух прошедших десятилетий¹⁴³. Такая направленность отвечала в те годы новому, возросшему литургическому сознанию. Молодых людей того времени живо интересовали не традиционные догматические проблемы учения о Евхаристии, а литургическое совершение как живая форма. «Образ» литургии был открыт как богословская и духовная величина, обладающая собственной значимостью. То, что прежде было сферой рубрицистов¹⁴⁴ и оставалось вне догматического рассмотрения просто как церемониальная форма, теперь казалось частью самой сути, ее манифестацией, и только в ней могла она проявиться. Порядочное время спустя Йозеф

¹⁴³ Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, 2 Bde., Mainz 1939.

¹⁴⁴ Указания по чину литургии – рубрики – писались и печатались красным цветом (лат. *rubrum*). См.: Teresa Berger, «Liturgiewissenschaft» // *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 3/7, Göttingen 1992. S. 159. – *Прим. ред.*

Пашер сформулировал это так: что касалось чина, до сих пор смотрели только на «рубрики», напечатанные красным; теперь, однако, пришло время смотреть не только на рубрики, а как раз на «нигрики»¹⁴⁵: «За тем, что напечатано красным, нельзя забывать о черном [...]». «В образе текстов и всего богослужения гораздо больше содержательности, чем в рубриках»¹⁴⁶.

Форма, в которой манифестирует себя месса, больше не казалась более или менее случайным набором канонически сформированных церемоний, выстроенным над догматическим центром, в конечном счете никак от этого набора не зависящим, форма стала внутренним выражением духовной реальности, происходящей в ней. Так что речь должна была идти о том, чтобы распознать за случайностью отдельных обрядов цельный образ, на котором держится все, ключ к сути происходящего в Евхаристии. Затем этот общий образ стал и рычагом реформы: исходя из него можно было решать, какие молитвы и жесты следует рассматривать как вторичные добавления, скорее загромождающие доступ к образу литургии, чем открывающие его; что следует отозвать, а что усилить. С термином «образ» в богословский диспут вошла неизвестная доселе категория, реформаторский потенциал которой нельзя было не признать. Можно даже сказать, что с открытием этой категории родилась литургика как наука в современном смысле слова. Специфический уровень литургического по сравнению с догматическим и каноническим проявился только в этой связи, так что речь шла о богословии и о богословски обоснованной реформе без непосредственного

¹⁴⁵ От лат. *nigrum* – напечатанное черным. – *Прим. пер.*

¹⁴⁶ *Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster/Krailling 1947, 8.*

привлечения догматики. Правда, острота процесса становится полностью понятна, только когда мы задаемся вопросом, как же искомый основной образ описывался содержательно. Найти его можно было очень простым путем: образцовое совершение Евхаристии, ее установление Самим Иисусом Христом довольно подробно описано для нас в Новом Завете; оно происходило в Чистый Четверг в рамках Тайной вечери. Казалось, отсюда совершенно неопровержимо и однозначно следовало, что основной образ Евхаристии – это трапеза. Бесспорно, Сам Иисус праздновал ее именно так; перед этим фактом, как представляется, должна смолкнуть любая критика. «Основной образ – это образ трапезы», как сформулировал Йозеф Пашер¹⁴⁷; еще прежде сходным образом высказывались Гвардини и др. Воинствующие поборники литургической реформы связывали слова «Сие творите»¹⁴⁸ исключительно с трапезой. Подчеркнутый сарказм содержался в излюбленном замечании, что Иисус в конце концов сказал «Сие творите», а не «творите, что хотите» например.

Такие формулировки должны были вызвать настороженность в кругах догматического богословия. Разве это не осужденная Тридентским Собором позиция Лютера? Разве здесь не отрицается жертвенный характер мессы в пользу теории трапезы? На упреки такого рода заинтересованная в литургии сторона возражала, что тут отсутствует понимание уровня постановки вопроса. Характеристика мессы как жертвоприношения – это догматическое высказывание, касающееся скрытой богословской *сущности* происходящего; напротив, утверждение об образе трапезы нацелено на видимую литургическую *форму* исполнения и ни в коем

¹⁴⁷ *Pascher* (как в прим. 146), 27.

¹⁴⁸ Лк 23. 19. – *Прим. ред.*

случае не отрицает описанного Тридентским Собором богословского содержания. Являющееся в литургии в образе трапезы вполне может догматически нести в себе жертвоприношение как содержание. Впрочем, в качестве ответа столь явный параллелизм не мог продержаться долго. Когда образ – это не просто случайная церемониальная форма, а сущностная манифестация самого содержания, соответствующая его глубочайшему ядру и ничем не заменимая, то безотносительное отделение одного от другого ничего прояснить не может. Большинство частных проблем, с которыми мы сталкиваемся со времени Второго Ватиканского Собора, связаны с неясностью касательно догматического и литургического уровней, заложенной еще во время его проведения; ее следует, видимо, обозначить как основную проблему литургической реформы.

Поэтому тут наша задача – направить усилия на прояснение положения вещей. Но делать это следует не в виде чисто формального рассуждения, а критически анализируя содержание основного тезиса о Евхаристии как трапезе. Ведь этот содержательный тезис предполагает разделение между догматическим содержанием и литургическим образом безо всякого перехода, коль скоро признает правильность догматического тезиса о жертвенном характере мессы. Но если нет и не может быть разделения обеих сфер, то и этот тезис должен казаться сомнительным. Это поняли очень быстро; чтобы прояснить суть проблемы, попытаемся в дальнейшем пройти все ступени опосредования между этими сферами, проработанными в ходе дискуссии.

Попытку опосредования первым предпринял Йозеф Пашер, у него речь идет об образе трапезы, в который вписана символика жертвы. Разделение Даров на хлеб

и вино¹⁴⁹, что символически указывает на пролитие крови Иисуса, по его мнению, вносит в основополагающий образ трапезы характер жертвоприношения. Гораздо дальше идет литургист Йозеф Андреас Юнгман, опирающийся непосредственно на литургические источники, который предложил ограничить эту мысль, хотя сказано это и не прямо. Юнгман показывает, что уже в самых ранних источниках над трапезой как таковой преобладает *евхаристия* – молитва воспоминания в форме благодарности. Во всяком случае основным образом уже с кон. I в. становится, по его мнению, не трапеза, а *евхаристия*; уже у сщмч. Игнатия Антиохийского так стало называться все богослужение¹⁵⁰. В более позднем исследовании Юнгман дополнительно доказал, что в языковом отношении было новым явлением по сравнению со всей традицией, когда Лютер обозначал чин как «вечерю»: *после* 1 Кор 11. 20 вплоть до XVI в. больше не встречается наименование Евхаристии как трапезы, кроме прямого цитирования 1 Кор 11. 20, и чтобы обозначить трапезу для насыщения (отличающуюся от Евхаристии)¹⁵¹. Тезис о *евхаристии* как основном содержании беспрепятственно открыт внутреннему опосредованию между догматическим и литургическим уровнями. В поздней античности было разработано представление о словесной жертве в виде формулы *oblatio rationabilis*, вошедшее и в римский канон мессы: жертвоприношение божеству происходит не через передачу ве-

¹⁴⁹ В латинской мессе в отличие от православного обряда Св. Дары не смешиваются. – *Прим. ред.*

¹⁵⁰ *Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia. Wien 1948 u.ö., 2 Bde.;* здесь: I, 327 ff.

¹⁵¹ *Idem, «Abendmahl» als Name der Eucharistie // ZKTh 93 (1971),* 91–94, здесь 93: «Итак, подтверждается, что наименование «вечеря» в XVI в. было совершенно новым явлением».

щей, а через самопожертвование духа, обретающего облик в слове. Эта мысль оказалась легко обратима в христианскую. Евхаристическая молитва – это вхождение в молитву Самого Иисуса Христа, а потому вхождение Церкви в Логос, Слово Отца, в самопожертвование Логоса Отцу, через Крест ставшее в то же время пожертвованием Ему человечества¹⁵². С одной стороны, *евхаристия* как элемент формы создавала мост к благословляющим словам Иисуса на Тайной вечери, в которых Он внутренне предвосхитил смерть на Кресте¹⁵³; с другой стороны, создавался мост к богословию Логоса и таким образом к тринитарному углублению богословия Тайной вечери и Креста; и, наконец, создавался переход к одухотворенной категории жертвы, весьма точно подходившей для интерпретации особенности Жертвы Иисуса, в которой событие смерти было превращено в слово принятия и послушания, скажем даже, не-логичность смерти стала делом Логоса: Логос умер, и тем самым смерть стала жизнью.

Вот что теперь должно было проясниться: когда основной образ мессы не трапеза, а *евхаристия*, то между литургическим (связанным с образом) и догматическим

¹⁵² См. об этом: *Odo Casel*, Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung // *JLW* 4 (1924), 37–47; *Pascher*, Eucharistia (как в прим. 146), 94–98. Такое понимание с новой точки зрения было углублено в работе: *Louis Bouyer*, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Tournai 1966. Буйе показывает иудейские корни понимания жертвы как слова и убедительно разрабатывает внутреннее единство Иисуса и Церкви именно через формообразующее понятие «евхаристия». См. об этом: *Hans Urs von Balthasar*, Die Messe, ein Opfer der Kirche? // *Idem*, Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 166–217.

¹⁵³ См. об этом в особенности: *Heinz Schürmann*, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975; *Karl Kertelge* (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (= QD 74), Freiburg 1976; здесь в особенности работа: *Rudolf Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 137–187.

уровнем хотя и сохраняется необходимое и плодотворное различие, но они не распадаются, а оба стремятся друг к другу и взаимно определяют друг друга. В остальном элемент трапезы не исключается полностью, потому что *евхаристия также* (хотя и не только) – застольная молитва при святой трапезе; однако символика трапезы подчинена чему-то большему и включена в него. Впрочем, против такого синтеза с самого начала возникает еще одно веское возражение. Теперь можно было сказать: с тех пор как церковная литургия стала реальностью, даже с точки зрения образа она определяется в первую очередь не трапезой, а *евхаристией* благодаря преобладанию словесного элемента – кстати, уже в 1 Кор 11; но меняет ли это что-то в том факте, что Тайная *вечера* Иисуса была именно трапезой? Разве не следует просто определить, что отпадение от изначального произошло уже в первом поколении? Может ли быть иная мера, чем Сам Иисус, сколь бы древними ни были противоречащие этому церковные обычаи? Мы видим, что этот вопрос принципиально ведет вглубь основополагающей проблемы современного богословия, стоящего под знаком расхождения истории и догмы: к вопросу о переходе от Иисуса к Церкви. Тем самым он полностью совпадает с проблематикой обоснования католичества и позволяет объяснить ее на частном примере. Нет нужды специально напоминать, что новейшие экзегетические попытки, как правило, склонны все сильнее отделять трапезу Иисуса от церковного таинства, стремясь разрубить узел «установления»; в таких процессах всего лишь проявляется как симптом одна и та же основная проблема¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Чтобы отметить современную постановку проблемы, следует указать, напр., на работу: *Rupert Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutesta-*

2. Становление образа Евхаристии в становлении Церкви

Решающий вклад в выяснение вопроса о переходе от Тайной вечери к Евхаристии Церкви внес Хайнц Шюрман. В нашей работе вообще не должна идти речь о диспуте по необозримым вопросам предания о Тайной вечери, наша цель строго направлена на «облик» и его развитие. Что же касается последнего, то Шюрман выделяет три стадии: 1) Евхаристия на Тайной вечери Иисуса; 2) Евхаристия, связанная с апостольской трапезой в общине; 3) отделившееся от общинной трапезы совершение Евхаристии после апостолов¹⁵⁵. К сожалению, в рамках нашей работы нет возможности входить в детали этого процесса. Нам придется отметить только важнейшие переходы и исследовать их внутреннее значение. Что касается Евхаристии на Тайной вечери Иисуса, то из записей евангелистов и с опорой на иудейские застольные обы-

mentlichen Einsetzungsberichte (= StANT 27), München 1971. Теперь уже можно найти новое обобщение современного состояния вопроса в статьях Abendmahl II (Gerhard Delling) и III/1 (Georg Kretschmar) в: TRE I, 47–89, где четко происходит возврат к непрерывной последовательности от Иисуса к Евхаристии Церкви. См. также: *Georg Kretschmar*, Abendmahlsfeier I // TRE I, 229–278. Из работ по экзегетике в духе такого возвращения к прошлым воззрениям заслуживают упоминания в особенности: *Hermann Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus (= Calwer Theologische Monographien A 1), Stuttgart 1972, а также: *Rudolf Pesch*, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie, Freiburg 1977. Систематическую разработку всего в целом в экуменической перспективе дает большая глава, написанная Ульрихом Кюном на очень высоком уровне: *Ulrich Kühn*, Abendmahl IV // TRE I, 145–212.

¹⁵⁵ *Heinz Schürmann*, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier // *Idem*, Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (= Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament 27), Düsseldorf 1970, 77–99.

чаи можно с некоторой степенью достоверности реконструировать место евхаристических действий Иисуса в том, что происходило. Если мы считаем, что речь шла о пасхальной трапезе, то все празднование было разделено на четыре части: закуски, пасхальная литургия, основная трапеза и завершающие обряды. Предложение хлеба совершалось до основной трапезы; за этим следует чаша благословения, как определенно сказано в Лк 22. 20: «Также и чашу после вечери [...]». Для Шюрмана отсюда вытекают два обстоятельства: «1. Евхаристический акт на Тайной вечери был *интегральной, даже определяющей частью трапезы* [...]. 2. У евхаристического акта на Тайной вечери была *относительная самостоятельность и собственное значение* по сравнению с ходом трапезы»¹⁵⁶. То, что делает здесь Господь, – это нечто новое, вплетенное в прежний чин – иудейскую ритуальную трапезу, но отчетливо распознаваемое как самостоятельная величина; ее заповедано повторять, и потому она может быть выделена из тех взаимосвязей, в которых находится.

Если мы дойдем до сути этого диагноза, то окажется, что такое взаимное проникновение старого и нового не случайно, это точное и необходимое выражение по-прежнему существующей ситуации истории спасения. Новая молитва Иисуса происходит, как и прежде, внутри иудейской литургии. Мы пока еще стоим перед Распятием, хотя оно и начинается тут, так сказать, внутри. Еще не произошло разделения между Иисусом и иудейским народом в целом, Церковь пока не существует как Церковь; в собственном смысле историческое образование «Церковь» возникнет только после провала попытки обратить весь Израиль. Поскольку все христианское покуда существует не самостоятельно,

¹⁵⁶ Schürmann (как в прим. 155), 83-84.

а в исторически открытой форме внутри иудейского, то не может быть и собственно христианской литургической формы. Это приводит нас к важному выводу, игнорирование которого и было основной ошибкой всех попыток некритично вывести христианскую литургию прямо из Тайной вечери. Мы должны теперь сказать следующее: Тайная вечеря Иисуса хотя и основа всей христианской литургии, но сама она покамест не христианская литургия. *Внутри* иудейства происходит акт установления христианского, пока не нашего собственного образа как христианская литургия. Непонятна сотериологическая позиция; не окончательно решено, должно ли все христианское выйти из иудейского как самостоятельное или нет. Чтобы выразиться как можно более определенно, мы могли бы сказать вопреки ранним идеям Литургического движения: Тайная вечеря обосновывает догматическое содержание христианской Евхаристии, но не ее литургический образ. Как раз его-то пока не существует. Поскольку отделение от всего Израйля станет неизбежным, Церкви придется найти свой собственный образ, соразмерный смыслу того, что было ей передано. Это не отпадение, а необходимость, обоснованная самой сутью процесса. Мне кажется, здесь главный пункт не только всех споров о литургической форме, но и принципиального понимания всего христианства вообще. Теория отпадения самого раннего христианства от Христа и тем самым то зияние, которое постоянно обнаруживают между Церковью и Иисусом¹⁵⁷, основаны на непонимании этих взаимосвязей. Если это так, то между Иисусом и Церковью

¹⁵⁷ Во многих отношениях симптоматично изображение Иисуса: *Hans Küng, Christ sein, München 1975*; см. об этом мои размышления в сборнике, посвященном дискуссии об этой книге: *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein», Mainz 1976, 7–18.*

не может быть никакого преемства формы; и то, что центр провозвестия в слове сдвигается с «Царствия Божия» к христологии, имеет здесь тоже свое обоснование¹⁵⁸. Единства с Иисусом тогда необходимо искать в отсутствии преемственности формы, что соответствует переходу от провозглашения царства Израиля к Церкви язычников.

Обратимся ко второй фазе развития, выделенной Шюрманом, к апостольской Евхаристии, связанной с трапезой общины. Ради краткости сразу процитируем основную характеристику этой фазы, как ее формулирует Шюрман, чтобы затем сделать из нее критические выводы и идти дальше в наших размышлениях. Шюрман констатирует: «Исходная христианская общинная трапеза не была повторением Тайной вечери Иисуса (повторять которую Иисус вовсе не завещал), она была продолжением ежедневных совместных застолий Иисуса с Его учениками [...]. Если же [...] к этой общинной трапезе должен быть отнесен двойной евхаристический акт Иисуса, то присоединенное дополнение казалось все же более естественным, чем изменение структуры привычной трапезы»¹⁵⁹. Выраженное в этих словах точно и по сути очень важно для нашего вопроса в двух отношениях: в первую очередь ясно, что Иисус наказал повторять не Тайную вечерю как таковую и полностью, это относилось единственно только к особым евхаристическим действиям. Поэтому Тайная вечеря как таковая и не повторялась каждый раз; само собой совершилось изменение общей формы, и тем самым впервые проступает собственно христианский образ евхаристии. Трапеза для насыщения как замкнутое единство предшествует евхаристическому богослужению;

¹⁵⁸ Подробнее см.: *Joseph Ratzinger*, *Eschatologie* (= KKD 9), Regensburg 1977, 30–42.

¹⁵⁹ *Schürmann* (как в прим. 155), 85.

связанные теперь друг с другом евхаристические действия следуют как самостоятельное, скрепленное благодарственной молитвой – *евхаристией* – и возвышенное действо. Его последование можно четко распознать уже в 1 Кор 11. 17–34, но этот процесс угадывается также и в том, что слова о хлебе и вине у евангелистов Матфея и Марка приведены в соответствие друг другу. Однако в одном пункте придется возразить Шюрману. У эрфуртского экзегета тезис о присоединении апостольской Евхаристии к ежедневным застольным собраниям Иисуса с учениками ограничен лишь вопросом о происхождении образа праздника, но в широких кругах он настолько радикализируется, что за Тайной вечерей вообще не признается никакого установительного характера, а Евхаристия с большей или меньшей степенью определенности выводится из трапез Иисуса с мытарями. Представители таких точек зрения отождествляют Евхаристию в понимании Иисуса со строго лютеровским учением об оправдании как учением о помиловании грешника; и когда в конце концов трапезы с грешниками признаются в качестве единственной твердой составной части предания об историческом Иисусе, происходит редукция, сводящая всю христологию и богословие к этому пункту¹⁶⁰. Но тогда отсюда следует представление о Евхаристии, уже не имею-

¹⁶⁰ В этом направлении идут различные работы Эрнста Фукса, напр.: *Ernst Fuchs*, *Das urchristliche Sakramentsverständnis* (= Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg, Heft 8), Bad Cannstatt 1958²; см. об этом: *James McConkey Robinson*, *Kerygma und historischer Jesus*. Zürich/Stuttgart 1960, 19. Отчасти склоняется к этому направлению и пониманию Евхаристии Вольфхарт Панненберг, см. его работу (в остальном очень полезную): *Wolfhart Pannenberg*, *Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht* // Gerhard Krens / Reinhard Mumm (Hg.), *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?*, Regensburg/ Göttingen 1971, 9–45; *Wolfhart Pannenberg*, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, особенно тезисы 77 и 85, 34 и 36.

щее ничего общего с изначальным христианским обычаем: если ап. Павел характеризует греховное участие в Евхаристии как вкушение в «осуждение себе» (1 Кор 11. 29) и защищает Евхаристию от злоупотреблений с помощью анафемы (1 Кор 16. 22), то здесь чуть ли не сутью Евхаристии становится доступ к ней для всех без исключения и без предварительных условий; она истолковывается как знак безусловной милости Бога, которая непосредственно предложена и грешникам, и даже неверующим – что, впрочем, имеет уже мало общего с лютеровским пониманием Евхаристии. Радикальный тезис вступил в противоречие со всем новозаветным преданием о Евхаристии и опровергает исходный пункт: христианскую Евхаристию не толковали исходя из трапез Иисуса с грешниками, и она не может считаться простым продолжением ежедневных застольных собраний Иисуса со Своими ближними. Против такого вывода говорит:

а) подчеркиваемый самим Шюрманом праздничный характер Евхаристии, выделенной из повседневности через предложение вина и отмеченной как торжественное празднование. Так что нет доказательств в пользу того, что Евхаристия уже в апостольские времена будто бы праздновалась ежедневно, как должно бы следовать из тезиса Шюрмана. Скорее мы должны исходить из еженедельного, точнее, из воскресного совершения Евхаристии, как учит нас Откр 1. 10 (ср.: Деян 20. 7; 1 Кор 16. 2)¹⁶¹;

б) против вывода Шюрмана говорит закрытый характер Евхаристии, которая следует в этом ритуале Пасхи: как пасхальная трапеза совершается в твердо предписанном

¹⁶¹ Это не говорит против ежедневного совершения Евхаристии, достоверно подтверждаемого на Западе с III в. Оно вполне могло образоваться после того, как христианская литургия обрела собственный образ, причем существенной предпосылкой была связь с воскресеньем.

домашнем кругу, так и для участия в Евхаристии с самого начала были установлены твердые условия. Она изначально праздновалась, так сказать, в домашнем кругу Христа и тем самым построила «Церковь».

Так что мы оказались перед весьма сложной ситуацией. Христианская Евхаристия как таковая – это не воспроизведение Тайной вечери, которую невозможно повторить саму по себе; если это была пасхальная трапеза (в пользу чего все еще говорит весьма многое), то уже только поэтому повторяемость была исключена: праздник Пасхи бывает раз в году, он связан с лунным календарем; а Евхаристия празднуется еженедельно. Вместе с тем она перенимает важные элементы пасхальной традиции: уровень празднества и ограниченное сообщество с точными условиями допуска к нему.

Уже в апостольские времена Евхаристия начинает определенно строить свою собственную форму. Наверное, процесс станет понятнее, если сказать: евхаристические действия извлекаются из контекста Пасхи и получают новый контекст «дня Господня», т. е. дня первой встречи с Воскресшим. Появление Воскресшего среди Его близких – это новое начало оставляет в прошлом иудейский календарь праздников и создает для евхаристического Дара новую взаимосвязь. Тем самым воскресенье, первый день недели (который считается в то же время и днем начала творения, а теперь открывает новое творение), есть истинное внутреннее место, в котором Евхаристия начинает принимать образ как Евхаристия христианская. Изначально Евхаристия и воскресенье связаны между собой; день воскресный – это внутреннее пространство Евхаристии¹⁶².

¹⁶² Очень важные размышления о связи воскресенья и Евхаристии см.: *Jean-Jacques von Allmen, Ökumene im Herrenmahl, Kassel 1968, 20 f.*

3. Окончательная форма

Итак, на втором этапе мы стоим перед следующими фактами: христианская новизна выделилась из Тайной вечери и сведена воедино, она следует за обычной трапезой учеников. И то и другое соединяет между собой главная христианская идея – агапа¹⁶³. Взаимная агапа общины должна создавать пространство, в которое вступает затем преобразующая агапа Господа. Но реальное развитие общины не соответствует этому прекрасному представлению. То, что было задумано как агапа внутри общины и должно было открыть двери Господу, выродилось в знак эгоизма, стало непригодным для подготовки к общению с Христом. Поэтому ап. Павел разделяет обычные трапезы и Евхаристию в 1 Кор 11. 22: «Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить?» По времени это разделение совершалось с разной скоростью; по сути оно распахнуло двери к третьей фазе развития, когда окончательно вырабатывается церковный образ таинства¹⁶⁴. Первым свидетельством об этом образе является письмо Плиния Траяну, из него следует, что Евхаристия совершалась на заре¹⁶⁵; первое подробное описание новой формы мы находим у св. Иустина Мученика († ок. 165). Утро воскресного дня утвердилось у христиан как время их богослужения и подчеркивает соотнесенность этого богослужения с событием Воскресения; отделение от материнской иудейской почвы и постепенное обрете-

¹⁶³ Греч.: любовь. В раннехристианской Церкви – «вечеря любви», совместная трапеза, объединенная с совершением таинства Евхаристии. – *Прим. ред.*

¹⁶⁴ См.: *Schürmann* (как в прим. 155), 92, особенно прим. 77; для богословской полемики об агапе опять же важен *Jean-Jacques von Allmen* (как в прим. 162), 69–75.

¹⁶⁵ См.: *Schürmann* (как в прим. 155), 92.

ние христианством самостоятельности, которое началось с христианских собраний в день Господень, теперь стало окончательным и благодаря определенному времени богослужений. Но у этого отделения было и другое следствие: пока Евхаристия непосредственно следовала за трапезой, участие в словесном богослужении в синагоге подразумевалось само собой. Христиане довольно рано (если не с самого начала) устроились от храмовых жертвоприношений; но они по-прежнему собирались в притворе Соломона и там, как и в синагогах, принимали участие в молитвенных чтениях и богослужении Израиля. На этих богослужениях они пытались дать свое толкование Свящ. Писания, т. е. Ветхого Завета, направленное на Христа, и таким образом полностью отнести слово Библии к своему Господу¹⁶⁶. Стадию окончательного разрушения этой связи с культом отмечает Евангелие от Иоанна¹⁶⁷. Так что теперь необходимо было создать собственное христианское богослужение слова, которое вместе с несамостоятельной прежде Евхаристией выросло затем в единство взаимосвязанной христианской литургии. Основная схема литургии, образовавшейся таким образом, в ее внутренней логике изображена в рассказе об учениках в Эммаусе (Лк 24. 25–31). Тут есть, во-первых, взыскующее слушание Свящ. Писания, которое истолковывает и проясняет для них воскресший Господь; затем понимающее слушание обра-

¹⁶⁶ См.: *Franz Mussner*, Die Una Sancta nach Apg 2. 42 // *Idem*, Praesentia salutis, Düsseldorf 1967, 212–222, особенно 221; *Joseph Ratzinger*, «Auferbaut aus lebendigen Steinen» // Walter Seidel (Hg.), Kirche aus lebendigen Steinen, Mainz 1975, 30–48, особенно 39 и 43, прим. 12 [см. здесь с. 537–559].

¹⁶⁷ См. об этом: *Reinhold Leistner*, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (= Theologie und Wirklichkeit 3), Frankfurt 1974.

чивается приглашением Господа, просьбой остаться, и тут есть, наконец, ответ Господа, Который преломляет для Своих ближних хлеб, дарит им Свое присутствие и сразу же удаляется, чтобы послать учеников в путь как вестников о Себе. Вот связный и цельный образ, с необходимостью сложившийся там, где Церковь уже не могла быть с синагогой и потому полностью стала отдельным образованием, сообществом верующих во Христа.

Вряд ли можно охватить единым понятием тот образ, что вырос таким путем и фактически не только стал мерилом формы всего литургического развития в христианстве, но и по праву должен оставаться им исходя из сущности литургии. К этому выводу приходит и Шюрман, считающий, впрочем, необходимым разделить литургию слова и евхаристическую литургию в собственном смысле, и все-таки затем он говорит о становлении образа литургии как трапезы. Но даже при спорной предпосылке, что от постановки вопроса отделена литургия слова, ему в конце концов приходится настолько сильно ограничить понятие образа трапезы, что по сути оно снова отменяется. «Называя процесс Евхаристии, как он сложился у мч. Иустина, литургией в образе трапезы, мы не очень довольны», – говорит он сначала¹⁶⁸, а затем формулирует два ограничения этой характеристики: во-первых, образ трапезы так сильно стилизован, что речь можно вести уже не о настоящей, а лишь о «знаковой» трапезе. Характернее всего эта перемена проявляется в положении совершающих Евхаристию: если на богослужении при чтении Библии они сидят, то при евхаристических действиях они *стоят*, что не может свидетельствовать о переходе к обычной ситуации трапезы.

¹⁶⁸ Schürmann (как в прим. 155), 95.

В дальнейшем молитва, *евхаристия*, начинает настолько преобладать, что Шюрман ощущает необходимость характеризовать образ литургии как трапезы не только как «знаковый», но еще и как «нарушенный»¹⁶⁹. В этих условиях объективно правильнее было бы вообще отказаться от не соответствующего сути дела понятия «образ трапезы». Несущий элемент – это *евхаристия*, и, участвуя в благодарении Иисуса, она уже содержит в себе застольное благодарение за дары земли, и потому здесь выражено все, что на самом деле есть в литургическом акте от образа трапезы.

Анализ исторического становления подтверждает и углубляет тезис, лишь осторожно намеченный Юнгманом на основе литургических источников; в то же время стало очевидно, что при таком определении образа непрерывная связь христианской литургии с формой Тайной вечери хотя и отвергается, однако разрыва между Иисусом и Церковью не предполагается. Дар Господа – это не застывшая форма, а живая действительность, открытая историческому росту, и только там, где этот рост принимается, есть вступление на путь непрерывной преемственности от Христа. В основе реформистского прогрессизма лежит, как нередко бывает, застывшее представление о начале христианства, для которого история состоит лишь из ря-

¹⁶⁹ Schürmann (как в прим. 155), 92–95. Полезно сравнение, предложенное Шюрманом на с. 96: «Во многих притчах Иисуса в их образной части проявляется черта повествования, когда образ уже не соответствует ей, искажен до парадокса, гротеска, невероятности. Но это оказывается именно тем пунктом, в котором лежащая за образной частью реальная часть соприкасается с образом, где обрисовываемая реальность просвечивает сквозь образ и разрушает его. Сходным образом облик Евхаристии как трапезы может быть... высвечен с помощью чрезмерного подчеркивания евхаристической молитвы сквозь суть дела, скрытую за трапезой». По существу здесь лишь еще раз подтверждается, что на самом деле об облике евхаристии как трапезе речь идти не может.

доположенных и внутренне чуждых друг другу отдельных кусочков, в то время как сакраментальное видение Церкви основано на внутреннем единстве роста, который хранит верность именно в своем продвижении вперед и объединяет переменчивые времена истории в силе единого Господа и Его дара. Как формальная сторона вопроса, так и его содержательный результат могут иметь огромное значение для современных устремлений Церкви. Ведь там, где есть понимание, что представление об «образе трапезы» – это исторически несостоятельное упрощение, и рассматривают Завет Господа с точки зрения основной идеи *евхаристии*, более соответствующей сути дела, там как бы сами собой отпадают многие современные альтернативы. Прежде всего разрешается проблема рокового разделения литургического и догматического уровней, без размывания особенностей каждого из них: *евхаристия* означает еще и дар *communio*¹⁷⁰, в нем Господь становится нам пищей, так же как она означает самопожертвование Христа, Который осуществил Свое внутритроичное «Да» Отцу через «Да» Кресту и тем самым примирил всех нас с Отцом. Между «трапезой» и «жертвой» нет противоречия; в новой Жертве Господа они неразрывно связаны друг с другом.

Дополнение 1

За прошедшее время Лотар Лис подхватил и расширил постановку вопроса этой нашей небольшой работы в сочинении «Евлогия – размышления о формальной стороне смыслового образа Евхаристии» (*Lothar Lies, Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*

¹⁷⁰ Лат.: общение, причастие. – *Прим. ред.*

// ZKTh 100 (1978), 69–97), с приложением соответствующих рецензий, с. 98–126. То, что я называю «образом» (основным образом) в литургике времени между войнами и после войны, Лис обозначает как «материальный образ», а кроме того, задается вопросом о *формальном образе*, или же формально-смысловом образе, который он определяет так: «Под *формальным образом* Евхаристии мы понимаем образ, способный объединить представления о памяти, о таинстве, обладающем реальным присутствием, жертве и трапезе, и придающий формальный смысл всем аспектам Евхаристии» (69). Этот формальный смысловой образ Лис находит в понятии евлогии¹⁷¹. «Иисус как само-евлогия Бога помещает Себя в форму ветхозаветной песах-евлогии и представляет Себя как песах-евлогию. Это сущностный образ смысла Евхаристии Церкви. Тем самым понятие и представление евлогии в состоянии включить в себя христологическую концентрацию, как это требуют систематики для учения о Евхаристии. Евлогия может охватывать реальное присутствие и евлогическую память, потому что Трапеза Господня совершается как евлогическое воспоминание в благословленном присутствии. Евхаристия вдвойне жертва по своей структуре [...]. Понятие евлогия дает единую смысловую модель христианской Евхаристии, охватывая как богословский, так и литургический смысловой образ» (96). Полностью присоединяюсь к этим выводам Лиса; я считаю, что они подкрепляют и углубляют мои рассуждения. По сравнению с Лисом моя постановка вопроса начинается лишь на шаг раньше. Он исходит из предпосылки уже наличествующей и развитой традиции смысловой структуры воспоминания, реального присутствия таинства, жертвы

¹⁷¹ Греч.: благословение. – *Прим. ред.*

и трапезы, а у меня речь идет как раз о легитимности перехода от Тайной вечери к мессе, от Иисуса к Евхаристии Церкви и на этом главном примере (который не просто образцовый пример, а *punctum saliens*¹⁷² всего в целом) – разрыва между Иисусом и Церковью, определяющем все видение современного богословия, допасхальной и послепасхальной вести, т. е. о сущности формирования Предания и Церкви вообще.

Несмотря на различия в постановке вопроса, достигнутое в результате основополагающее единство кажется тем важнее. Теперь уже нет больше возможности просто говорить об образе «Евхаристии как трапезы», такая идея основана на недопонимании событий установления Евхаристии и вообще ведет к недопониманию таинства. Еще менее оправданно называть Евхаристию лишь «трапезой» (и просто «жертвенной трапезой»). Исходя из этих соображений следовало бы срочно осуществить ревизию немецкого перевода Миссала папы Павла VI, где вопреки латинскому оригиналу слово «трапеза» становится почти регулярно наименованием Евхаристии, в особенности в запричастных молитвах, и тем самым оказывается в существенном противоречии с исходным текстом Миссала.

Дополнение 2

Совершенно новые перспективы открывает для нашей проблемы работа *Хартмута Гезе* «Происхождение трапезы Господней» (*Hartmut Gese, Die Herkunft des Herrenmahls // Idem, Zur biblischen Theologie, München 1977,*

¹⁷² Лат.: букв. «пульсирующая точка», самое важное, важнейшее обстоятельство. – *Прим. ред.*

107–127). Эта захватывающая статья подтверждает предложенный здесь основной тезис и в то же время неожиданно расширяет его значимость. Сначала Гезе занимается все еще распространенной гипотезой о двух формах трапезы Господней: сакраментальной эллинистической и несакраментальной иерусалимско-иудейской, – гипотезой, для которой нет основания в текстах. «Основа этой гипотезы – это скорее проблема происхождения: сакраментальное понимание не следует выводить из иудейского понимания трапезы» (109). Именно это противоречие побуждает Гезе снова поднять вопрос о происхождении Евхаристии, в котором принципиально разрешается вопрос о самом ее понимании.

Для начала он обращается к распространенным идеям возможного происхождения Евхаристии, каковые суть: иудейская трапеза, Песах¹⁷³, кумранские¹⁷⁴ трапезы, трапезы Иисуса, чудо насыщения¹⁷⁵, трапезы Воскресшего. Ему удастся показать, что ни одно из этих представлений не соответствует сведениям из Нового Завета. Так, чудо насыщения, а также трапезы Воскресшего (носящие черты антидокетизма) «скорее могут предполагать наличие практики Господних трапез, чем считаться производными отсюда» (117). Смерть Иисуса уже в сообщениях о Его страдании истолковывается как жертва Песаха, как святое пасхальное событие освобождения и нового рождения из хаоса старого мира» (114); но вместе с тем из этого не следует понимания Господней трапезы как Песаха, и тем более отсюда не выводится ее происхождение. В результате

¹⁷³ Иудейская пасха. – *Прим. ред.*

¹⁷⁴ Кумран – местность в Палестине, где в середине XX в. было обнаружено множество свитков с текстами религиозного содержания. – *Прим. ред.*

¹⁷⁵ Мф 14. 14–21. – *Прим. ред.*

Песах приобретает для Страстей Иисуса, и тем самым для богословия Евхаристии, основополагающее значение, однако представляется невозможным выводить отсюда Евхаристию.

Пасхальная трапеза – это особая форма сакральной иудейской трапезы. Прежде чем исследовать дальнейшие альтернативы особых трапез, следует выяснить, что вообще есть в иудейской трапезе от богословия и какие мосты ведут отсюда к Евхаристии. Гезе освещает здесь весьма любопытные точки зрения. «Иудейскую трапезу определяют несколько основных характеристик, поскольку праздничная трапеза в древности восходит к основной форме жертвоприношения, *zäbāḥ*, мирной жертве. Во времена до Второзакония забивать животных можно было только на алтаре. Употребление мяса в пищу предполагало жертву для трапезы [...]».

В любом случае главными составляющими были хлеб и вино, и эти бескровные части жертвы сами по себе не требовали наличия алтаря. Жертвенный характер трапезы имеет двойное значение: в трапезе находит выражение общность с Богом, в жертве Которому люди принимают участие, и одновременно общность их между собой, и этому соответствует состояние спасения; среди людей, принимающих участие в жертвоприношении, царит шalom (поэтому такие жертвоприношения, празднуемые как общественный литургический праздник, называются *šēlamim*)» (109). Невольно вспоминается древнее церковное наименование Евхаристии – *рах*¹⁷⁶, продолжавшее эту израильскую традицию, и в ней в свою очередь проявляются основные общечеловеческие традиции. Важно отметить еще вот что: древняя трапеза благословения всегда начина-

¹⁷⁶ Лат.: мир. – *Прим. ред.*

ется с берака, благословения хлеба и вина – «торжественно освящает [...] шалом-бытие». При этом особое значение приобретает поднятие чаши, потому что с этим связывается декларирование сакральности, в которой открывается именно это особое бытие. «От “особых случаев” мирная жертва получает и свое особое значение. В Исх 24. 11 трапеза может торжественно освящать Завет Яхве с Израилем на Синае, в Исх 25. 1–10 с помощью трапезы совершается Новый Завет на горе Сион – здесь в особой форме благодарственной жертвы; и таким образом, возможны самые разные виды сакральной трапезы» (110).

Тем самым снова поставлен вопрос об особой трапезе, из которой могла вырасти трапеза Господня. Гезе замечает по этому поводу: «Странным образом ученые пропустили одну конкретную форму сакральной трапезы, глубоко укорененную в Ветхом Завете и игравшую в иудаизме во времена Иисуса просто выдающуюся роль (по свидетельству Мишны¹⁷⁷): это тогда, благодарственная жертва. Такая жертва относится к *zābāḥ*, к мирной жертве в широком смысле слова, но в ритуальном отношении [...] и в своем богословском значении существенно отличается от общей мирной жертвы. Здесь мы обнаруживаем искомую нами связь со смертью и событием спасения жертвователя» (117). Что же касается распространения такого типа мирной жертвы, то можно сказать, «что тогда образовала культовую основу для основного состава Псалтири» (119). Как примеры тогда-псалмов, обязанных своим «местом в жизни» совершению тоды, Гезе анализирует псалмы 68; 50; 39. 1–12 и 21 – великие христологические псалмы Нового Завета, причем псалом 21 стал для евангелистов кан-

¹⁷⁷ Собрание религиозных предписаний раввинистического иудаизма (II–III вв.). – *Прим. ред.*

вой для описания Страстей Христовых. Из открытого Гезе контекста становится очевидным, что это не позднейшая адаптация ветхозаветных слов к событию, преобразованному и богословски истолкованному; Страсти Христовы и Его Воскресение и *есть* тода: она есть реальное совершение слов этих псалмов, причем на такой глубине, которую, казалось, давно уже ждали эти слова, превратившие всякую индивидуальную судьбу смерти и спасения, а также просто коллективную судьбу Израиля в нечто гораздо большее, прежде еще неведомое.

В чем состоит тода? Гезе характеризует ее так: «Благодарственная жертва предполагает совершенно определенную *ситуацию*. Если человек избавился от смертельной опасности, от опасной для жизни болезни или спасся от угрожавшего его жизни преследования, то он празднует это божественное спасение в благодарственном богослужении как новое начало своего существования. Здесь он своей “исповедальной“, благодарственной жертвенной трапезой (*tôdâ*) исповедает (*jd[h]*) Бога как спасителя. Он приглашает людей, составляющих его жизненный круг, приносит в жертву животное [...] и совершает вместе с приглашенными торжественное освящение своего нового существования. О спасении Богом поминают и благодарят за него тем, что вспоминают, как происходили события во время беды и само событие спасения [...]. Это не просто богослужение с жертвоприношением, это исповедальное богослужение [...]: богослужение слова и трапезы, хвала и жертва образуют здесь единство. При этом было бы ложным толковать жертву как “дар” Богу, это скорее “чествование” спасителя. А дар Бога – то, что спасенный может отпраздновать в святой трапезе, что он жив» (117).

Что же до формальных элементов, то для нашего вопроса особенно важны два аспекта. Решающее значение для этого типа жертвы имеет благодарственное исповедание, ведь это (как мы уже слышали) «исповедально-жертвенное богослужение». «Если исповедание божественного спасения стало составной частью жертвы, то этот ритуал мог стать практически соответствием самой жертвы. Чаша соответствует акту возвещения, а жертва – акту трапезы тоды» (118). Здесь мы находим глубочайше укорененную в Ветхом Завете и развившуюся из внутренней динамики ветхозаветной веры эллинистическую мысль о словесной жертве, о которой мы говорили при анализе Евхаристии как элемента формы и носителя понятия жертвы. В этом месте был заранее построен мост от Ветхого Завета и Иисуса к «народам», к греческому миру. Здесь идет навстречу друг другу разное духовное развитие, как иудейская, так и эллинистическая схема словно бы ждут Того, Кто Сам есть Слово и Кто как распятый Логос одновременно является спасенным из глубины смерти Праведником. Второй важный элемент формы касается сферы, которую мы обозначаем сегодня как «материю» таинства: «В отличие от мирной жертвы тода включает не только кровавую мясную жертву, но и бескровную хлебную жертву, и это единственный вид жертвы, связанный с квасным хлебом. Так в тоде приобретают особый смысл хлеб и вино, один становится частью самой жертвы, другое получает важнейшее значение в акте провозвестия» (119).

Из анализа упомянутых тода-псалмов мне бы хотелось выбрать лишь два указания. Во-первых, есть слова из псалма 50: «Жертва Богу – дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (ст. 19). В этом тексте «внешняя жертва тоды оказывается внутренне ос-

мысленным жертвенным страданием собственной жизни» (120). Становится очевидным, как на основе благочестия тоды могли взаимно пронизывать друг друга понимание жертвы и понимание жизни. Та же мысль кажется еще более глубокой в псалме 39. 1–12: «Благодаря указаниям на формулировки о Новом Завете (Иер 31. 33; Иез 36. 27) целью оказывается полное внутреннее приятие тоды. В этих псалмах отражается не просветительская критика жертвоприношений, а возросшая на почве глубочайшего благочестия благодарственных жертв полная включенность человека в сущность жертвы» (121).

Вторая мысль, которую мне хотелось бы назвать, отсылает в особенности к псалмам 21 и 68. Смертная мука молящегося кажется здесь «доведенной до вершины исконного страдания»; соответственно этому «и спасение ломало все исторические границы [...] и должно было стать знаком эсхатологического начала Царства.

Фундаментальный опыт смерти и избавления, вытекающий из благочестия тоды, был углублен в апокалиптической перспективе до абсолютной величины, и спасение от смерти привело к обращению мира, к участию мертвых в жизни и к вечному провозвестию спасения (Пс 21. 28)» (121).

Тому, кто рассматривает эти взаимосвязи, ясен ответ на вопрос о происхождении Евхаристии Иисуса Христа. В ветхозаветном благочестии тоды структурно задана вся христология, и это евхаристическая христология. Поэтому вывод Гезе звучит так: «Трапеза Господня – это тода Воскресшего» (122). Здесь уже нет нужды показывать, как были перенесены в нее отдельные черты. Важно лишь указание на решающее углубление ветхозаветной жертвы-тоды, которая полностью отвечает своему внутреннему стремлению и именно через это превращает Ветхий Завет

в Новый: «В прежней тоде спасенный жертвовал за себя и за общину жертвенное животное. Но Воскресший отдал Себя Самого; жертва – это *Ego* Жертва, Его земное и плотское существование было принесено в жертву [...]. Яство сакральной трапезы, представленное жертвенным хлебом, в отношении сакральности как жертвы есть тело Иисуса [...]. Хлеб не означает тело Иисуса в смысле сравнения, он является жертвой Иисуса именно по своей сути, как субстанция трапезы, в трапезе жертвы тоды» (123).

Тода Иисуса подтверждает правоту раввинистического положения: «В грядущее время (мессианское) все жертвы прекратятся, но жертва тоды не прекратится вовек, и прекратятся все (религиозные) песни, но песни тоды не прекратятся вовек» (цитируется в: *Gese*, 122).

Я так подробно изложил содержание исследования Гезе, потому что мне кажется, что значение его еще не сумели оценить в достаточной мере. Здесь получает совершенно новое освещение диспут о жертве, разделяющий конфессии вот уже более четырех веков. Отсюда должны бы распахнуться и новые двери для экуменического диалога между католиками и протестантами, потому что выявляется истинное новозаветное понятие жертвы, в котором, с одной стороны, полностью может быть осознано, даже углублено католическое наследие, а с другой – восприняты также важнейшие устремления Лютера.

Этот синтез возможен, потому что стало видимым внутреннее единство двух Заветов, все больше и больше выпадавшее из поля зрения богословия Нового времени, а ведь сам Новый Завет стремился лишь к полному пониманию Ветхого Завета, что стало возможным только во Христе: весь Ветхий Завет есть движение перехода к Нему, жест ожидания Того, в Ком все его слова стали

реальностью и «Завет» обрел свой облик во всей полноте, стал Новым Заветом. Наконец, исходя из основы истории спасения, из библейской основы становится очевидно и значение реального присутствия и полное богословие пасхального богослужения христиан: так же как единство Ветхого и Нового Заветов, католического и протестантского наследия, высвечивается в этом анализе и единство Библии и веры Церкви, богословия и пастырского служения. Поэтому хотелось процитировать предостережение для практической жизни, которое Гезе делает, опираясь на свои выводы: «Не следует думать, что современному человеку будет легче, если упростить сакральное измерение, – совсем наоборот, такие упрощения давно уже произошли, и именно они вызвали многие недоразумения. Истинной помощью будет лишь полное положительное усвоение этого главного богослужебного чина. К тому же литургия трапезы Господней меньше всего подходит в качестве поля для экспериментов [...]» (127).

Вывод о том, что евхаристия, или евлогия, является определяющим «образом» Евхаристии, удивительно подтверждается здесь, так что только теперь полностью становятся очевидны его содержание и последствия. Не будем гадать, вызовут ли тезисы Гезе отдельные корректировки или дополнения научной дискуссии¹⁷⁸. Основная идея,

¹⁷⁸ Незадолго до смерти Иоахим Иеремиас выразил свое решительно негативное отношение в небольшой работе: *Joachim Jeremias, Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?* // Charles Kingsley Barrett / Ernst Bammel / William David Davies (Hg.), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1977, 64–67. Иеремиас опирался при этом не на описанную здесь работу Гезе, а на более раннее исследование: *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls* // ZThK 65 (1968), 1–22, которое не позволяло еще распознать полностью ни содержания, ни широкого обоснования тезисов Гезе.

а именно тесная взаимосвязь между жертвой тоды и Евхаристией, между благочестием тоды и христологией представляется мне полностью доказанной. Тесная связь между псалмами тоды и христологией, установившаяся в новозаветной традиции, структурное единство между их типом и содержанием Евхаристии настолько очевидны, что эту взаимосвязь нельзя оспорить исходя из текстов.

Профессор Гезе любезным образом подробно изложил для меня в письме свои ответы на возражения Иеремиаса, убедительно опровергнув их. Особенно важно для Гезе, что бесосновательно мнение Иеремиаса о том, будто бы укорененность псалмов тоды в институте благодарственных жертвоприношений является собственной (недоказанной) теорией Гезе. Скорее речь идет о *communis opinio*¹⁷⁹ науки о Ветхом Завете со времен жанровых исследований Гункеля¹⁸⁰. К тому же приводимое Иеремиасом правило Мишны: «благодарственные жертвы были строжайше запрещены на пасхальной неделе» – опровергается Гезе с помощью текста, говорящего вопреки этому, что правило применялось не без исключений. Мой вопрос Гезе несколько иного рода: жертвоприношение тода – это благодарность уже спасенного; в истинном смысле оно может иметь место лишь после Воскресения. Это вполне соответствует развитому выше тезису, что Евхаристия на Тайной вечери возможна лишь как антиципация, но именно поэтому не может быть выведена из одной только вечери, потому что Евхаристия зависит от исполнения слов о са-

¹⁷⁹ Лат.: общее мнение. – *Прим. ред.*

¹⁸⁰ Выдающийся исследователь, представитель историко-религиозной школы (1862–1932). – *Прим. ред.*

мопожертвовании на Кресте и от надежды на Воскресение, без чего она была бы неполна, даже нереальна. Затем это еще раз означает, что у нее самой нет однозначной формы. То, что Евхаристия производна от института тоды, означает как раз, что вывести ее происхождение из одной только вечери невозможно. Идея тоды делает вечерю открытой формой, потому что тода становится реальностью только при совмещении Креста и Воскресения.

VI. К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ ЛИТУРГИИ

Кризис литургии, и тем самым кризис Церкви, в котором мы по-прежнему находимся сегодня, лишь в ничтожной своей части основан на разнице старых и новых литургических книг. Становится все яснее, что все споры происходят на фоне глубочайшего расхождения во мнениях относительно сущности литургии, ее происхождения, ее свершителя и правильной формы. Речь идет о принципиальной структуре литургии вообще, в этом вопросе противостоят друг другу – более или менее осознанно – две в корне различные концепции. Основные понятия нового взгляда на литургию можно передать ключевыми словами: креативность, свобода, праздник, община. С такой точки зрения обряд, обязательность, внутреннее переживание, общецерковный порядок кажутся негативными понятиями, описывающими состояние «старой» литургии, которое необходимо преодолеть. Достаточно будет привести пример такого «нового» взгляда на литургию, взяв случайно выбранный текст, представляющий здесь целый ряд подобных текстов: «Литургия – это не иерархически регламентированный обряд, а конкретный, устроенный в соответствии со своей сущностью праздник собрания со всеми правилами игры такого устройства. Литургия – это не специфически церковный, объективный благочестивый культ, предполагающий отчитывание молитв [...]. Как служебник для священника, так и [...] литургический песенник [«Хвала

Богу»] – это сценарий для чтения по ролям, врученный общине. Роль общины подчеркивается еще и тем, что литургия происходит в конкретном месте в определенной общине [...]. Со времен литургической реформы пению общины стали придавать гораздо большее значение. Самое главное не скрыто теперь за тем, что поют, но то, что поют, и есть самое главное [...]»¹⁸¹.

Основная мысль подобных рассуждений заключена в представлении, что литургия – это праздник общины, акт, в котором община образуется как община и познает себя. Фактически литургия по форме и духовному содержанию приближается к дружеской вечеринке, что проявляется, например, в растущем значении приветственных и прощальных слов и поиске развлекательных элементов. Развлечение практически становится масштабом «удачного» литургического праздника, зависящего от «креативности», т. е. от придумок его устроителей.

1. Сущность литургии

Что все эти установки при последовательном подходе неизбежно упраздняют литургию, т. е. публичное совместное богослужение Церкви, не должно затмить для нас того факта, что в исходном их пункте правильно понят один принципиальный элемент, позволяющий вести разговор об основной структуре литургии. Элемент этот заключен в понимании литургии как праздника; нам следует сказать еще более определенно: по своей сути литургия имеет ха-

¹⁸¹ Elisabeth Bickl, Zur Rezeption des «Gotteslob». Einführungsschwierigkeiten und Lösungsvorschläge // Singende Kirche 25 (1977/78), 115–118.

рахтер праздника¹⁸². Если мы вместе исходим из этого необходимого условия, то можно начать диспут о том, что делает праздник праздником. Позиция, описанная нами, очевидным образом предполагает, что праздник обеспечивается конкретным общим переживанием некой группы, сплоченной в «общину»; предпосылкой и содержанием такого опыта самопознания сообщества при такой позиции считается спонтанность и свободное выражение, т. е. выход из жесткого порядка повседневности и творческое устройство, одновременно показывающее, что именно скрепляет общину как общину. Тогда литургия становится «игрой» по ролям, в которую участники играют все вместе и так обеспечивают возможность «праздника». Даже в этих представлениях я пока еще вижу *нечто* правильное, а именно мысль, что к основному содержанию праздника относится свобода как выход из оков повседневности, и поэтому праздник учреждает сообщество. Чтобы действительно нести освобождение, такой выход должен быть отходом от «принудительных ролей», отказом от роли и высвобождением истины. Он должен стать прорывом от «роли» к бытию. Иначе все так и останется лишь игрой, более или менее прекрасной видимостью, удерживающей нас в кажимости, не дающей свободы и сообщества, а заслоняющей их.

Поскольку это так, во всех культурах считалось, что для праздника требуются полномочия, которых сами празднующие дать себе не могут. Нельзя принять решение о празднике, ему требуется основание, и притом объективное ос-

¹⁸² См. об этом: *Joseph Ratzinger*, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 37 f. [см. здесь с. 367–434]; по-прежнему основополагающая работа на тему праздника: *Josef Pieper*, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1964².

нование, существовавшее прежде произвольного хотения. Иначе говоря: я могу представлять свободу, только если я *свободен*, иначе ложное изображение свободы станет трагическим самообманом. Я могу изображать радость, только если мир и человеческое бытие действительно дают повод радоваться. Но дают ли они его на самом деле? Если такие вопросы игнорируются, то вечеринка – т. е. попытка пострелигиозного мира обрести праздник – быстро обрачивается трагическим маскарадом. Не случайно там, где люди искали в своей вечеринке «избавления», т. е. чувства освобождения от самоотчуждения, от принуждения повседневности, стремились получить опыт общения, преодолевающий собственное «я», – там незамедлительно и неизбежно нарушались границы цивилизованного развлечения и оно превращалось в вакханалию. Прием наркотиков происходит в компании¹⁸³, а не в одиночестве, он должен обеспечить путешествие в совсем другое состояние, поначалу оно действительно воспринимается как раскрепощающая прогулка, уводящая из повседневности в мир свободы и красоты. За этим встает вопрос вопросов о силе страдания и смерти, которым не может противостоять никакая свобода. Кто уходит от таких вопросов, тот живет в мире фикций, и искусственную бесконфликтность этого мира не способны исправить никакие патетические декларации о страданиях угнетенных народов, не без основания ставшие частью почти всех самодельных «литургий».

Иначе говоря, где празднование приравнено к взаимодействию общины, а свободу путают с «креативностью» формотворческих идей, там человек раскрывается не в полную силу, и, как бы красиво ни звучали слова, самое

¹⁸³ Поучительная информация на эту тему: *Erwin K. Scheuch, Haschisch und LSD als Modedrogen*, Osnabrück 1970.

главное игнорируется. Не нужно быть пророком, чтобы предсказать таким экспериментам короткую жизнь; но они могут быть и действенными, продолжая разрушать литургию.

Однако теперь расширим то положительное, что мы обнаружили! Мы сказали: литургия – это праздник, в празднике речь идет о свободе, в свободе – о бытии вне ролей; но как только появляется бытие, возникает и вопрос о смерти. На это в первую очередь должен давать ответ праздник. Наоборот: праздник предполагает право на радость; такое право действительно, только если оно не отступает перед темой смерти. Соответственно в истории религии праздник всегда имел космический и универсальный характер. Он пытался дать ответ на вопрос о смерти, соотнося себя с универсальной жизненной силой космоса. Теперь можно было бы возразить, что следует искать как раз отличительные черты христианского и невозможно развить сущность христианской литургии из общих категорий истории религии. Это совершенно справедливо относительно *положительного* содержания образа христианского праздника; но в то же время безусловно верно, что эта христианская новизна и невыводимость ни из чего и есть ответ на общие вопросы *всех* людей, и именно поэтому вопросы эти все же должны быть соотнесены с основополагающим антропологическим контекстом, без которого новое не будет понято.

Это новое состоит в том, что Воскресение Христа действительно дает искомое во всей истории и никем не предоставляемое полномочие на радость. Поэтому христианская литургия – Евхаристия – по сути своей есть праздник Воскресения, *Mysterium Paschae*¹⁸⁴. Как таковая она несет в себе тайну Креста, которая и есть внутренняя предпо-

¹⁸⁴ Лат.: таинство Пасхи. – *Прим. ред.*

сылка Воскресения. Слишком уж убого объявлять Евхаристию трапезой общины. За нее заплачено смертью Христа, а радость, которую она обещает, предполагает вхождение в тайну этой смерти. Евхаристия ориентирована эсхатологически и поэтому ориентирована на богословие Креста. Вот что имеется в виду, когда Церковь настаивает на жертвенном характере мессы, здесь и в самом деле речь идет о том, сохранится или будет потерян тот порядок величин, без которого останется в стороне истинная глубина человеческого бытия и освобождающей власти Бога. Иначе говоря: свобода, о которой идет речь в христианском празднике – Евхаристии, – это не свобода изобретать тексты, а освобождение мира и нас самих от смерти, единственно способное сделать нас свободными, чтобы принять правду и любить друг друга воистину.

Из изложенного здесь принципиального понимания сами собой следуют еще две существенные черты Евхаристии. Одна определяет характер литургии как культа, который практически не проявляется в ролевой теории. Христос умер молясь; Он поставил Свое «Да» Отцу выше политического оппортунизма и поэтому был отправлен на Крест. На Кресте Он воздвиг Свое «Да» Отцу и прославил в нем Отца, и именно этот род смерти со внутренней необходимостью привел к Воскресению. Это означает: внутреннее место права на радость, освободительного, победного «Да» жизни заключено в поклонении. Крест как поклонение есть «вознесение» – присутствие Воскресения в настоящем; праздновать Воскресение означает совершать поклонение. Если описать основной смысл христианской литургии как «праздник Воскресения», то «поклонение» будет ее сердцевиной, придающей ей образ: тут преодолевается смерть и становится возможной любовь. Поклонение есть истина.

Во-вторых, со всем прежде осмысленным здесь задан космический и универсальный характер литургии. Община становится общиной не благодаря взаимодействию, а потому, что она принимает от полноты и в полноту возвращает. Отсюда можно было бы показать в деталях, почему литургия не «делается», а принимается и, как заданная, каждый раз оживает заново; можно было бы показать, почему ее универсальность проявляет себя в общецерковной форме, которая задана заранее отдельной общине в качестве «обряда». Но если вдаваться в детали, придется уйти слишком далеко. Основная мысль и так уже ясна из того, что сказано прежде: литургия как праздник перешагивает область того, что может быть сделано и что сделано; она ведет в область данного, живого начала, которое передает себя нам. Поэтому во все времена и во всех религиях основным законом был органичный рост внутри универсальности общей традиции. Даже при великом переходе от Ветхого Завета к Новому это правило не нарушалось и преемственность литургического становления не была прервана: Иисус органично встроил Свои слова Тайной вечери в контекст иудейской литургии там, где она была открыта этому, словно бы ждала этого внутренне. Становящаяся Церковь заботливо продолжила процесс внутреннего углубления, очищения и расширения ветхозаветного наследия. Ни апостолы, ни их последователи не «делали» христианской литургии; она органично выросла благодаря христианскому прочтению иудейского наследия, которое шаг за шагом обретало форму¹⁸⁵. При этом очищался молитвенный опыт отдельных общин, бе-

¹⁸⁵ См. об этом: *Louis Bouyer*, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966; далее: *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 34–41 [см. здесь с. 367–434].

зусловно относящийся к основной форме единой Церкви, где постепенно развивались особые формы больших церковных пространств. В этом смысле *всегда* существовала неподверженность литургии произволу отдельных общин и отдельных литургов. Она залог и выражение того, что здесь происходит большее и более великое, чем в состоянии сделать сами по себе отдельные общины или вообще люди; она есть выражение объективного права на радость, участия в космической драме Воскресения Христа, которым полностью определяется ранг литургии. Впрочем, эта несамостоятельность важнейших частей литургии как раз гарантирует истинную свободу верующих: только так обеспечивается гарантия, что они не будут отданы на откуп для изобретений отдельного человека или группы людей, но встретятся с тем, что обязательно для священника, епископа и Римского папы и всем им даст пространство свободы для индивидуального усвоения таинства, предназначенного всем нам.

В остальном следует заметить, что «креативность» самостоятельных литургий существует в весьма узком кругу, который неизбежно гораздо более убог по сравнению с многовековым, даже тысячелетним богатством установившейся литургии; к сожалению, те, кто их устраивают, замечают это сплошь и рядом позже участников такой литургии. К тому же круг тех, кто могут претендовать на такое право, всегда весьма узок, и то, что для них свобода, есть в то же время «осуществление господства» над другими. При этом в установившейся литургии Церкви вполне есть пространство, где можно применить свои творческие силы. Это относится к сфере художественного оформления, в особенности к музыкальной сфере, к конкретному оформлению литургических служб и достойному приготовлению

литургического помещения в зависимости от повода; эта сфера включает прошения, и самая главная точка приложения сил в ней – это возложенная на священника проповедь слова Божия, когда весть переводится на «здесь и сейчас» празднующих. Те, кто всерьез посвящают себя этой задаче, постоянно и болезненно будут наталкиваться на границы собственной «креативности» и вряд ли захотят претендовать на большее.

2. Субъективное соответствие объективной сущности литургии

Этот ход мысли приводит нас ко второй части наших размышлений. Поначалу мы попытались выявить объективную структуру литургии и предварительно описали ее с помощью понятия «праздник», содержание его можно охарактеризовать как праздник Воскресения Господа. Отсюда вытекало для нас главенство поклонения и объективный характер права на радость, который предполагает связь отдельного человека и общины со вселенской Церковью и ее историей, а также с формой, ею заданной, оказывающейся, таким образом, пространством свободы и общности. Так мы сами собой пришли от исследования объективной структуры к структуре положения отдельного человека и общины относительно богослужения, и теперь ее следует лишь несколько углубить. Как известно, Второй Ватиканский Собор описал этот аспект с помощью понятия «*participatio actuosa*», деятельного участия¹⁸⁶. Поскольку речь здесь идет об основной проблеме литургического

¹⁸⁶ Впервые это понятие было введено в официальные документы папой Пием Х в *Motu proprio* «*Tra le sollecitudini*» (1903). – *Прим. ред.*

богословия, в наших размышлениях мы с разных сторон снова и снова подходим к этому пункту. Очевидно, что наша установка требует теперь основательно продумать антропологическое содержание этого понятия, которое придется не раз использовать для многих практических вопросов и конкретизировать в разных направлениях. В соответствии с измерениями человеческого бытия понятие «участие», так же как «деятельность», следует рассмотреть с точки зрения отдельного человека и сообщества, внутреннего содержания и внешнего проявления. Чтобы была общность, нужно общее выражение; но чтобы выражение не оставалось лишь внешним, нужна совместная *интериоризация*, совместный путь внутрь (и вверх). Там, где человек участвует в игре *только* в измерении выражения, только как «роль» и в разных ролях, возникает лишь игровая общность, распадающаяся вместе с игрой и окончанием роли. Чувство изоляции, сущностного одиночества человека и некоммуникабельности разделенных «я», которое описали Жан Поль Сартр, Симона де Бовуар и Альбер Камю¹⁸⁷ как представители целого поколения, в значительной степени лежит в основе наблюдаемого нами протеста против человеческого существования – это чувство основано на понимании, что путь внутрь ведет в замкнутость разделенных «я», а путь вовне лишь прикрывает эту безграничную невозможность приближения друг к другу. Именно на это могла бы и должна была бы отвечать литургия. Она не делает этого, если исчерпывается во внешней активности. Ее неповторимая возможность в том, чтобы при интериоризации литургического слова и литургической действительности – присутствия Господа – разомкнуть разделенные «я» и дать им изнутри причаститься

¹⁸⁷ Французские философы-экзистенциалисты XX в. – *Прим. ред.*

Тому, Кто причастил нас всех благодаря Своей Крестной Жертве. Там, где на таком пути происходит совместная интериоризация под водительством общих молитв Церкви и заключенного в них опыта Тела Христова, общее выражение возможно и истинно; там люди связаны уже не только по своим ролям, они соприкасаются друг с другом в бытии, и только так возникает «сообщество».

По этой причине я считаю неудачным высказывание о литургическом «сценарии». Конечно, литургический молитвослов позволяет встроиться в общее литургическое выражение и на поверхности в нем есть, таким образом, нечто от «сценария» с ролями. Но истинную свою «роль» он исполняет, только совлекая с человека его роли, ставит в молитве лично его, неприкрытого, пред Богом и так открывает в нем то пространство, где мы впервые действительно можем соприкоснуться. Но и общая молитва на литургии должна быть нацелена на то, чтобы люди *действительно* молились, т.е. чтобы мы говорили не просто друг для друга и не друг с другом, а с Богом; тогда мы лучше всего и глубже всего говорим друг с другом. Это значит, что в сфере литургического соучастия, которая в глубине своей должна быть *participatio Dei* – участием в Боге и тем самым в жизни, в свободе, – преимуществом обладает интериоризация. Это в свою очередь означает, что такое участие не имеет права исчерпаться моментом совершения литургии; что литургия не может быть подброшена человеку извне как хеппенинг, но требует литургического воспитания и обучения. К сожалению, вся грандиозная работа, проделанная в этом отношении такими мужами, как Романо Гвардини и Пиус Парш, с появлением новых книг была выброшена в мусорную корзину как макулатура. Слава Богу, в этом отношении, кажется, начинает прокла-

дывать себе дорогу новое осмысление прошлого, заново обращающееся к наследию этих великих литургических воспитателей и продолжающее его¹⁸⁸. Ведь истинного литургического образования можно достичь не с помощью все новых и новых предложений о форме литургии, а лишь когда тебя ведут от формы к форме, т. е. через воспитание, развивающее способность к внутреннему усвоению общецерковной литургии. Лишь так станет ненужным словесный поток объяснений, который бесконечно говорит о литургии и все-таки ничего не объясняет.

И вот мы сами собой от вопроса взаимоотношений между отдельным человеком и общностью подошли к вопросу о формах выражения литургии. Богословие творения и богословие Воскресения (которое включает и делает бесповоротным Воплощение) настоятельно требуют для молитвы телесного воплощения – *Verleiblichung*, включения всех измерений телесного выражения. Одухотворение тела и воплощение духа способствуют друг другу; только тогда происходит «гуманизация» человека и мира, состоящая именно в том, чтобы материя была приведена к ее духовным возможностям, а дух выразился в полноте творения. Исходя из этого следует подвергнуть критике одностороннее преобладание слова, которое, к сожалению, как нам кажется, отчасти предписано и в официальных богослужебных книгах. Радостно отметить, что недавно литургия снова интенсивно занялась идеей о священных

¹⁸⁸ Знаком этого для меня являются два сборника трудов, где воспроизведены облик и устремления этих двух первопроходцев литургического обновления: *Norbert Höslinger / Theodor Maas-Ewerd, Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (= Schriften des Pius-Parsch-Instituts 4), Klosterneuburg 1979; Balthasar Fischer / Hans Bernhard Meyer (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck 1975.*

знаках и движется по линии незабываемой маленькой книги Романо Гвардини к пониманию собственного назначения. Неотъемлемые части литургии – это речь и молчание; пение, хвала, возносимая инструментами, и образ; символы и соответствующий слову жест¹⁸⁹.

Мне бы хотелось обратиться кратко лишь к двум из названных здесь элементов. С учетом всего прежде сказанного молчание как общее для всех присутствующих движение внутрь, как вбирание в себя слова и знака, как выход из ролей, затмевающих суть, необходимо для настоящего *participatio actiosa*. Оно создает некоторый отрезок времени, паузу, пока человек усваивает происходящее. Ведь напряжение литургии основано не на «разнообразии», как правильно заметил Бруно Кляйнхайер¹⁹⁰, а на том, что становится пространством встречи с воистину великим и неисчерпаемым, оно не нуждается ни в каком разнообразии, потому что достаточно истины и любви. При том статусе, которым обладает молчание, пары секунд между *Oremus* и *Oration*¹⁹¹ слишком мало, да они и без того часто производят впечатление искусственности. В качестве других моментов для молчания предлагаются время приготовления Даров¹⁹², а также минуты до и после причастия; к сожалению

¹⁸⁹ См., напр.: *Ingrid Jorissen / Hans Bernhard Meyer, Zeichen und Symbole im Gottesdienst*, Innsbruck 1977; *Bruno Kleinbeyer, Heil erfahren in Zeichen*, München 1980. Это совпадает с обращением к символу со стороны социологии, см., напр.: *Horst Jürgen Helle, Soziologie und Symbol*, Köln / Opladen 1969. На ту же тему см. также: *Karl-Heinrich Bieritz, Chancen einer ökumenischen Liturgik // ZKTh* 100 (1978), 470–483.

¹⁹⁰ *Bruno Kleinbeyer, Erneuerung des Hochgebetes*, Regensburg 1969, 24.

¹⁹¹ Происходящие из латыни обозначения призыва к литургической молитве (*oremus* – [Господу] помолимся!) и самой молитвы (*oratio*). – *Прим. ред.*

¹⁹² Перенесение Даров на алтарь, соответствующее Великому входу на Божественной литургии Православной Церкви. – *Прим. ред.*

нию, первое, вопреки воле Миссала, очень редко используется. Хотя это и полностью противоречит господствующей теории, я бы хотел добавить, что вовсе нет никакой *необходимости* всегда читать весь евхаристический канон вслух. Такое утверждение основано на непонимании характера его провозвестия. Если в общине проводилось уже обсуждавшееся выше и столь необходимое литургическое воспитание, верующие уже знают, на каких элементах основана анафора Церкви. Тогда достаточно, например, прочесть вслух первые слова отдельных частей молитвы. Участие верующих и успех проповеди часто бывают даже больше, чем при непрерывном чтении вслух, удушающем внутреннюю нацеленность слова. Умножение евхаристических молитв, которое огорчительным образом произошло в других странах и уже давно началось и у нас, – это признак сложившейся крайне сомнительной ситуации, к тому же их качество и богословская уместность порой на грани допустимого. Такие разрастания – это симптом того, что постоянное чтение канона вслух прямо-таки вынуждает кричать о «разнообразии», но помочь этому нельзя никаким сколь угодно большим числом евхаристических молитв. Решением может быть лишь обращение к напряженности самой действительности; даже разнообразие со временем надоедает. В этом отношении чрезвычайно насущным стал вопрос о воспитании интериоризации, подведения к самой сути; можно сказать, это вопрос оживления литургии как литургии. Спасительным здесь может стать мужество познавать слово в молчании вопреки половодью слов, превращающемуся в празднословие как раз там, где речь должна идти о встрече со «Словом» – Логосом, Который как Слово распятой и воскресшей любви дает право на радость.

Другое замечание касается значения жеста. Стоять, преклонять колени, сидеть; склоняться в поклоне и выпрямляться, ударять себя в грудь, осенять себя крестным знамением – все это имеет неперменное антропологическое значение как самопроявления духа в теле. Йозеф Пипер впечатляюще показал, как взаимосвязь внешнего и внутреннего при этом равно важна для того и другого¹⁹³. Мне хотелось бы указать на главный жест поклонения, которому сегодня все больше угрожает исчезновение, – коленопреклонение¹⁹⁴. Мы знаем, что Господь молился на коленях (Лк 22. 41), что мч. Стефан (Деян 7. 60), ап. Петр (Деян 9. 40) и ап. Павел (Деян 20. 36) молились коленопреклоненно. Гимн Христу из Послания к Филиппийцам (2. 6–11) представляет литургию космоса как преклонение колен перед именем Иисуса (2. 10) и видит в этом исполнение пророчества Исаии (Ис 45. 23) о мировом господстве Бога Израилева. Преклоняя колени перед именем Иисуса, Церковь поступает по истине; она подчиняется жесту космоса,

¹⁹³ *Josef Pieper, Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten // Walter Seidel (Hg.), Kirche aus lebendigen Steinen, Mainz 1975, 68–83.*

¹⁹⁴ Из сказанного должно быть ясно, что даже те, кто придерживаются формы литургического развития, оставленной всей Церковью, бегут в узкий круг и, как стоящие вне сообщества, обращаются к самодельности. Впрочем, несколько иного рода вопрос, не следует ли – как при реформе 1570 г. – пока дать широкую возможность использовать при данных условиях старый Миссал. Необходимо в свою очередь выделить и самокритичный вопрос о том, что новые литургические книги слабее старых и, следовательно, надо стремиться использовать древнее достояние. Прежде всего нужно дать понять, что настоящее противоречие не между старыми и новыми книгами, а между общецерковной и самодельной литургией. Самое большое препятствие для мирного усвоения обновленной литургической формы заключено во впечатлении, будто бы литургия теперь предоставлена для самостоятельного изобретения.

который славит Победителя и сам через этот жест становится на сторону Победителя, потому что такое коленопреклонение есть подражательное изображение и повторение позиции Того, Кто был «равным Богу» и «уничжил себя, быв послушным до смерти».

Послание Филиппийцам через тесное слияние ветхозаветного пророческого слова и пути Христа придает жесту коленопреклонения глубину, захватывающую космос и историю спасения, предполагая его как позицию христиан перед именем Иисуса, при этом положение тела становится таким исповеданием Христа, которое не заменить словами.

Тем самым в конце прозвучало ключевое слово, возвращающее нас к началу: христианская литургия – это космическая литургия, так говорит нам ап. Павел в Послании к Филиппийцам. Она не должна быть лишена этого величия, в том числе и из-за инициативности небольшой группы людей и самостоятельности ее создания. В ней восхищает именно то, что она выводит нас из малого и приобщает к истине. Истинной задачей любого литургического обновления должно быть выявление этого освобождающего величия¹⁹⁵.

¹⁹⁵ К вопросу «креативности» см. также: *Guy-Marie Oury*, *La créativité liturgique*, Québec 1977.

VII. ЕВХАРИСТИЯ И МИССИЯ

1. Предварительное размышление о Евхаристии и миссии

Старая легенда о происхождении христианства на Руси рассказывает, что перед князем Владимиром Киевским, искавшим правильную религию для своего народа, по очереди выступили прибывшие из Болгарии представители ислама, иудаизма и посланники папы Римского из Германии, каждый из которых предлагал свою веру как правильную и наилучшую. Но князь остался недоволен всеми этими предложениями. Решение было принято, когда его посланники вернулись с торжественного богослужения, на котором они побывали в храме св. Софии в Константинополе. Полные воодушевления, они рассказывали князю: «И прибыли мы к грекам, и повели нас туда, где они служат своему Богу [...]. Мы не знаем, были ли мы на земле, или на небесах [...]»¹⁹⁶. Мы узнали, что Бог там пребывает среди людей [...]». Сам рассказ как таковой конечно же не историчен. Обращение «Руси» к христианству и окончательное решение о связи с Византией протекало как долгий и сложный процесс, и историки наших дней считают, что смогли установить основные его этапы¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Ср.: *Petro Borys T. Bilaniuk*, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church*, Parma (Ohio) 1988.

¹⁹⁷ Ср.: *Friedrich Kempf*, *Die Missionierung der Slawen und Ungarn*

Однако легенда, как обычно бывает, несет в себе зерно истины. Ведь внутренняя сила литургии несомненно играла важную роль в распространении христианства. Эта легенда о литургическом происхождении русского христианства говорит нам не только об общих связях богослужения и миссии, но и о конкретных подробностях их внутренней соотнесенности. Византийская литургия, которая вознесла чужестранных гостей и богоискателей на небеса, сама по себе не имела миссионерской направленности. Она была не привлекательной интерпретацией веры, направленной вовне, неверующим, но полностью располагалась внутри веры. В Деян 20. 7 говорится, что ап. Павел и христиане из Троады совершали Евхаристию в «горнице». В древней Церкви это совершенно естественным образом связывалось с сообщением, согласно которому после Вознесения Господа апостолы и Мария, молясь в горнице, ожидали и восприняли Св. Духа (Деян 1. 13–14). В свою очередь эта горница отождествлялась с помещением Тайной вечери, где Иисус совершил первую Евхаристию вместе с двенадцатью апостолами, что, по-видимому, с исторической точки зрения правильно. Горница станет символом тайных собраний верующих, выделенности Евхаристии из привычной повседневности. Она станет выражением «таинства веры» (1 Тим 3. 9; ср. 3. 16), в центре которого стоит Евхаристия. Когда римская литургия включила этот призыв «таинства веры» в рассказ о Тайной вечери, сделав его основным элементом таинства Причастия, то она интерпретировала раннехристианское на-

im 10. und 11. Jahrhundert // Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* III 1: Die mittelalterliche Kirche. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform, Freiburg 1966, 267–282, о царстве древней «Руси»: 275–278; подробная библиография там же, 268 f.

следие совершенно правильно: евхаристическая литургия сама по себе не направлена на неверующих; как таинство она предполагает «посвящение»: в ней могут участвовать только те, кто вступил в таинство всей своей жизнью, кто знает Христа не только извне, как те «люди», чьи мнения ап. Петр пересказывает Господу в Кесарии Филипповой, перед тем как признать Иисуса Христом (Мк 8. 28). В таинство Причастия со Христом можно вступить только тому, кто через причащение вере пришел к внутреннему согласию с Ним и пониманию Его.

Вернемся же к нашей легенде: посланников русского князя убедили в истинности веры, выраженной в православной литургии, не усилия тех миссионеров, аргументы которых показались бы им более очевидными, чем у других религий. Их сердца тронуло само таинство как таковое, и как раз в том, что оно оказалось выше разумного диспута, проявилась сила истины.

Еще раз, иными словами: византийская литургия ни в прошлом, ни сейчас не направлена на обращение людей другой веры, не стремится понравиться им и показать свою привлекательность. Произвести в ней впечатление могло как раз отсутствие всякого умысла, то, что она совершалась для Бога, а не для зрителей; то, что единственное стремление ее было стать перед Богом и для Бога «εὐάρεστος-εὐπρόσδεκτος» (Рим 12. 1; 15. 16): быть угодной Богу, как была угодна Ему жертва Авеля. Именно это бескорыстие стоящих перед Богом и смотрящих на Него пролило Божий свет на происходящее и сделало его ощутимым даже для посторонних.

Таким образом, мы предварительно получили первый важный для нашего вопроса результат. Появившееся в 50-е гг. название «миссионерская литургия» имеет

характер по меньшей мере двусмысленный и спорный¹⁹⁸. В некоторых кругах литургистов это привело к тому, что поучительный элемент литургии и стремление сделать ее понятной для непосвященных совершенно неуместным образом превратились чуть ли не в основное мерило организации литургии. Утверждение, что выбор формы проведения литургии должен быть сделан с учетом «пастырской точки зрения», содержит все то же антропоцентрическое заблуждение. Литургия совершается тогда исключительно для людей и служит либо передаче смыслов, либо – устав от банальности возникающих вместе с этим рационализмов – достижению единения, тоже направленного уже не обязательно на понимание содержания, а на совершение чина литургии, во время которого люди сближаются и переживают единение.

Так, предложения по структуре богослужения становились и становятся все более односторонними и берутся исключительно из профанных моделей, к примеру проведения собрания или архаичных и современных ритуалов социализации. Бог здесь, собственно, неважен; все направлено на привлечение или удовлетворение людей и их потребностей. Именно так веры не пробудить, потому что вера связана с Богом, и там, где утверждается близость с Ним, где трепет перед Ним заставляет отступить все человеческие помыслы, возникает та достоверность, из которой рождается вера. Здесь нам нет нужды обсуждать различные пути и возможности миссионерской деятельности, которую, без сомнения, часто приходится начинать с простых,

¹⁹⁸ Основным сторонником «миссионерской литургии» в странах немецкого языка 50-х гг. был Йоханнес Хофингер; см: *Johannes Hofinger* (Hg.), *Mission und Liturgie. Der Kongress von Nimwegen 1959*, Mainz 1960; *Johannes Hofinger / Joseph Kellner*, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck 1957.

но всегда освященных любовью к Богу человеческих контактов. Для нас достаточно для начала определить одно: Евхаристия как таковая не служит непосредственно для миссионерского пробуждения веры. Она скорее находит-ся внутри веры и питает ее; в первую очередь она смотрит на Бога и вовлекает людей в свое видение, вовлекает их в нисхождение Бога, которое становится ее восхождением в единство с Богом. Ее устремление – быть угодной Богу и привести людей к тому, чтобы они считали это главным критерием в своей жизни. В этом отношении Евхаристия в более глубоком понимании является, пожалуй, перво-источником миссии.

2. Богословие Креста как предпосылка и основа богословия Евхаристии

После предварительного ответа на наш вопрос, который позволила дать древняя легенда о Крещении Руси, мы должны попытаться несколько глубже проникнуть в причинно-следственные связи, контуры которых пока обозначились лишь приблизительно. И тут я хотел бы сконцентрироваться на свидетельстве Свящ. Писания, а именно на главных текстах ап. Павла, чтобы не дать нашей теме разрастись до бесконечности. Если мы сделаем попытку установить взаимосвязь между Евхаристией и верой по ап. Павлу, прежде всего выяснится, что в составе темы существует три весьма различных пласта, впрочем тесно связанные в своих истоках и намерениях.

Прежде всего это интерпретация распятия Христа через категории религиозного культа, составляющая внутреннюю предпосылку всего богословия Евхаристии. Величие этого

события, однако, мы еще далеко не осознаем. Событие по сути мирское, казнь человека самым жестоким из всех доступных способов, описывается как космическая литургия, как распахнувшееся небо – как событие, в котором наконец обретает реальность то, что во всех культах было желанной, но недоступной целью. Для такой интерпретации ап. Павел создал основополагающий текст с использованием старых допавловских формул в Рим 3. 24–26¹⁹⁹. Однако событие это стало возможным только потому, что Иисус Сам во время Тайной вечери предвосхитил Свою смерть, заранее совершил ее и превратил в акт самопожертвования и любви. Поэтому ап. Павел мог называть Христа «hilasterion», что в Ветхом Завете на языке культа обозначало важнейшее место Храма, крышку, возлагаемую на ковчег Завета. Она называлась на древнееврейском «капорет», в переводе на греческий «hilasterion», и считалась местом, над которым в облаке являлся Яхве. Эта крышка окроплялась кровью жертвы искупления, чтобы жертва оказалась как можно ближе к самому Богу²⁰⁰. Когда ап. Павел говорит: Иисус – это утраченное со времен изгнания истинное содержание Храма, подлинное место искупления, истинный капорет, то экзегеза Нового времени представляет себе одухотворяющее переосмысление и фактическое упразднение старого культа, его замещение духовными и нравственными категориями. Но тут имеет место противоположное: для ап. Павла не Храм является подлинной реальностью культа, в то время как остальное – своего рода аллегорией, а как раз наоборот. Культы человечества, включая ветхозаветный, являют-

¹⁹⁹ См.: *Heinrich Schlier*, Der Römerbrief (= HThKNT VI), Freiburg 1977, 106–116.

²⁰⁰ Ср.: *Hartmut Gese*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 85–106, особенно 105; *Bernhard Lang*, «kippar-kapporaet» // ThWAT IV, 303–318.

ся лишь «образами», отражениями истинного почитания Бога, как раз не имеющего ничего общего с принесением в жертву животных. Когда в Книге Исход при описании скинии Завета, ставшей моделью Храма, говорится, что Моисей сделал все по образу, который он увидел у Бога, то св. отцы находили, что в этом проявляется отобразительный характер храмового культа²⁰¹. И в самом деле, принесение в жертву животных и другие дары – не что иное, как беспомощная попытка заменить человека, который должен был отдать самого себя, но не в чудовищной форме человеческого жертвоприношения, а в полноте своего бытия. Но именно на это он был неспособен. Апостол Павел, как и вся христианская традиция, понимает, что добровольная жертва Иисуса не аллегорическое упразднение понятия культа; здесь становятся наконец реальностью цели праздника примирения, как затем детально будет описано в Послании к Евреям. Не убийцы Христа приносят жертву – думать так было бы извращением. Христос прославляет Бога тем, что жертвует Собой и вносит человеческое в сущность Самого Бога.

Хартмут Гезе так интерпретировал значение Рим 3. 25: «Распятый представляет Бога на троне и связывает нас с Ним живой жертвой человеческой крови. Бог становится доступен для нас, является к нам в Распятом. Искупление исходит не от человека, жертвующего кровь и жизнь, но от Бога. Бог устанавливает с нами связь [...]. Завеса, скрывающая Святая Святых, разорвана, Бог совсем рядом с нами, в гибели, в страдании и смерти Он присутствует в нашем настоящем»²⁰².

²⁰¹ Ср.: Исх 25. 8 сл., 40; 26. 30; 27. 8; ср. также: Исх 39. 43; 40. 23, 29; об этом см.: Евр 8. 5. Ср.: *Iren. Adv. haer.* IV 14. 3 (SChr 100, 548).

²⁰² Gese (как в прим. 200), 105.

Но тут возникает вопрос: как вообще можно было прийти к тому, чтобы рассматривать Крест Господень как воплощение всего, к чему стремились мировые культы, и особенно Ветхий Завет, что часто страшно искажалось и никогда на самом деле не было достигнуто? Что вообще дало возможность для такой невероятной духовной переработки этого явления, переноса целого богословия ветхозаветного культа на высшей степени мирское, казалось бы, событие? Я еще раньше наметил ответ: Иисус Сам провозгласил Свою смерть апостолам и истолковал ее в пророческих категориях, предложенных Ему в первую очередь в песнопениях Раба Божия у Второиисаи.

Тем самым был затронут мотив искупления и замещения, относящийся к великой сфере культового мышления. В горнице Тайной вечери Он углубляет это мышление, объединяя в неразрывное целое богословие Синаи и пророков, и из этого сплава формируется таинство, в котором Он принимает Свою смерть, предвосхищает ее и в то же время наделяет ее способностью к присутствию в настоящем во все времена как священный культ²⁰³. Без этой сущностной основы в жизни и действиях Самого Иисуса немыслимо новое понимание Креста, никто не смог бы задним числом, так сказать, возложить это на Крест. Так Крест становится синтезом ветхозаветных праздников, Днем благодарения и Пасхой вместе, прорывом к Новому Завету²⁰⁴. Поскольку

²⁰³ Эти взаимосвязи я более подробно изложил в небольшой книге: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen / Urfeld 1998, 47–79.

²⁰⁴ Андре Фойе в своем выдающемся труде (*André Feuillet, Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Paris 1972) отметил на с. 39–63, что гл. 17 Евангелия от Иоанна полностью укоренена в иудейской литургии Дня примирения, в особенности 39–63. Евангелие от Иоанна при таком видении соприкасается с Посланием к Евреям, где Распятие Христа также понимается из литургии Йом Кипура. Вместе с тем Иоанн – как и синаптики – связывает Распятие с иудейской литургией и богослови-

это так, можно сказать, что богословие Креста есть евхаристическое богословие, и наоборот. Без Креста Евхаристия была бы просто обрядом, без Евхаристии Крест был бы просто жестоким мирским обыкновением²⁰⁵. И тут проявляется следующее: тесное переплетение прожитой и выстраданной жизни с совершением сакральных служений. Отсюда следует и третий пласт евхаристического богословия, о котором мы должны сказать: как Распятие Христа придает евхаристической литургии ее реальное обоснование и выделяет ее из просто ритуального и символического, делает ее истинным культом, так и Евхаристия должна снова и снова вытесняться за грань просто культового пространства, осуществляться помимо него, как раз чтобы полностью стать и оставаться самой собой. Нам придется обдумать целый ряд текстов павловской традиции, где в строго культовых категориях описаны мученичество, христианская жизнь и, наконец,

ем Пасхи. Тьерри Мартенс поясняет в своей работе, что в христианское богословие Пасхи включены также элементы из литургии и богословия праздника кушей: *Thierry Maertens, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (aus dem Französischen) Mainz 1965, 59–72.*

²⁰⁵ Поэтому нельзя не подвергнуть критике работы по истории становления литургии, в которых – с полным основанием – проводятся предварительные изыскания в области истории религии и исследуются ветхозаветно-иудейские корни Евхаристии, но Крест остается за скобками, поскольку его нельзя классифицировать как литургический акт. Тут уже по самой установке потерял своеобразный реализм христианской литургии, специфическое, новое в христианской литургии, которое неожиданным образом оказывается связанным с мировыми религиями. Придет ли кому-либо в голову описывать иудейскую литургию Пасхи, не опираясь при этом на основополагающее событие из Исх 12, о котором она старается напомнить? К сожалению, приходится отнести этот упрек и к образцовой во многих отношениях работе: *Hans Bernhard Meyer, Eucharistie (= GdK IV), Regensburg 1989*, где слово «крест» отсутствует даже в небольшом разделе «Знак самопожертвования» (ср.: *Ibid.*, 70).

особое апостольское служение проповеди веры, выстраивающиеся в одну линию с Крестом Самого Христа, продолжение реального претворения в жизнь изображенного в Евхаристии, удерживающие так для Церкви на протяжении всего времени переплетение таинства и жизни, которое стоит у начала таинства и создает его в целом как таковое. Так неразрывно соединены все три пласта: богословие Креста, богословие Евхаристии как таинства, а также богословие мученичества и провозвестия как богословие жертвы, и только в их проникновении друг в друга постигаешь, что значит Евхаристия.

3. Богословие Евхаристии в Первом послании к Коринфянам

Что касается богословия Креста, я бы хотел остановиться на обрисованных выше положениях; обратимся же теперь к двум другим пластам. Снова оказавшись перед выбором, я бы ограничился рассмотрением евхаристического богословия в узком смысле – вторым пластом – на примере Первого послания к Коринфянам, которое для этого весьма плодотворно. В четырех местах более или менее подробно и выразительно идет речь о таинстве жизни и крови Христа, и мы кратко собираемся обратиться к этим текстам по порядку.

а) 1 Кор 5. 6: христианская Пасха

Сначала идет 1 Кор 5. 6–8: «[...] Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто? Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем празд-

новать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины». Здесь явлены оба основных элемента ветхозаветной Пасхи: жертвенный агнец и пресный хлеб; таким образом, представлено начало христологическое и антропологическое, соразмерное жизни следствие Жертвы Христа. Если агнец заранее представляет Христа, то хлеб становится символом христианского существования. Отсутствие закваски становится знаком нового начала: христианское бытие изображается как постоянный праздник, увиденный из новой жизни. Мы можем говорить о христологическом и в то же время экзистенциальном толковании ветхозаветной Пасхи, где подспудно ощущается и тематика Исхода: Жертва Христа становится прорывом и выходом в новую жизнь, простоту и честность которой изображает опреснок. К сожалению, единый немецкий перевод затемняет аспект, важный для целого: там, где в нем говорится «уберите старую закваску», в греческом стоит «очистите старую закваску». Старая категория чистоты, характерная для культа, становится теперь категорией жизни: не ритуальные очищения имеются в виду, а прорыв к новой жизни. Сама Евхаристия в тексте не названа, но она высвечивается как постоянная основа жизни христиан, как формирующая сила их существования. Весь текст очень убедительно дает понять, что Евхаристия – гораздо большее, чем литургия и обряд, и наоборот, он позволяет узнать, что христианская жизнь – нечто большее, чем моральные усилия; что в глубине она живет Тем, Кто стал для нас Агнцем и пожертвовал Собой.

б) 1 Кор 6. 12–19: соединиться с Господом

Для нашего вопроса крайне важен второй текст, 1 Кор 6. 12–19, из которого приведу только стихи 15–17: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму

ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть. А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом [...]». Здесь как ориентир сформулирован глубинный смысл почитания таинства христианского Причащения, и в то же время показана самая суть христианской мистики: она основана не на механизмах взлета или опустошения человека, во многом полезных; она основана на тайне, «mysterion», т. е. нисхождении и самопожертвовании Бога, которые мы принимаем в таинстве. При этом следует держать в памяти, что «сакрамент» – это перевод «mysterion» и что в языковом отношении отсюда идет слово «мистика». Принимать Причастие в этом тексте означает слияние сущностей, возвышенную духовную аналогию тому единению, которое происходит между мужчиной и женщиной на физическом-душевно-духовном уровне. Здесь осуществляется мечта о слиянии божественной и человеческой сущностей, о сломе привычных границ тварности – мечта, не покидающая человека на протяжении всей его истории и в профанной форме скрытно живущая даже в атеистических идеологиях современности, снова проявляясь в дурманящих излишествах мира без Бога. Прометеевские попытки человека самостоятельно преодолеть ограничения, с помощью собственного умения построить башню, по которой он смог бы подняться до божества, всегда и неизбежно заканчиваются крушением и разочарованием, даже отчаянием. Слияние стало возможным, потому что Бог снизошел во Христе, Сам принял ограничения человеческого существования, выстрадал их и в бесконечной любви Распятого распахнул двери бес-

конечности. Истинный и глубочайший телос²⁰⁶ творения и того бытия, которое Творец желает человеку, есть именно это «единение», «Бог всё во всём»²⁰⁷. Эрос тварного встречает агапэ Творца, и так он становится всеисполняющим святым объятием, о чем говорит блж. Августин. Мысли из этого отрывка Первого послания к Коринфянам подхватывает и развивает Послание к Эфесеянам; оно полностью и точно цитирует пророчество Адаму о том, что муж и жена станут единой плотью, как представление о тайне, стоящей у начала человечества и словно бы постоянно движущей его вперед, основную аналогию которой в реальности образует эрос мужчины и женщины²⁰⁸. Еще одно важно для нашего вопроса в этом тексте из Первого послания Коринфянам: здесь мы одновременно сталкиваемся с началом наименования Церкви как Тела Христова, с внутренним соединением Евхаристии и экклезиологии. Речь о Церкви как о Телесе Христовом – это не просто взятое из античной социологии сравнение реального тела и корпорации, состоящей из многих людей. Начало этого слова лежит в таинстве Тела и Крови Христовых и потому это больше чем образ, – это выражение истинной сущности Церкви. В Евхаристии принимаем мы Тело Христово, и так становимся с Ним единым телом; мы все принимаем одно и то же Тело и потому становимся сами «одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 28). Евхаристия выводит нас из нас самих, внутрь Него, так что мы можем сказать вместе с ап. Павлом: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Я, но уже больше не я – образует новое, большее

²⁰⁶ Греч.: предназначение, цель. – *Прим. ред.*

²⁰⁷ 1 Кор 15. 28. – *Прим. ред.*

²⁰⁸ См.: *Heinrich Schlier*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1958², 252–280, особенно большой экскурс о священном браке: 264–276.

«я», единое Тело Господа, которое называется Церковь. Церковь строится в Евхаристии, да Церковь и есть Евхаристия. Причащаться означает становиться Церковью, потому что это значит становиться с Ним одним Телом. При этом такое бытие-в-одном-теле следует мыслить себе по образу единения мужчины и женщины: одна плоть и все же две, две плоти – и все же одна. Различие не исчезает, но переходит в более высокое единство.

с) 1 Кор 10. 1–22: одно тело с Христом,
но не магическая уверенность в спасении

Те же мысли снова возникают в третьем евхаристическом тексте Первого послания к Коринфянам 10. 1–22, углубляются и одновременно дополняются здесь. Во второй части текста Евхаристия противопоставлена жертвам, приносимым идолам. Кто приносит жертвы идолам, оскверняется ими, отдает себя в их распоряжение, в конце концов становится причастен их сфере и подвержен их власти. Конечно, богов как таковых не существует, но есть силы, которые мы делаем богом и тем самым подчиняемся им, позволяем руководить собой и формировать нас. Как служение идолам втягивает нас в пространство власти ложных богов и формирует нас по их образу, так – аналогично и все же иначе – происходит и при Христовой Жертве: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба. Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (10. 16). Снова сплавлены друг с другом благочестие Причащения и церковное благочестие: единый Хлеб делает нас одним телом; Церковь есть не что иное, как устанавливаемое именно с помощью Евхаристии единство многих в едином и через единого Христа. Этому отрезку Послания ап. Павла,

в котором проявляются надежда и величие христианского существования, предпослан небольшой катехизис, где говорится об опасности для христианина. Мы будем тут кратки, поскольку основное содержание текста можно изложить и в разделе о четвертом свидетельстве Евхаристии нашего послания. Апостол Павел сравнивает христиан с поколением Израиля, скитавшимся в пустыне, о котором он говорит, что все они питались одной и той же духовной пищей и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного камня, следовавшего за ними; «камень же был Христос» (10. 4). И все же – продолжает ап. Павел – не о многих из них благоволил Бог; ибо они были поражены в пустыне. Апостол Павел применяет это к христианам. Если они искушают Бога – как поколение, скитавшееся в пустыне, – или ропщут против Него, то им грозит та же опасность. Тут важны три обстоятельства. Во-первых, ап. Павел говорит об универсальном присутствии Христа: Он странствовал по пустыне с Израилем и таинственным образом кормил и поил их Св. Духом, преподавая им Себя сакраментально, т.е. скрытно, через идущую извне пищу и питье. Во-вторых, важно, что существование христиан и Церкви толкуется как странствие. Это одно из главных оснований богословия странствующего народа Божия, у которого нет здесь «постоянного града», но он на пути к грядущей земле, к своему дому. Евхаристия – это питание в странствии, Христос – духовная скала, странствующая вместе с нами. И наконец, отсюда следует третье: Евхаристия не дарит никакой квазимагической уверенности в спасении. Она всегда требует нашей свободы. И поэтому всегда остается опасность утратить спасение, всегда нужен взгляд в сторону грядущего Суда.

d) 1 Кор 11. 17–33: установление Евхаристии
и ее правильное совершение

Тем самым мы приблизились к последнему, и самому важному, тексту о Евхаристии в Первом послании к Коринфянам, в котором одновременно содержится Павлово сообщение о ее установлении: 11. 17–33. Тут для начала важна связь Евхаристии и собрания, при этом нам напоминают, что слово «эκκλησία» – церковь – со времен Ветхого Завета является классическим выражением для собраний народа Божия, прообразом и мерилom которого считалось собрание на Синае, собрание у стоп говорившего Бога, Его слово созывает и объединяет людей. Но собрание на Синае выходит за рамки слова: при заключении Завета оно связывает Бога и человека своего рода общностью крови, символически описанной, кровным родством, которое есть «сердцевина» Завета. Раз Евхаристия – это Новый Завет, то она – обновленное собрание Синая, поэтому она создает народ Божий из слова, тела и крови Христа. Но подойдем к этому по порядку. Евхаристия созывает, она создает общность тела и общность крови людей с Иисусом Христом, т. е. с Богом и между людьми. Но чтобы возможность этого высшего собрания стала реальностью, нужно, чтобы ей предшествовала, так сказать, более простая ступень собрания: люди должны выйти из своего частного мира и сойтись вместе. Люди собираются по зову Господа – это условие, чтобы Господь смог сделать их самих собранием нового рода. Взгляд апостола при этом направлен сначала на местную общину Коринфа, в которой нет истинного собрания, потому что группы, собранные вместе, остаются разделенными. Но апостол смотрит на Церковь в целом, не ограничиваясь лишь Коринфом: все евхаристические собрания вместе все же одно собрание, потому

что Тело Христово только одно, и потому народ Божий может быть только один. Так что предупреждение одной местной общине относится ко всем общинам Церкви в целом. Они должны совершать Евхаристию так, чтобы собраться друг с другом во Христе и благодаря Христу. Тот, кто не совершает Евхаристию со всеми, создает лишь карикатуру на нее. Евхаристию совершают с единым Христом и потому со всей Церковью, или её вообще не празднуют. Кто ищет в Евхаристии только свою собственную группу, кто не сливается в ней и через нее со всей Церковью, кто не преодолевает своей ограниченности, тот делает именно то, за что порицаются коринфяне. Он сидит, так сказать, спиной к собравшимся и разрушает этим Евхаристию для себя самого и мешает остальным. Он пирует на своем пиру и презирует Церковь Божию (1 Кор 11. 21). Если это евхаристическое собрание сначала уходит от мира в «горницу», во внутреннее пространство веры, как мы это видели, то как раз эта горница и есть пространство универсальной встречи всех, кто верит в Христа, несмотря ни на какие границы, и так она становится местом, из которого должна исходить всеобъемлющая любовь. Евхаристия, с одной стороны, полностью направлена внутрь и ввысь, но лишь из глубины души и с высоты истинной вершины придет та сила, что перешагнет границы и изменит мир. К этому нам придется еще вернуться. А куда продолжим рассмотрение всех сопутствующих смыслов собрания. У ап. Павла пока еще нет определенного сакрального места, куда христиане сходились бы для богослужения.

В условиях становления христианства это было бы невозможно. Но разделение сферы сакрального и профанного уже происходит. Профанная трапеза и Евхаристия четко различаются. «Разве у вас нет домов на то, чтобы есть

и пить? (ст. 22). «А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение» (ст. 34). В Евхаристии святость Бога входит в нашу среду. Так она сама создает пространство священного и требует от нас почтения перед тайной Господа. В начале II в. в «Дидахе» уже звучит перед раздачей Святых Даров призыв: «Кто свят, да приступает, если кто не [свят], да кается» (10. 6)²⁰⁹. Опираясь на наказ Христа примириться перед жертвоприношением, текст говорит: «В [воскресный] день Господень, собравшись, преломляйте Хлеб и благодарите, исповедав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста. Всякий же, имеющий спор с другом своим, да не входит к вам, пока они не примирятся, чтобы не была осквернена жертва ваша. Ибо о ней сказал Господь: На всяком месте и во [всякое] время приносит Мне жертву чистую, ибо Я – Царь Великий, говорит Господь, и имя Мое дивно в языках» (14. 1–3)²¹⁰. Этот литургический порядок дышит вполне Павловым духом. Собираться вместе означает примиряться с людьми и с Богом. Сознание, что место свято, потому что Господь вошел к нам, должно было заново прийти к нам, – это сознание потрясло Иакова, когда он очнулся от своего сна, где ему привиделось, что над камнем, на котором он спал, воздвиглась лестница и ангелы Божии спускаются и поднимаются по ней: «И убоялся и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт 28. 17). Благоговение – основное условие правильной Евхаристии. И как раз то, что Бог становится таким умаленным, уничиженным, предает Себя нам, в наши руки, – должно внушать нам большее благоговение, и тут непозволительно

²⁰⁹ Рус. пер.: Учение 12 апостолов / Пер.: прот. В. Асмус // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 54. – *Прим. пер.*

²¹⁰ Там же. С. 57–58. – *Прим. пер.*

поступать бездумно и соблазняться самодовольством. Когда мы понимаем, что Бог здесь, и ведем себя соответственно, то остальные считают это по нашему поведению, как посланники князя Киевского, которые, будучи на земле, почувствовали себя на небесах.

Само сообщение о Тайной вечери ап. Павел вводит почти теми же словами, которыми он начинает известие о Воскресении (1 Кор 15. 1–3): «Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял». В этой главной сфере веры ап. Павел с большой строгостью формулирует структуру восприятия и дальнейшей передачи. В учении о Евхаристии и в известии о Воскресении он со всей решительностью подчиняется Преданию, обязательному вплоть до отдельного слова, потому что в нем к нам приходит самое святое, и на этом в самом деле держится все. Апостол Павел, неистовый, творческий дух, открывший новые горизонты христианству благодаря своей встрече с Воскресшим и собственному опыту веры и служения, в основной сфере веры все же остается верным управителем, который не «повреждает» слово (2 Кор 2. 17), а передает его дальше как ценный дар, неподвластный нашему произволу и потому обогащающий всех нас. Евхаристия обязывает нас Господу, и она делает это именно через то, что связывает нас с Ним. Только так мы освобождаемся от самих себя. Когда нам сегодня говорят, что пшеничный хлеб и вино – это дары средиземноморских территорий, а в других культурах нужно использовать как материю для таинства то, что привычно в этой культуре, то это ложные и глубоко противные библейскому благовестию спекуляции. При этом ссылаются на Воплощение, но это не какой-то общепризнанный философский принцип, согласно которому духовное всегда должно быть воплощено и выражено в соответствии

с ситуацией. Воплощение не философская идея, это историческое событие, которое именно в своей уникальности и истинности есть точка прорыва Бога в историю и место нашего соприкосновения с Ним. Если рассматривать ее не как принцип, а как событие, как и положено по Библии, то выводы будут совсем противоположными: Бог Сам связал Себя с совершенно определенной исторической точкой со всеми ее ограничениями и желает, чтобы мы взяли на себя Его смирение. Позволить связать себя с Воплощением – это значит принять привязанность Самого Бога: именно эти чужие для остальных культурных пространств – в том числе и для германского – дары становятся для нас знаком Его уникального и неповторимого деяния, Его уникального исторического облика. Это знаки Его поворота к нам, Того, Кто чужд нам и делает нас Своими близкими через Свои дары. Ответом на нисхождение Бога может быть только смиренная покорность, которая через полученное Предание и верность Ему вознаграждается уверенностью в Его близости. Тут мне не хотелось бы вдаваться в толкование текста об установлении Евхаристии; это нарушило бы границы доклада. Мы уже видели, что установительные слова являются богословием Креста и Воскресения – нисхождением внутрь исторического события, преодолевающим время вознесением в ту внутреннюю сущность Иисуса, так что эта сущностная сторона события доступна теперь во все времена: эта внутренняя сущность становится теперь той точкой, где время открывается вечности Бога. Поэтому «вспоминание», совершаемое в Евхаристии, – это больше чем память о прошедшем. Это вступление в ту внутреннюю суть, которая никогда не преходит. И потому «провозглашение» Христовой смерти не просто слово. Это прокламация, несущая в себе истину.

Как мы видели, в слова Иисуса вливаются все потоки Ветхого Завета – закон и пророки, образуя новое, невиданное прежде единство. Слова, прежде лишь ждавшие Того, Кто исполнит их, такие как песнь Раба Божия, становятся реальностью. Мы можем даже пойти дальше и сказать: в конце концов все великие потоки истории религии встречаются здесь друг с другом, ведь глубочайшее знание мифов заключалось в том, что мир построен на жертве, и так или иначе, но существовало учение, часто глубоко затемненное, что в конце Сам Бог должен быть принесен в жертву, чтобы любовь победила ненависть и ложь²¹¹. Апокалипсис с его видением космической литургии, в центре которой стоит жертвенный Агнец, придал этой сущности содержание евхаристического таинства, великую форму, которая должна стать мерой любой местной литургии. Сущностное в евхаристической литургии с точки зрения Апокалипсиса – это ее участие в космической литургии; от нее необходимым образом идет ее единство, кафоличность и универсальность²¹². После сообщения об установлении Евхаристии ап. Павел еще раз возвращается к не-профанности, сакральности христианского богослужения, настоятельно требуя от причащающихся проверять себя. «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (ст. 29). Кто хотел бы, чтобы христианство было только благой вестью, в которой нет права пригрозить судом, тот его искажает. Вера не одобряет высокомерия спящей совести, самоуверенности тех, кто

²¹¹ Ср. в этой связи ведический миф о Пуруше: из принесенного в жертву пра-великана Пуруши возникает творение, мир покоится на этой жертве. См.: *Jan Gonda, Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960, 187 и во многих других местах книги.

²¹² См.: *Joseph Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn*, Freiburg 1995, 165–186.

объявил собственную волю нормой жизни и превратил благодать в обесценивание Бога и вместе с ним человека, потому что Бог и без того может и имеет право отвечать на все только «Да». Но к страдающему и мятущемуся человеку приходит осознание, что «Бог больше сердца нашего» (1 Ин 3. 20) и что я имею право при всех поражениях пребывать в уверенности, потому что Христос пострадал и за меня тоже и заранее за меня уплатил.

4. Мученичество, христианская жизнь и апостольское служение как реальное осуществление Евхаристии

Попытавшись в общих чертах рассмотреть собственно сакральный пласт евхаристического богословия в Новом Завете, а конкретно в Первом послании Коринфянам, мы должны по крайней мере кратко обозреть и третий пласт, который я бы назвал «экзистенциальным», чтобы затем сделать выводы для темы «Евхаристия и миссия». Хочу представить три текста: Флп 2. 17, к чему еще раз отсылает кратко 2 Тим 4; а также Рим 12. 1 и 15. 16²¹³.

а) Мученичество как становление христианина евхаристией

В Послании к Филиппийцам ап. Павел, находящийся в тюрьме и ожидающий суда, говорит о возможности мученичества и удивительным образом делает это на языке литургии: «Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то радуюсь». Мученическая смерть

²¹³ Ср. пер. еп. Кассиана (Безобразова): «Но, если я и становлюсь жертвенным возлиянием к жертве и служению вере вашей, то я радуюсь и радуюсь со всеми вами». – *Прим. ред.*

апостола носит литургический характер, это отдача жизни как жертвенного дара, позволение пролить себя как жертвенное возлияние ради людей²¹⁴. В этом происходит единение с Иисусом, принесшим в дар Самого Себя, с Его великим актом любви, который как таковой есть истинное почитание Бога. Мученичество апостола причастно тайне Распятия Христа и ее богословской глубине. Происходит живая литургия, которая распознается как таковая по вере и сама есть служение ради веры. Поскольку это истинная литургия, она порождает то, на что нацелена любая литургия, – радость, ту радость, что возникает лишь при соприкосновении людей и Бога, при раскрепощении земного существования.

Здесь ап. Павел делает намек одним коротким предложением, но в сообщении о мученичестве св. Поликарпа Смирнского это продумано до конца. Все мученичество изображается как литургия, даже как превращение в евхаристию мученика, вступающего в полное единение с Пасхой Иисуса Христа и так становящегося вместе с Ним евхаристией. Сначала рассказывается, как великого епископа сковали и связали ему руки за спиной. Он был «подобно замечательному овну (агнцу!– *Прим. авт.*), отобранному из великого стада, уготованному в жертву, во всесожжение приятное Богу»²¹⁵. Мученик тем временем был положен на приготовленную поленницу для костра и привязан там, затем он произносит своего рода евхаристическую молитву: он благодарит за познание Бога, Которому он стал причастен через Его возлюбленного Сына Иисуса

²¹⁴ См.: *Pierre Bonnard*, Mourir et vivre avec Jésus Christ selon s. Paul // RHPH 36 (1956), 101–112.

²¹⁵ Рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа. 14 / Пер.: прот. П. Преображенский // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 420. – *Прим. пер.*

Христа. Он благословляет Бога, потому что был удостоен причаститься чаши Иисуса Христа ради Воскресения. Наконец, он просит словами из книги пророка Даниила, вероятно, рано вошедшими в христианскую литургию: «Да буду принят я... днесь пред лицом Твоим в жертву тучную и благоприятную»²¹⁶.

Текст заканчивается развернутым славословием, как во всех евхаристических молитвах. После того как сщмч. Поликарп произносит «аминь», слуги зажигают костер и затем следует сообщение о тройном чуде, в котором литургический характер происходящего еще раз показан в его многообразном значении. Огонь сначала принимает форму паруса, окружающего святого со всех сторон. Горящий костер кажется кораблем с наполненными ветром парусами, уносящим святого за грань земли в руки Господа. Но его обожженное тело, как сказано, казалось не обгоревшей плотью, а печеным хлебом. Наконец, распространяется не запах горелой плоти, присутствующие чувствуют сладкое благоухание, «как будто пахло ладаном или другим драгоценным ароматом»²¹⁷. В Ветхом и Новом Заветах благоухание относится к неперменной составляющей богословия жертвоприношения. У ап. Павла оно символизирует чистоту жизни, от которой исходит уже не зловоние лжи и стяжательства, трупный запах смерти, а веет свежестью жизни и любви, атмосферой, угодной Богу и исцеляющей человека. Поэтому образ благовония связан с превращением в хлеб: мученик стал как Христос, его жизнь стала даром. От него исходит не яд разложения живого властью смерти, от него исходит сила жизни, он воздвигает жизнь,

²¹⁶ Рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа. 14 // Там же. С. 421. – *Прим. пер.*

²¹⁷ Там же. – *Прим. пер.*

как хороший хлеб позволяет нам жить. Присоединение к телу Христа победило власть смерти: мученик живет и дает жизнь именно смертью своей, и так он сам входит в евхаристическую тайну. Мученичество есть источник веры²¹⁸.

Изложение богословия мученичества, приобретшее наибольшую популярность, мы находим в истории сщмч. Лаврентия Римского²¹⁹, ее очень рано стали рассматривать как образ христианского существования в целом. Жизненные тяготы могут стать тем очищающим огнем, который постепенно изменяет нас, так что наша жизнь становится даром для Господа и для людей. В наши дни самым наглядным и проникновенным примером стало мученичество св. Максимилиана Кольбе. Он умирает за другого человека; он умирает, вознося хвалы; его сожгут и вытряхнут пепел – вся его жизнь уничтожена, и именно так завершается радикальное самопожертвование, уход личности: кто дожит собой, теряет себя, кто отдает, тот себя находит.

б) Богослужение, сообразное с Логосом –
христианская жизнь как евхаристия

В заключение послушаем два великолепных текста Послания к Римлянам, о которых я уже упоминал прежде. Текст 12. 1 призывает римлян принести свои тела, т. е. самих себя, «в жертву живую, святую, благоугодную Богу», потому что это «разумное служение». Сначала повнимательнее присмотримся к последнему выражению, на самом деле непереводимому. В греческом стоит *λογική λατρεία* – логосное

²¹⁸ Греческий и немецкий тексты: *Andreas Lindemann / Henning Paulsen*, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 258–285.

²¹⁹ Архидиакон Римской Церкви († 258). Согласно житию, после мучений был изжарен на решетке. – *Прим. ред.*

[logoshafter] богослужение. Это выражение, которое возникло в пространстве соприкосновения иудейского и греческого благочестия примерно во времена Христа²²⁰.

Вопреки внешнему культу с жертвоприношениями животных и дарами теперь – опираясь на опыт эпохи пленения Израиля – можно говорить, что истинная жертва Богу – это сокровенная сущность человека, которая сама становится поклонением. Жертва – это слово, жертва должна быть словесной (logikon), но, конечно, имеется в виду то слово, в котором весь человеческий дух собирает и выражает себя. Греческая мистика первых веков дошла до мысли, что божественный Логос Сам молится в человеке и так принимает человека в Свою причастность Богу²²¹. То же выражение мы находим в римском каноне, где непосредственно перед преложением молятся, чтобы наша жертва была *rationabilis*. Когда мы переводим, что

²²⁰ В классической работе *Odo Casel*, *Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung* // *JLW* 4 (1924) 37–47, поскольку отношение Казеля к Ветхому Завету скорее в целом негативно, происхождение понятия полностью ориентировано у него на греко-эллинистический мир. Однако далеко не случайно, что и мысль, и понятие присутствуют в пространстве соприкосновения иудаизма и эллинизма, например у Филона в одах Соломона, и в иудейских молитвах в 7-й и 8-й книгах Апостольских постановлений. На самом деле мысль эта зреет уже внутри Ветхого Завета, ср.: Ос 14. 3, Пс 49. 8–14: «не приimu тельца из дома твоего [...]». Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе [...]. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу [...]»; Пс 50. 18: «[...] к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу – дух сокрушенный [...]»; Пс 67. 31; Пс 118. 108: «Благоволи же, Господи, принять добровольную жертву уст моих (= жертву хвалы – *Прим. авт.*) [...]». Можно с полным основанием сказать, что понятие словесной жертвы обязано своим появлением Ветхому Завету и что таким образом была открыта дверь для христианского понимания жертвы и для нового развития при встрече с греческой духовностью.

²²¹ Тексты и их интерпретацию см.: *Schlier*, *Der Römerbrief* (как в прим. 199), 356 f.

она должна быть «разумна», – это слишком слабо, даже ложно. Скорее мы просим, чтобы эта жертва была логосом. Мы просим об изменении Даров в этом смысле и все же не только об этом, нет, просьба направлена туда же, куда нацелено Послание к Римлянам. Мы просим, чтобы Логос, Христос, Который есть истинная Жертва, принял нас в Свое жертвоприношение, соделал нас «логосными», «сообразными слову», истинно разумными, так чтобы Его Жертва стала нашей и была принята Богом как наша, была нам зачтена. Мы просим, чтобы Его присутствие захватило нас, чтобы мы стали «одно тело и один дух» с Ним²²². Мы просим, чтобы Его жертва для нас присутствовала не только внешне и, так сказать, являлась бы как материальная жертва, на которую мы могли бы смотреть, как некогда на вещные приношения. Так мы никогда не достигли бы Нового Завета. Еще мы просим, чтобы мы сами вместе с Христом стали евхаристией и тем угодили Богу. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам говорит о соединении с Богом, через которое мы достигаем с Ним единого духовного [pneumatisch] существования, – именно это имеется в виду.

Я убежден, что римский канон с его прошением исполняет истинное намерение и Павлова предостережения из Рим 12. Использование языка культа для христианской жизни – это не морализирующая аллегория; она не проходит мимо Креста и Евхаристии, правильно понять ее можно только тогда, когда она будет прочитываться в контексте богословия Креста и Евхаристии. При этом важны корректуры, предпринятые в эллинистической мистике и позволяющие понять истинную суть христианской ми-

²²² См.: *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Sollemnia II*, Freiburg 1952, 236 f.

стики. Мистика идентичности, в которой сплелись Логос и сокровенная сущность человека, превзойдена в христологической мистике: Логос-Сын делает нас сыновьями в живом сакраментальном единстве. А когда мы становимся жертвой, когда мы сами становимся сообразны Логосу, то процесс этот не ограничивается духом, оставив позади тело как нечто чуждое Богу. Логос Сам стал телом и отдает нам Себя в Своем теле. Поэтому от нас требуется принести тела наши в дар как сообразное Логосу богослужение, что значит быть вовлеченными всем нашим телесным существованием в единство тела с Христом, в единство любви с Богом²²³.

О том, как это выглядит, ап. Павел говорит в следующих стихах: это означает нашу «метаморфозу», наше преобразование, выводящее из мирской схемы, из участия в том, что думают, говорят и делают «люди», в волю Господа. Там мы переходим в то, что благо, угодно Богу и совершенно. Изменение Даров, которое должно распространиться на нас – как говорит римский канон вслед за Посланием к Римлянам, – для нас самих должно стать процессом переплавки и привести к выходу из суженного своеволия в единство с волей Бога. Своеволие на самом деле есть покорность схемам неко-

²²³ Ср.: *Schlier*, *Der Römerbrief* (как в прим. 199), 355 f. Очень глубокая интерпретация Рим 12. 1–2 в комментарии Эрика Петерсона, наконец изданном посмертно Барбарой Нихтвайс и Фердинандом Ханом: *Erik Peterson, Der Brief an die Römer* (= *Schriften*, Bd. 6), Würzburg 1997, 331 f. Петерсон очень убедительно выделяет взаимосвязь со смертью Христа на Кресте, понимаемой как культовое действие, а также культовое значение всех стихов. Он подчеркивает также скрытую полемiku с пожертвованием животных: «...кто жертвует свою хвалу, тот приносит Логосу нечто более достойное, чем тот, кто жертвует животных» (*Ibid.* 332). И наконец, он подчеркивает направленность на Логос христианского культа: «Характер христианского верования как логоса виден в этом вопреки всякой иррациональности».

его времени и вопреки видимости – рабство; воля Бога – это истина, и поэтому вхождение в нее – это прорыв к свободе. Мне кажется не случайным, что в следующих стихах, 4-м и 5-м, речь идет о том, что все мы должны стать одним телом во Христе. Тела, т.е. люди во плоти, которые становятся евхаристией, уже больше не находятся рядом друг с другом, они становятся едины и в одном теле, и в одном живом Христе. Так, здесь определенно высвечивается экклезиологическая и евхаристическая подоснова всего хода мысли.

с) Миссия как служение космической литургии

Для нашего вопроса о Евхаристии и миссии очень важен последний текст, который нам предстоит рассмотреть, – Рим 15. 16. Апостол Павел теперь оправдывает свою смелость, что пишет римлянам, общину которых основал не он и близко с ними не знаком. Обоснование, приводимое здесь ап. Павлом, имеет решающее значение: его понимание апостольского служения, возложенного на него апостольского поручения проявляется здесь с такой глубиной, что, несмотря на все великие слова об апостольстве, такой четкости не встретить больше нигде. Апостол Павел говорит, что написал послание, чтобы «быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу» (15. 16). Послание к Римлянам, это записанное слово, которое затем должно было быть провозглашено, есть деяние апостола, даже больше – это литургическое, культовое событие. Оно есть событие, потому что помогает преобразить мир язычников, так чтобы они, как новое человечество, превратились в космическую литургию, в которой человечество долж-

но стать поклонением, блеском славы Бога. Когда апостол своим посланием распространяет Евангелие, то это не религиозная или философская пропаганда, и не социальная миссия, и не его личная харизматическая задача, а, как говорит Г. Шлир, «осуществление авторизованного, легитимированного и делегированного апостолу Богом мандата». Это работа священника, приносящего жертву, эсхатологическое служебное действие: исполнение и завершение ветхозаветной службы жертвоприношений. Апостол Павел, опять же по словам Шлира, изображает себя в этом стихе «как священника, приносящего жертву эсхатологическому космосу»²²⁴.

Раз уж мученичество в Послании к Филиппийцам изображено как литургическое событие и поставлено в контекст богословия Креста и евхаристического богословия, как мы видели, раз нам сказано в Рим 12 то же самое о христианской жизни как таковой, то теперь апостольская служба проповеди веры кажется священническим действием, совершением основанной Христом новой литургии, открытой миру и распространенной на весь мир. Здесь не увидеть непосредственно связь с Пасхой Иисуса Христа и Его присутствием в Церкви через Евхаристию. И все же этого нельзя не принять во внимание. В конце концов и здесь неотъемлемой духовной основой является «слияние с Господом», объединяющее нас в одно телесно-духовное

²²⁴ Schlier, *Der Römerbrief* (как в прим. 199), 430. Peterson, *Der Brief an die Römer* (как в прим. 223), 367, указывает на связь текста с Ис 66. 20: «и представят всех братьев ваших от всех народов в дар Господу (minchah)». Петерсон пишет об этом: «Павел ощущает себя исполнителем этого пророчества, ожидавшегося в конце времен». Указание на Ис 66. 20 также в: Joseph A. Fitzmyer, *Romans* (= *The Anchor bible* 33), New York: Doubleday 1993, 712. Фитцмайр также подчеркивает связь с Флп 2. 17 и Рим 12. 1.

существование с Ним. Ведь без этой реальной христологической взаимосвязи все в целом опустилось бы до простой общности мысли, желания и действий, т. е. упростилось бы до моральных и рациональных отношений. Именно этому ап. Павел стремится противостоять в своей литургической речи, показывая, что миссия – это нечто большее, что она имеет сакраментальное обоснование, что она есть реальное единение с принесенным в Жертву и вечно живущим в Воскресении телом Иисуса Христа. Вот так подхвачены и стали глубже мысли, пришедшие нам при рассмотрении Рим 12. Если бы Евхаристия происходила только ради нас, то она неизбежно скатилась бы в сферу вещности, и собственно христианский уровень даже не был бы достигнут. И наоборот: такое христианское существование не было бы включено в Пасху Господа, само не стало бы Евхаристией, остановилось бы на морализации наших действий и так снова прошло бы мимо целостности новой литургии, основанной благодаря Кресту. Так что миссионерская деятельность апостола существует не наряду с литургией, а образует с ней живое многомерное единство.

5. Заключительные размышления: Евхаристия как исток миссии

Что же в конце концов означает это для связи Евхаристии и миссии? В каком отношении можно считать Евхаристию истоком миссии? Как мы видели, этого нельзя сделать в том смысле, что Евхаристия не может быть рекламной акцией, с помощью которой людей пытаются привлечь к христианству. Когда это делается, портят и Евхаристию, и миссию. Скорее мы можем (если это слово толковать пра-

вильно) понять Евхаристию как мистическое средоточие христианства, в котором Бог таинственным образом снова и снова выходит из Самого Себя и принимает нас в Свои объятия. Евхаристия – выполнение слов пророчества первого дня Страстной седмицы Иисуса: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12. 32). Чтобы миссия была больше чем пропагандой определенных идей или рекламой определенного сообщества, чтобы она шла от Бога и вела к Нему, она должна исходить из глубины большей, чем уровень активного планирования и сформированных им стратегий действия. Она должна исходить из источника, расположенного выше и глубже, чем реклама и уговоры. «Христианство не в молчаливом убеждении, но в величии дела», – прекрасно сказал однажды сщмч. Игнатий Богоносец (*Ign. Ep. ad Rom. 3. 3*)²²⁵. Как это следует понимать, показывает пример св. Терезы из Лизьё²²⁶, покровительницы миссионерства. Святая Тереза никогда не бывала в странах миссии, у нее никогда не было возможности заниматься непосредственно миссионерской деятельностью. Но она поняла, что у Церкви есть сердце и это сердце – любовь. Она поняла, что апостолы не смогут больше проповедовать, а мученики – проливать свою кровь, если это сердце перестанет гореть. Святая Тереза поняла, что любовь – все, что она распространяется через времена и пространства. И она поняла, что она, маленькая монахиня за решетками монастыря кармелиток во французском провинциальном городе, может присутствовать везде, потому что находится в средоточии Церкви вместе

²²⁵ Рус. пер.: прот. Петр Преображенский // ПМА. 2003², 2008^р. – *Прим. ред.*

²²⁶ Монахиня-кармелитка, учитель Католической Церкви (1873–1897). – *Прим. ред.*

с Христом в силу любви²²⁷. Разве причина слабости миссии последних тридцати лет не в том, что мы думали почти исключительно только о внешнем исполнении обряда и почти забыли, что все эти действия постоянно должны наполняться более глубоким содержанием? Истинным средоточием, называемым св. Терезой просто «сердце» и «любовь», является Евхаристия. Ведь она не только непреходящее присутствие богочеловеческой любви Иисуса Христа, которая всегда есть исток Церкви, без Него Церковь неизбежно опустилась бы на дно, уступила вратам смерти. Как присутствие богочеловеческой любви Христа она всегда является переходом от Человека Иисуса к людям, которые есть Его «члены», сами становящиеся евхаристией и тем самым «сердцем» и «любовью» для Церкви. Как говорит св. Тереза, если это сердце не бьется, то апостолы больше не могут проповедовать, сестры – утешать и исцелять, миряне не могут больше вести мир к Царству Божию. Сердце должно оставаться сердцем, чтобы остальные органы могли исправно нести службу, опираясь на него. Когда Евхаристия праведно совершается «в горнице», во внутреннем покое трепетной веры безо всяких других намерений, кроме как быть угодной Богу, именно тогда исходит от нее вера – та вера, что есть движущий источник миссии; в ней мир становится живым жертвенным даром, священным градом, в котором затем уже не будет больше храма, потому что Бог Вседержитель Сам есть его Храм и Агнец. «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (Откр 21. 22 сл.).

²²⁷ *Thérèse de Lisieux*, Œuvres complètes, Paris: Cerf et Desclée 1992, Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Cœur), 225. Глубокий анализ текста см.: *Ulrich Wickert*, Leben aus Liebe. Therese von Lisieux, Vallendar-Schönstatt 1997, 15–40.

VIII. ЕВХАРИСТИЯ, COMMUNIO И СОЛИДАРНОСТЬ

На Евхаристическом конгрессе²²⁸, подготовленном молитвой, размышлением и делами любви, диоцез²²⁹ Беневент под руководством своего пастыря архиепископа Серафино Спровьеры взял на себя труд ярче осветить взаимосвязь между глубочайшей тайной Церкви – таинством святой Евхаристии и ее конкретным назначением – служением участия, примирения и соединения, – чтобы мы могли лучше совершать таинство и более деятельно осуществлять новую заповедь Христа «да любите друг друга».

В древней Церкви Евхаристия часто называлась просто «агапа» – любовь или «рах» – мир. Так христиане того времени впечатляюще выражали неразрывную связь таинства сокровенного присутствия Господа и практики служения согласию, мирного существования христиан. Не было разницы между охотно противопоставляемыми сегодня ортодоксией и ортопраксией – правильным учением и правильным деланием, причем слово «ортодоксия» чаще всего произносится, пожалуй, слегка презрительным тоном: настаивающий на правильном учении предстает ограниченным, упрямым и потенциально нетерпимым. Все зависит якобы от правильного дела, а учение всегда

²²⁸ Практикующиеся с сер. XIX в. собрания клириков и мирян Римско-католической Церкви, посвященные Евхаристии и евхаристическому благочестию. – *Прим. ред.*

²²⁹ Греч.: церковно-административная единица в Римско-католической Церкви, аналогичная епархии. – *Прим. ред.*

можно оспорить. Важны, говорят они, лишь плоды, которые приносит учение, и неважно, какими путями придешь к правильным поступкам. В древней Церкви такое противопоставление было бы непонятно и невозможно уже в силу того, что слово «ортодоксия» обозначало вовсе не правильное учение, а верный способ богочитания, прославления Бога. Как считалось, все зависит от правильного отношения к Богу, от понимания, что Богу угодно и как человек может этому правильно соответствовать.

Поэтому Израиль любил закон. Из него узнавали, в чем Божия воля, как правильно жить и правильно почитать Бога, исполнять Его волю, на которой держится мировой порядок, ведь она открывает мир навстречу небесам. Новой радостью христиан было то, что теперь они окончательно узнали от Христа, как следует почитать Бога и как именно благодаря этому исправится мир. Связь этих двух вещей провозгласили ангелы в святую ночь: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 14). Слава Господа и мир на земле нераздельны. Где отсекается Бог, там мир на земле разрушается, и никакая безбожная ортопраксия не может спасти нас. Не бывает просто правильного делания без понимания того, что правильно. Воля без познания слепа, и дела, ортопраксия, без познания также слепы и ведут в пропасть.

Марксизм основательно вводил нас в заблуждение, утверждая, что люди достаточно долго размышляли над миром, а теперь пришло время наконец изменить его. Но если мы не знаем, в какую сторону должны его изменить, если мы не понимаем его собственного внутреннего смысла и задачи, то изменение становится разрушением – мы это видели в прошлом и видим сейчас. Но верно и обратное: просто учение, которое не становится жизнью и дей-

ствием, превращается в досужие разговоры и тоже опустошается. Истина конкретна. Познание и действие неразрывно связаны, так же как связаны воедино вера и жизнь. Именно это стремитесь выразить вы своим девизом, и над этим мы собираемся еще немного подумать.

1. Евхаристия

Я собираюсь подойти к делу следующим образом: попытаться подробнее обратиться к трем ключевым словам, которые вы взяли в качестве девиза к вашему евхаристическому конгрессу. «Евхаристия» сегодня – это по праву самое распространенное название для таинства Тела и Крови Христовых, установленного Господом в вечер накануне Своих страданий. В древней Церкви для этого существовал целый ряд других имен, «агапа» и «рах» мы уже называли.

Наряду с ними было еще и слово «синаксис» – собрание, соединение отдельных людей. У протестантов таинство называется «вечеря»; через это они стремились полностью вернуться к библейскому первоисточнику, согласно установке Лютера, что только Писание имеет силу. На самом деле у ап. Павла таинство называется «трапеза Господня». Это название примечательным образом очень быстро исчезло и со II в. уже не употреблялось. Почему, собственно? Было ли это отпадением от Нового Завета, как полагал Лютер, или чем-то иным?

Что ж, нет сомнения, Господь установил Свое таинство в ходе трапезы, скорее всего иудейской пасхальной трапезы, и поначалу оно было связано с собранием на трапезы. Но Господь не давал наказа повторять пасхальную трапезу,

которая была обрамлением, но не Его таинством, не Его новым даром. Кроме того, пасхальная трапеза могла происходить лишь раз в году. Само празднование Евхаристии отделилось от пиршественных собраний в той мере, в какой произошло вообще отделение от закона, переход к Церкви иудеев и язычников, но прежде всего из бывших язычников. Связь с трапезой оказалась поверхностной, она даже приводила к недоразумениям и злоупотреблениям, как убедительно показал ап. Павел в Первом послании к Коринфянам. Так что неотъемлемой частью становления Церкви было постепенное отделение от старых связей истинного дара Господа, всего нового и непреходящего, что получало новую форму. С одной стороны, это происходило с помощью опоры на литургию слова, образцом для которой была синагога; с другой – благодаря тому, что учредительные слова Господа составляли самую главную часть великой молитвы благодарности и благословения (бераха), воспринятой из традиций синагоги и в конечном счете от Господа; этим благодарением по иудейской традиции благодарил и восхвалял Он Бога, и именно ей подарил Он новую глублину, пожертвовав Свои Тело и Кровь²³⁰. Пришло понимание, что самым существенным в событиях Тайной вечери было не вкушение ягненка и других традиционных блюд, а великая молитва восхваления, содержавшая как самое важное и установительные слова Иисуса: этими словами Он превратил собственную смерть в дар Себя, так что теперь мы можем благодарить за эту смерть. Да, лишь теперь стало возможным безгранично восхвалять Бога, ведь нечто ужасное – смерть Спасителя и смерть всех нас – благода-

²³⁰ Связь между «бераха» (eucharistia) Тайной вечери и евхаристическими молитвами тщательно изучил Луи Буйе: *Louis Bouyer, Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris: Desclée 1990.

ря акту любви превращено в дар жизни. Как самое важное в Тайной вечери стали понимать Евхаристию, называемую сегодня нами евхаристической молитвой: «евхаристия» – это перевод слова «бераха», означающего как восхваление, так и благодарность и благословение. Бераха была истинным, формообразующим центром Тайной вечери Иисуса; поэтому евхаристическая молитва, воспринявшая этот смысловой центр, происходит непосредственно из молитвы Иисуса на Тайной вечери и образует основу новой духовной жертвы. Поэтому святоотеческое наименование Евхаристии иногда просто «молитва», «жертва» словесная, духовная жертва, которая все же становится материей и преобразует материю. Хлеб и вино становятся Телом и Кровью Иисуса, новой пищей, которая питает ради воскресения, ради вечной жизни. Так, целое из слова и материальных элементов становится прообразом вечного брачного пира. В конце нам еще раз придется вернуться к этим взаимосвязям. Здесь же речь шла лишь о том, чтобы лучше понять, почему мы как христиане-католики называем это таинство не «вечеря», а «Евхаристия»: Церковь во время своего становления постепенно придала этому таинству его собственный облик и именно таким путем под водительством Святого Духа правильно распознала и правильно изобразила в знаках, в чем именно заключена его суть, что же «установил» Господь в ту ночь. Если пролить свет на процесс постепенного установления образа таинства, можно постичь глубокую взаимосвязь Писания и Предания. Библия, взятая отдельно в историческом ключе, не позволяет с достаточной глубиной понять самую ее суть; она проявляется лишь во взаимосвязях всей жизни Церкви, которая жила по Писанию и поэтому понимала его глубочайшие намерения, сделав его доступным нам.

2. *Communio*

Второе слово, выбранное для девиза вашего Евхаристического конгресса – *comunione*²³¹, – успело стать прямо-таки модным. На самом деле это одно из самых глубоких и существенных слов христианского Предания, но именно поэтому очень важно понимать всю глубину и широту его значения. Да будет позволено сделать очень личное замечание. Когда мы с несколькими друзьями – среди них были Анри де Любак, Ханс Урс фон Бальтазар²³², Луи Буйе, Хорхе Медина²³³ – приступили к организации журнала, где хотели заняться наследием Второго Ватиканского Собора, мы стали искать название, которое по возможности полно в одном слове выражало бы цель этого журнала. В последний год Собора, 1965-й, уже был основан журнал, который должен был стать, так сказать, постоянным голосом его духа и поэтому был назван «*Concilium*». Свою роль сыграло, видимо, и то, что Ганс Кюнг²³⁴ в книге «Структуры Церкви» открыл, как он считал, смысловую тождественность слов *ekklesia* (церковь) и *concilium*: в обоих присутствует греческое *kalein* (звать): первое слово (*ekklesia*) означает, таким образом, «призывать», второе (*concilium*) – «созывать вместе», т.е. оба по сути значат одно и то же. Отсюда можно было

²³¹ Итал.: общение. – *Прим. ред.*

²³² Выдающийся швейцарский католический богослов, пресвитер (1905–1988). – *Прим. ред.*

²³³ Чилийский кардинал, эксперт Второго Ватиканского Собора, бывший глава ватиканской Конгрегации богослужения (род. 1926). – *Прим. ред.*

²³⁴ Швейцарский католический богослов-новатор, пресвитер, эксперт Второго Ватиканского Собора, один из основателей международного богословского журнала «*Concilium*» (род. 1928); по ходатайству Конгрегации вероучения лишен в 1979 г. права преподавания в церковных заведениях. – *Прим. ред.*

вывести тождественность понятий Церкви и Собора. Церковь, считал автор, по своей сути есть постоянный Собор Бога в этом мире, т. е. Церковь надлежало представлять себе как соборную и осуществлять по образу Собора; и наоборот, Собор – это наиболее концентрированное присутствие Церкви вообще, так сказать, актив Церкви²³⁵. В последующие годы я немного был занят этой мыслью, согласно которой Церковь выступала как постоянный совещательный орган Бога на земле.

Эта мысль имеет немалые практические последствия, и поначалу она обладает исключительной притягательностью. В размышлениях своих я пришел к выводу, что представление Ганса Кюнга содержало вполне истинные и серьезные мысли, однако нуждалось в существенной корректировке.

Мне хотелось бы лишь кратко изложить здесь результат моих тогдашних штудий. Как из исследования самих слов, так и из объективного представления о Церкви и Соборе в эпоху становления Церкви выходило, что Собор может являться важным отпращиванием жизни Церкви, однако сама Церковь больше этого и сущность ее простирается глубже. Собор – это то, что делает Церковь, но Церковь – это не Собор. Она существует в первую очередь не ради совещания, а ради жизни данного ей слова. В качестве основного понятия, в котором выражается сущность Церкви, мне пришло в голову *koínonia*, или *communio*. Церковь проводит Соборы, она *есть* *communio* – вот так примерно подводил я в то время итог существенному содержанию своих размышлений²³⁶. Поэтому ее структуру следует ха-

²³⁵ Hans Küng, *Strukturen der Kirche* (= QD 17), Freiburg 1962, особенно 19–23.

²³⁶ Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*,

рактизовать не как «соборную» [konziliar], а скорее в категориях «общения» [kommunionial].

Когда в 1969 г. я опубликовал эти мысли в книге «Народ Божий», понятие *communio* еще не играло роли для богословской и церковной общественности. На мои мысли по этому поводу практически не обратили никакого внимания. Но они стали для меня установкой в поисках названия нового журнала, и мы назвали его «*Communio*». Общественное значение термин приобрел только благодаря синоду епископов в 1985 г.²³⁷ До тех пор выражение «народ Божий» считалось в Церкви новым ключевым понятием, в нем, как думалось, осуществляется синтез многих намерений Второго Ватиканского Собора. Было бы еще ничего, если бы слово *communio* понимали во всей глубине его библейского значения, в широком контексте, как его употреблял Собор.

Но если великое слово становится расхожим лозунгом, оно неизбежно подвергается упрощению, даже делается банальным. Так что у синода 1985 г., искавшего нового начала, слово *communio* было поставлено в центр, что в первую очередь указывает на евхаристическую сердцевину Церкви и закрепляет для нас представление о Церкви в самом сокровенном месте встречи между Иисусом и людьми, в акте Его самопожертвования.

Это великое слово Нового Завета тоже не избежало упрощения, даже прямой банализации, когда его стали

Düsseldorf 1969, 147–170. Ср. также: *Joseph Ratzinger*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, где я попытался изложить основные черты экклезиологии, связанной с *communio* (16–19).

²³⁷ Внеочередное собрание епископов Католической Церкви, посвященное 20-летию окончания Второго Ватиканского Собора. Регулярное проведение епископских синодов с целью возвращения к коллегияльным формам церковного управления было установлено папой Павлом VI 15 сентября 1965 г. – *Прим. ред.*

употреблять изолированно, как расхожий лозунг. Тот, кто сегодня говорит об эkkлeзиoлoгии, связанной с *communio*, как правило, имеет в виду две вещи. Он противопоставляет плюралистическую, так сказать, федеративную эkkлeзиoлoгию централистскому пониманию Церкви, а также стремится подчеркнуть взаимосплетение местных Церквей в их обмене тем, что они отдают и что принимают, равно как и плюрализм цивилизованных форм выражения в культе, дисциплине и учении²³⁸. Даже там, где эти тенденции не выражены в деталях, *communio* в основном понимается в горизонтальном смысле – как разветвленная сеть взаимозависимостей. Тогда представление о структуре *communio* в Церкви почти не отличается от намеченной прежде мысли соборного устройства: преобладает горизонтальное, т.е. идея согласования внутри очень широкого сообщества. Что же, в этом безусловно есть немало истинного. Только основная мысль неверна, и тем самым упущена из виду истинная глубина того, что стремился выразить Новый Завет, и Второй Ватиканский Собор, и синод 1985 г.

Чтобы прояснить смысловую сердцевину понятия *communio*, я бы хотел лишь кратко отослать к двум связанным с ним великим текстам Нового Завета. Один находится в 1 Кор 10. 16, где ап. Павел говорит нам: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (*κοινωνία*–*communio*) Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие *одно* тело²³⁹; ибо все причащаемся от од-

²³⁸ Образец такого типа эkkлeзиoлoгии, впрочем позднее в расхожем употреблении значительно огрубевший, – *Jean-Marie-Roger Tillard, Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion (= Cogitatio fidei 143), Paris: Cerf 1987.*

²³⁹ Курсив автора. – *Прим. ред.*

ного хлеба». Понятие *communio* в первую очередь закреплено в святом таинстве Евхаристии, поэтому мы сегодня на языке Церкви по праву говорим о принятии этого таинства как о «приобщении», «*kommunizieren*». Тем самым сразу же становится очевидным весьма практическое социальное значение этого сакраментального акта, причем с радикальностью, недостижимой в представлении о лишь горизонтальном устройстве. Здесь нам говорится, что мы, так сказать, вступаем в кровную общность с Иисусом Христом через таинство, причем, согласно иудейской традиции, «кровь» означает «жизнь», т. е. взаимопроникновение жизни Христа и нашей жизни. Впрочем, «кровь» в связи с Евхаристией означает и самоотверженность, существование, которое словно изливает себя, дарит до конца ради нас и нам. Так что общность крови есть также включение в динамику этой жизни, эта «пролитая кровь» – оживление нашего существования, благодаря чему она сама должна стать бытием для других, как сами мы можем увидеть это в открытом сердце Христа.

Слова о хлебе в некоторых отношениях еще более проникновенны. Они означают общность с Телом Христа, которую ап. Павел сравнивает со слиянием мужчины и женщины (ср.: 1 Кор 6. 17; Еф 5. 26–32). Апостол Павел освещает это и с другой стороны, говоря: один хлеб, который мы все принимаем. Это следует понимать в очень строгом смысле: «хлеб» – новая манна, подаренная нам Богом, – это один и тот же Христос для всех. Это действительно один, тот же самый Господь, Которого мы принимаем в Евхаристии, или лучше – Который принимает нас и вбирает в Себя. Блаженный Августин выразил это одной фразой, услышанной, когда ему было нечто вроде видения: «Я пища для взрослых... Но ты не изменишь

Меня в себе, как пищу плоти своей, а сам изменишься во Мне»²⁴⁰. Это значит: принимаемая нами телесная пища ассимилируется телом, сама становится строительным элементом нашего тела. Но этот хлеб иного рода. Он больше и значительнее, чем мы. Не мы ассимилируем его в себе, но он ассимилирует нас в себе, мы становимся христообразными, словно – говоря словами ап. Павла – членами Его Тела, едиными с Ним. Все мы «едим» *Одного и Того же*, не только одно и то же, все мы выхвачены из нашей индивидуальности и вовлечены в Того, Кто больше. Все мы ассимилированы внутри Христа и через приобщение Ему сами идентифицированы друг с другом, идентичны, стали едиными с Ним, друг с другом как члены. Приобщаться Христу – это по сути своей приобщаться друг другу. Мы уже не рядом друг с другом, каждый отдельно, сам по себе, но всякий другой человек, кто причащается, это для меня, так сказать, «кость от костей моих и плоть от плоти моей» (ср.: Быт 2. 23).

Истинное благочестие Причастия вместе с христологической глубиной носит неизбежно социальный характер, как это прекрасно показал Анри де Любак в своей книге «Католицизм»²⁴¹. Молясь о Причастии, я должен, с одной стороны, смотреть только на Христа, позволить Ему преобразовать, если нужно, переплавить меня. Но именно поэтому я снова и снова должен ясно представлять себе, что через это Он присоединяет меня к любому другому причащающемуся – тому, кто рядом со мной, кто, может, и несимпатичен мне; но еще и к тому, кто далеко, неваж-

²⁴⁰ *Aug. Confess. VII 10. 16* (рус. пер.: *Августин Блаженный. Исповедь* / Пер.: Л. Р. Харитонов. М., 2008. С. 180–181. – *Прим. пер.*).

²⁴¹ Рус. пер.: *Католичество: Социальные аспекты догмата*. М.; Милан, 1992. – *Прим. ред.*

но, в Азии, или в Африке, или где бы то ни было. Через единение с Ним я должен научиться открытости и связанности – это испытание на истинность моей любви ко Христу. Соединившись с Христом, я соединяюсь и с другим, и это слияние не заканчивается у алтарной преграды, оно лишь начинается и становится жизнью, плотью и кровью в повседневности моего существования вместе с другими и подле других. Так неразрывно вплетены друг в друга индивидуальное в моем причащении и бытие и жизнь Церкви. Церковь возникает не как свободная федерация сообществ. Она возникает от одного хлеба, от одного Господа и исходя из Него в первую очередь, и везде она есть единая и единственная, единое Тело, исходящее из одного хлеба. Она становится единой не потому, что управляется централизованно, но в ней возможен единый центр для всех, потому что она исходит от Единого Господа, Который создает ее в едином хлебе, делая единым Телом. Поэтому ее единство простирается глубже, чем когда-либо простиралось любое человеческое объединение. Именно когда Евхаристия понимается во всей внутренней глубине единения каждого с Господом, она сама собой становится еще и в высшей степени социальным таинством.

Поэтому великие святые социального служения всегда были и великими святыми евхаристического благочестия. Я хочу привести два выбранных совершенно наугад примера. Вот любезный образ св. Мартина де Порреса, родившегося в 1569 г. в Лиме (Перу) от темнокожей (африканской) матери и испанского дворянина. Мартин жил поклонением Господу, присутствующему в Евхаристии, проводил целые ночи в молитве перед Распятием, а дни напролет неустанно ухаживал за больными и особенно помогал всем социально бесправным, кому он, как мулат,

был близок и по своему происхождению. Встреча с Господом, Который дарит нам Себя на Кресте и делает всех нас членами единого Тела через единый хлеб, закономерно претворялась в служение страждущим, в заботу о слабых и покинутых. В наши дни перед глазами встает образ матери Терезы из Калькутты²⁴². Где бы ни открывала она дома своих сестер, несущих служение умирающим и отверженным, она везде первым делом требовала места для дарохранительницы, потому что знала, что только оттуда может прийти сила для этого служения. Тот, кто знает Господа в дарохранительнице, узнает Его и в страдающем и нуждающемся; он относится к тем, кому Судия мира скажет: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25. 35 сл.).

Лишь кратко хочу указать на второй текст Нового Завета с ключевым понятием *communio* (*koinonia*), помещенном в самом начале Первого послания Иоанна (1. 3–7). Апостол Иоанн сначала говорит о встрече с воплотившимся Словом, дарованной ему: он говорит, что передает дальше увиденное собственными глазами, осязанное собственными руками. Встреча подарила ему «*koinonia*» – *communio* – с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом, она стала истинным причастием. Это приобщение живому Богу, говорит он нам, помещает человека в свет. Он становится зрячим и живет в свете, т.е. в истине Бога, которая выражается в единой, всеохватной новой заповеди – заповеди любви. И вот так причастие «слову жизни» само собой становится правильной жизнью, оно становится любовью,

²⁴² Католическая монахиня албанского происхождения (1910–1997); причислена к лику святых в 2016 г. – *Прим. ред.*

а через это и приобщением друг другу: «если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1. 7). Текст обнаруживает для нас ту же логику *communio*, что мы уже находили у ап. Павла: общение с Иисусом становится причастием Самому Богу, причастием свету и любви; поэтому оно становится праведной жизнью, и все это объединяет нас друг с другом в истине. Мы имеем право что-то сказать миру, только если видим *communio* в этой глубине и широте.

3. *Солидарность*

Наконец, перейдем к третьему ключевому слову – «солидарность». Если первые два ключевых слова – «Евхаристия» и «*communio*» заимствованы из Библии и христианского Предания, то третье пришло к нам извне. Термин «солидарность», как показал архиепископ Кордес, сначала разрабатывался в сфере раннего социализма Пьером Леру (Pierre Leroux, † 1871) как противоположное понятие идее христианской любви в качестве нового, разумного и эффективного ответа на социальную проблему²⁴³. Карл Маркс считал, что у христианства было полтора тысячелетия, чтобы проявить свои возможности, и его неэффективность вполне доказана; теперь время идти новыми путями. Многие люди десятилетиями верили, что социалистическая модель, заключенная в понятии солидарности, в конце концов и есть тот путь, на котором будет достигнуто равенство для всех, устранена бедность и установлен мир на земле.

²⁴³ Paul Josef Cordes, *Communio. Utopie oder Programm?* (= QD 148), Freiburg 1993, 29–32.

Сегодня мы наблюдаем развалины безбожной общественной теории и практики. Нет сомнений, либеральная модель рыночной экономики достигла больших успехов в разных частях света, в особенности там, где она была смягчена и скорректирована под влиянием христианских социальных идей. Тем печальнее конечный итог, оставленный противостоянием политических сил и экономических интересов, прежде всего в Африке²⁴⁴. За поверхностной солидарностью в моделях развития нередко пряталось и прячется еще стремление расширить собственную власть, идеологию, владение рынком. При этом были разрушены старые социальные структуры, подорваны духовные и душевные силы, и последствия этих разрушений должны звучать у нас в ушах как сплошное обвинение. Нет, без Бога нельзя. И так как только во Христе Бог показал нам Свое Лицо, назвал Свое имя, вступил с нами в общение, то в конечном счете нельзя без Христа.

Спору нет, христиане тоже несут на себе тяжкую вину за происходившее в столетия Нового времени. Мрачной страницей остаются рабство и работорговля; они показывают, как мало христиане были на самом деле христианами, как далеки были от веры и любви Евангелия, от истинного общения с Иисусом. Вместе с тем верующая любовь и смиренная готовность к жертвам столь многих священников и сестер-монахинь, став противовесом происходящему и оставив завещание любви, смогла если не прекратить ужасы эксплуатации, то хотя бы смягчить их. На этом свидетельстве должны мы основываться, по это-

²⁴⁴ Потрясающую картину этого трагического результата и чудовищности либерально-капиталистической системы раскрывает книга: *Peter Scholl-Latour, Afrikanische Totenklage. Der Ausverkauf des Schwarzen Kontinents*, München 2001.

му пути идти дальше. В последние десятилетия понятие солидарности постепенно было преобразовано и христианизировано, в особенности благодаря трудам Святого отца²⁴⁵ по этике, так что мы теперь по праву можем присоединить «солидарность» к ключевым словам девиза «Евхаристия» и «Communio». Солидарность в этом смысле означает необходимость стоять друг за друга: здоровым – за больных, богатым – за бедных, континентам на севере и на юге в осознании своей взаимной ответственности и в осознании того, что мы получаем, когда даем, и всегда можем дать только то, что было дано нам самим и поэтому никогда не принадлежало нам самим. Сегодня мы видим, как недостаточно лишь передавать дальше техническое умение, рациональное знание и теорию или даже практику определенных политических структур. Все это не на пользу и даже во вред, если не будет еще и духовных сил, придающих этим структурам и техникам смысл и позволяющих применять их с сознанием ответственности. С помощью просвещения оказалось нетрудно в значительной мере разрушить традиционные религии, продолжающие теперь жить как субкультуры – лишенные самого лучшего в себе – и в качестве техник суеверия способные нанести вред душе и телу человека. Следовало бы раскрыть их неиспорченную сердцевину Христу и тем самым исполнить все еще живущее в них молчаливое ожидание. В таком процессе очищения и развития плодотворно соединились бы друг с другом непрерывность традиции и прогресс. Там, где миссия оказалась успешной, она шла именно таким путем и помогла развить силы верования, в которых мы так нуждались. В кризис 1960-х и 1970-х гг. многие миссионеры стали считать,

²⁴⁵ Имеется в виду папа Иоанн Павел II (1920–2005). – *Прим. ред.*

что миссионерство, т. е. провозглашение Евангелия Иисуса Христа, теперь уже неуместно; теперь следует оказывать лишь услуги по социальному развитию. Но как же должно происходить социальное развитие, если в отношении Бога мы остаемся безграмотными? Негласно присутствующая здесь идея о том, что следует оставить народам и племенам их собственную религию и не приставать к ним уже больше с нашей, не только показывала, что вера в сердцах таких людей остыла, хотя они и были исполнены доброй воли, что нет уже живого приобщения Господу. Как можно было подумать, что это благо – исключить других? По сути в этом заключено – часто неосознанное – неуважение к религиозной сфере вообще и отнюдь не уважение к чужим религиям, как это представляется. Религия рассматривается как архаичный пережиток в человеке, который можно бы и оставить ему, но вообще-то он не связан с действительным уровнем развития.

Что бы ни говорили и ни делали религии, по сути представляется безразличным; они считаются исключенными из сферы рационального, и их содержание в конечном счете не принимается во внимание. Ожидаемая ортопраксия воистину построена на песке. Самое время расстаться с подобным ложным образом мысли. Вера в Иисуса Христа нужна нам уже потому, что Он соединяет разум и религию. Так, Он дарует нам меру ответственности и высвобождает силу, чтобы жить согласно этой ответственности. Солидарность между народами и континентами есть необходимость делиться на всех уровнях – в материальной, духовной, этической и религиозной сферах.

Очевидно, что мы должны развивать свою экономику до тех пор, пока ее мерилom станут не только собственные интересы определенной страны или группы стран, но

и благополучие всех континентов. Это сложно и никогда не будет достигнуто окончательно; от нас самих потребуются способность к экономии и воздержанности. Но когда действительно возникнет дух солидарности, питаемый верой, это станет возможно, хотя всегда останется несовершенным. В этот дискурс вписалась бы тема глобализации, которую я, впрочем, здесь не могу затрагивать. Ясно, что сегодня все зависят друг от друга. Но бывает глобализация, односторонне занятая лишь собственными интересами, а должна бы быть глобализацией, где все действительно стоят один за другого и каждый несет бремя другого. Всего этого невозможно добиться вне зависимости от ценностной ориентации, с помощью только рыночных механизмов. Решения, касающиеся рынка, всегда определяются с учетом и ценностных установок. Для них всегда является определяющим наш религиозный и нравственный кругозор. Если глобализация в технике и экономике не будет сопровождаться новой открытостью сознания для Бога, перед Которым все мы несем ответственность, она закончится катастрофой. Это большая ответственность, лежащая сегодня на нас, христианах. Исходя из Единого Господа, из единого хлеба, делающего нас единым Телом, христианство всегда было направлено на объединение человечества. Если мы как христиане окажемся несостоятельными именно в тот момент, когда реальностью становится немыслимое прежде внешнее объединение человечества, и будем думать, что ничего уже не можем и не должны давать, мы возьмем на себя тяжкий грех.

Ведь единство, создаваемое без Бога или даже против Него, заканчивается, как вавилонский эксперимент – полным столпотворением и разрушением, ненавистью и насилием всех против всех.

4. Перспектива: Евхаристия как таинство преображений

Вернемся же к святейшей Евхаристии. Что на самом деле произошло в ту ночь, когда был предан Иисус? Послушаем, что говорит об этом римский канон, это ядро «евхаристии» Церкви Римской: *«Накануне Своих страданий Он взял хлеб во святые и досточтимые руки Свои, возвел очи к небу, к Тебе, Богу Отцу Своему Всемогущему, и Тебе вознося благодарение, преломил и подал ученикам Своим, говоря: Примите и вкусите от него все: ибо это есть тело моё, которое за вас будет предано. Так же после вечери, взяв эту преславную чашу во святые и досточтимые руки Свои, вновь вознося Тебе благодарение, благословил и подал ученикам Своим, говоря: Примите и пейте из неё все: ибо это есть чаша крови моей, нового и вечного завета, которая за вас и за многих прольется во отпущение грехов. Это совершайте в память обо мне»*. Что означают эти слова? Первым всплывает слово «изменение»: хлеб становится телом, Его телом. Земной хлеб становится божественным хлебом, «манной» небесной, которой Бог питает людей во время их земной жизни до воскресения – готова воскресение и даже позволяя ему начаться. Господь мог бы превратить в хлеб и камни, мог бы пробудить из камней и детей для Авраама, но пожелал претворить хлеб в тело, в Свое тело. Но разве так бывает? И как это может быть? Мы тоже не можем обойти вопросы, которые задавали люди в синагоге Капернаума. Ведь Он же стоит здесь, перед Своими учениками, в Своем теле, как же Он может говорить о хлебе «это Мое тело»? А вот теперь важно очень точно проследить, что именно говорит Господь на самом деле. Он не просто сказал «это Мое тело», нет: это Мое тело, которое будет предано за вас. Оно может стать даром, потому что будет предано. Благодаря акту по-

жертвования оно становится сообщаемым, так сказать, само превращается в дар. То же мы наблюдаем в словах о Чаше. Христос не просто говорит «это Моя кровь», но говорит: это Моя кровь, проливаемая за вас. Так как она проливается, она может быть преподана. Но теперь возникает новый вопрос: что значит «предается», «проливается»? Что тут происходит? Вот Христа убивают, Его поднимают на Крест, и Он умирает там в муках. Проливается Его кровь, сначала от внутреннего потрясения перед Его задачей на Елеонской горе, затем при бичевании, при возложении тернового венца, при Распятии и после смерти, когда было пронзено Его сердце. Происходящее – это в первую очередь акт насилия, ненависти, несущий муки и разрушение. В этом месте мы сталкиваемся со вторым, более глубоким слоем претворения: насильственные действия людей против Него Он предлагает в акт пожертвования ради этих людей, в акт любви. С особым трагизмом это видно в борении на Елеонской горе. То, что Он говорил в Нагорной проповеди, Он теперь совершает: Он не применяет силу против силы, как мог бы, а прекращает насилие, преобразуя его в любовь. Сила побеждена любовью. Это самое основное изменение, на нем покоится все остальное. Это истинное предложение нужно миру, и только оно одно и может спасти мир. Поскольку Христос любовью изнутри превращает насилие и побеждает его, преобразуется сама смерть. Любовь сильнее смерти. Она не кончается. И потому в этом претворении содержится еще одно: предложение смерти в воскресение, мертвого тела – в воскресшее тело. Первый человек Адам был душою живущею, говорит ап. Павел, а новый Адам, Христос, становится в этом процессе духом животворящим (1 Кор 15. 45). Воскресший *есть* пожертвование, животворящий Дух и как таковой передаваем, Он и есть само предание. Это не

означает отвержения материи, именно так достигает она цели: без материального процесса смерти и ее внутреннего преодоления все в целом было бы невозможно. И так в претворении воскресения сохраняется весь Христос, но преобразованный; так телесное бытие и самоотдача уже не исключают, а включают друг друга.

Перед следующим шагом попытаемся еще раз обозреть и понять все в целом.

В момент Тайной вечери Иисус уже заранее переживает события Голгофы. Он принимает смерть на Кресте и претворяет акт насилия в акт пожертвования, «излияния» Себя, – говорит сообразно с этим ап. Павел о предстоящей ему мученической смерти (Флп 2. 17)²⁴⁶. В Тайной вечери уже присутствует Крест, принятый и преобразованный Иисусом. Это первое и основополагающее претворение ведет за собой следующее: смертное тело изменяется в тело воскресения, в «животворящий дух». Отсюда становится возможным третье изменение: дары хлеба и вина, которые суть дары творения и в то же время плод восприятия и «преложения» творения человеком, преобразуются так, что в них присутствует приносящий Себя в Жертву Господь, Его самопожертвование, Он Сам, потому что Он *есть* самопожертвование. Оно не нечто относящееся к Нему, но Он Сам. Отсюда раскрывается перспектива для двух дальнейших претворений, о них речь идет на Евхаристии с момента ее установления: претворенный хлеб и претворенное вино, в которых Христос дает Себя как животворящий Дух, здесь, чтобы претворить

²⁴⁶ Автор опирается на греческий текст. Ср. перевод этого стиха у еп. Кассиана (Безобразова): «Но, если я и становлюсь жертвенным возлиянием к жертве (σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ) и служению вере вашей, то я радуюсь и радуюсь со всеми вами». – *Прим. ред.*

нас, людей, чтобы мы стали с Ним одним хлебом и одним Телом. Претворение Даров лишь продолжает претворения Креста и Воскресения, это не конечный пункт, а в свою очередь начало. Целью Евхаристии является преворение принимающих ее в истинном *communio* с Его претворением. И потому эта цель – объединение, мир, чтобы мы из отдельных, стоящих рядом или друг против друга индивидуумов стали единым организмом самоотдачи вместе с Самим Христом и в Нем, чтобы жить навстречу Воскресению и новому миру. Тем самым становится видно пятое, и последнее, претворение, о котором идет речь в этом таинстве: через нас, претворенных, ставших одним телом, животворящим духом, должно быть претворено и все творение. Все творение должно стать «новым градом», новым раем, живым местом жительства Бога. «Бог всё во всё» (1 Кор 15. 28) – так ап. Павел описывает цель творения, долженствующую изойти из Евхаристии. Так, Евхаристия есть процесс претворений, в который мы принимаемы, божественная сила для претворения ненависти и насилия, божественная сила для претворения мира. Поэтому давайте молиться, чтобы Господь помог нам так совершать ее и так жить. Поэтому мы молимся о преображении нас, а с нами и мира, в новый Иерусалим.

IX. «ВОЗВЕДЕН ИЗ ЖИВЫХ КАМНЕЙ». ДОМ БОЖИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗ БОГОПОЧИТАНИЯ

1. Библейская весть о храме из живых камней

Слова о живых камнях взяты из Первого послания ап. Петра²⁴⁷; однако смысл их проходит через весь Новый Завет — он характерен для того, как именно претворялась и углублялась надежда Ветхого Завета перед лицом распятого и воскресшего Иисуса Христа. Стихи, говорящие о строении из живых камней, в Послании ап. Петра входят в ту часть текста, которую вполне можно отнести к ранним крещальным оглашениям, к тем наставлениям в христианстве, где излагается внутренний смысл того, что происходит с человеком при крещении²⁴⁸. Те, кто принимают Крещение, встраиваются в растущее строение, краеугольный ка-

²⁴⁷ 1 Пет 2. 5. — *Прим. ред.*

²⁴⁸ Ср.: *Karl Hermann Schelkle*, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (= HThKNT XIII/2), Freiburg 1961, 57–63; из обширной литературы вопроса выделим особо: *Joseph Coppens*, Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de I Petri II, 4–10 // *Au Service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr. A. M. Charue*, Gembloux 1969, 61–75; *John Hall Elliott*, The Elect and the Holy. An exegetical examination of 1 Petr 2. 4–10 (= *Novum Testamentum Supplements* 12), Leiden 1966. К параллельному тексту Еф 2. 19–22: *Joachim Gnilka*, Der Epheserbrief (= HThKNT X/3), Freiburg 1971, 152–160; к мотиву камня в Новом Завете вообще: *Johannes Betz*, Christus – petra – Petrus // *Idem / Heinrich Fries*, Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960, 1–21.

мень которого – Христос, и это основная часть содержания такого оглашения. Разные мотивы переплетаются тут. Здесь звучит слово псалма о камне, отвергнутом строителями (Пс 117. 22). Прежде в молитвах Израиля это было слово утешения и надежды в испытаниях на его пути. Отброшенный камень, ставший во главе угла, – это был сам Израиль, народ, не принимавшийся в расчет в раскладе сил, которые созидали историю; народ, небрежно отброшенный в сторону и ставший, казалось, лишь строительным сором мировой истории. Стоя перед своим Богом, народ этот знал, что именно над ним царит тайна избранничества, что на самом деле краеугольным камнем был он сам. Теперь же неожиданным образом это слово исполнилось в судьбе Иисуса Христа. Достаточно странно: псалом 117, откуда взяты эти слова, уже в раннем иудаизме толковался мессиански; но никому не приходила в голову мысль видеть в нем страдания Мессии. Согласно такой экзегезе, появление Мессии скорее означало исполнение триумфального аспекта, заключенного в стихе: через Него должен стать наконец Израиль не сором, а краеугольным камнем. Теперь, когда в беседе с Воскресшим Библия читалась по-новому, слова об отброшенном камне оказались пророчеством страдания, предсказанием распятого Христа, Который на Кресте Сам стал краеугольным камнем и так сделал краеугольным камнем Израиль. Такое понимание углубляют два текста из пророка Исаии (28. 16 и 8. 14), прочно вошедшие в раннехристианское оглашение. Все эти слова в конце концов говорят об одном и том же: быть христианином означает стать частью строения, воздвигаемого на отброшенном камне. Они говорят о страданиях и славе Церкви, которая всегда подчинена закону отвергаемого камня и именно поэтому исполняет мечту, надежда на которую всегда стоит за любым

человеческим строительством. Ведь строительство человека нацелено на постоянство, защищенность, родину, свободу. Это объявление войны смерти, бесприютности, страху, войны одиночеству. Поэтому стремление строить у человека осуществляется в строительстве храма, в том строении, куда он приглашает Бога. Храм – это выражение тоски человека по Богу как своему со-жителю, по возможности жить около Бога, а значит, в самом совершенном жилье, переживать с Ним единство, навсегда изгоняющее одиночество и страх. Мысль о храме – это связующий мотив разных слов о камнях из Первого послания ап. Петра и родственных текстов Нового Завета. После катастрофы ужасной гибели Иерусалима, когда люди в чудовищном непонимании обетования о Храме сделали его местом жестокой борьбы вплоть до Святой Святых, думая, что Бог в конце концов защитит Свое жилище, – после этой катастрофы христианство точно знало то, что ему было известно уже с момента Распятия и Воскресения: истинный храм Бога возведен из живых камней. Оно знает, что настоящий Божий храм не разрушен и на самом деле неразрушаем. Оно знает, что Бог Сам построил его, и в них, тех, кто доверяют отвергнутому камню, исполняется исконная мечта о жилище Бога: они сами – храм.

а) Ветхозаветные корни

Так, немногие слова, которыми Первое послание ап. Петра говорит о живых камнях, включают историю, идущую очень издалека, они выражают новый поворот, приданный христианской верой этой истории. Чтобы стало понятным присутствие Бога в этом мире, Его жизни среди людей, и тем самым понимание Церкви и христианского бытия, выражающегося в них, мне бы хотелось осветить

по крайней мере два этапа пути, который там предполагается. Нам придется прежде оглянуться назад, на начало строительства Храма в Израиле. Давид после многих битв сумел наконец обезопасить свое царство. Его царская власть неоспорима, он живет во дворце из кедра. Израиль преодолел период нестабильности, странствий, бездомности и теперь прочно расположился в земле обетованной. Но Бог его по-прежнему живет в шатре, как во времена странствования по пустыне, – Он остался, так сказать, бездомным, странствующим Богом. Давид ощущает это противоречие, анахронизм такого состояния, в котором сосуществуют две ступени культуры, в котором Бог остался на кочевом уровне и должен быть теперь возведен на уровень достигнутого. Давид хочет построить Богу достойный дом, и поначалу его поддерживает в этом пророк Натан. Но вскоре через Натана приходит новое указание Бога, оно звучит так: «[...] ты ли построишь Мне дом для Моего обитания...? [...] И Господь возвещает тебе, что Он устроит тебе дом» (2 Цар 7. 5, 11). Эти стихи отмечают начало перелома в религиозной истории человечества, масштабы его становятся понятными лишь столетия спустя. По сути поворот здесь уже совершился, впрочем, он будет стоять страданий Иисусу, Сыну Божию. Не человек строит Богу дом, а Бог – человеку. Строительство для Бога ведет Сам Бог. Из чего состоит этот возведенный Богом дом, ясно сказано в следующих стихах пророчества Натана: он состоит из людей. Он в том, что царство навеки останется в доме Давида. Он в том, что милость Бога будет сильнее любых грехов этого дома. За грехи он понесет наказание, но не будет разрушен: он выстоит во всех поражениях, Бог восстановит его. Здесь предсказана вечность царствования Давида и вечность его дома, который станет собственным

строением Бога. Впервые намечаются черты сына Давида в Том, Кто выстрадал все грехи мира и в Ком всегда проявляется величайшая сила благодати. Не Давид строит, строит Бог. Несмотря на все разрушения греха, в неизменной милости Своей строит Он царствие, где Сам повелевает, в котором Сам живет среди людей. Бог остается бездомным, Ему тесно любое строение из камня, и все же в человеке, именно в нем, находит Он Свое место. Он живет в благодати, которая созидает. Возможно, мало где еще можно так осязаемо почувствовать внутреннее единство двух Заветов, как в смелой сцене пророчества Натана. По сравнению с такой центральной перспективой Храм Соломона вместе со сменявшимися его строениями всего лишь «пришел на время, в промежутке» [zwischenhineingekommen], если воспользоваться словом ап. Павла²⁴⁹. Один стих в пророчестве Натана несомненно также указывает на Храм; при этом можно оставить без рассмотрения вопрос, был ли стих введен в поздней богословской редакции, как полагают видные толкователи Ветхого Завета, или изначально принадлежит тексту²⁵⁰. По смыслу он в любом случае близок смыслу слов пророка, указывает на промежуточное решение, которое было неизбежно, но иным быть не могло и не имело права стать целью пророчества. Бога нельзя просто переселить на новую культурную ступень, как человека, словно Он тоже должен пройти все шаги че-

²⁴⁹ Автор имеет в виду Рим 5. 20: «пришел после» (рус.), «привниде» (церковнослав.). – *Прим. ред.*

²⁵⁰ Ср. к проблематике толкования отрывка из 2 Цар 7. 1–29: *Hans Wilhelm Hertzberg*, *Die Samuelbücher* (= ATD 10), Göttingen 1965³, 231–236. О комплексе богословия Храма как целого: *Yves Congar*, *Le mystère du temple*, Paris 1957 (нем. пер.: *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Salzburg 1960).

ловеческого развития. Бездомность кочевых лет выражала Его точнее, чем вселение в здание высокоразвитой культуры, стремившейся подчинить Его меркам человека.

б) Исполнение в Новом Завете

Только на этом фоне можно понять новозаветную сцену изгнания торговцев из Храма, ставшую, как указывают евангелисты, исходной точкой страданий Иисуса, но в то же время решительно прояснившую истинную глубину Его миссии. Без этого события не появились бы разные высказывания о строительстве и живых камнях²⁵¹. Как правило, рассказ об изгнании со священной территории торговцев скотом и менял воспринимается слишком уж безобидным. У нас возникает впечатление, будто Христос в праведном гневе действовал, как человек, который накинудся на торговцев предметами для поклонения и стал нападать на них за злостное смешение веры и деловых интересов. Но все не так просто. На храмовой территории не должна была иметь хождения римская монета с изображениями языческих божеств и обожествленных императоров; нужны были менялы, чтобы обменивать светскую валюту на храмовую. Это был вполне легальный процесс, такой же, как предоставление животных, необходимых для храмового культа, поскольку их приносили там в жертву. То,

²⁵¹ На тему Иисуса в Храме см.: Congar (как в прим. 250), 133–180, а также обширный материал у Рудольфа Бульмана: *Rudolf Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 85–91, и у Рудольфа Шнакенбурга: *Rudolf Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium I* (= НТхКНТ IV/1), Freiburg 1965, 359–371. Читатель увидит, что в дальнейшем я не буду пытаться вмешиваться в спор о *ipsissima facta et verba* (подлинных фактах и словах. – Прим. ред.) Иисуса, но просто попытаюсь изобразить Иисуса Евангелий – задача определенно стóит того и в значительной мере осталась без внимания после стольких изображений «исторического» Иисуса.

что делает Иисус, – это очень принципиальное действие. Оно продолжает линию великих слов к самарянке: «истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин 4. 23), а не на горе Гаризим или на Сионе. Иисус Своим поступком покушается на образ существующего Храма как такового, это пророческое знаковое действие, через символ предвосхищающее разрушение Храма. От Мессии ожидали реформы культа (ср.: Мал 3. 1–5; 1. 11), и очищение Храма от торговцев – это ее пророчески-символическое исполнение.

Но на что нацелена реформа? Как выглядит новый культ и новый Храм, который должен появиться по пророческому жесту Иисуса? Согласно синоптическим Евангелиям, Иисус выразил ее смысл одним словом, представляющим собой соединение Ис 56. 7 и Иер 7. 11. В Ис 56. 7 есть фраза: «Дом Мой назовется домом молитвы для всех народов». При этом нужно отметить, изгнание из Храма происходило в приделе, называвшемся *hierón*, – в переднем дворе язычников. В культе жертвоприношений, совершавшихся внутри святилища, называвшегося *naós*, могли принимать участие только представители народа-избранника, но вокруг него располагался широкий двор, где было пространство для всех народов, чтобы они могли молиться вместе с Израилем Богу. Это пространство для молитвы давно уже стало скотным рынком и меняльной конторой. Культ закона задушил величие Слова, призывающего всех людей. В ложном позитивизме послушания закону у язычников давно уже забрали открытое для них прежде пространство молитвы. Изгнание торгующих из Храма по сути есть жест открытия Храма для языческих народов. Это пророческое предвосхищение обетованного паломничества всех народов к Богу Израиля. В объяснении, которое Иисус дает Своему поступку, зву-

чат и слова Бога из Иер 7. 11: «Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое? Вот, Я видел это, говорит Господь». У прор. Иеремии эти слова направлены против слепой политики неподчинения вавилонскому владычеству, в бессмысленной переоценке собственных сил дерзающей начать войну, потому что считается, что Бог на небе и земле в любом случае защитит Свой Храм; ведь Он же не может лишиться Своего земного жилища и поклонения. Бог становится фактором безумного политического расчета, Храм – «вертепом разбойников», в котором мнят найти надежное земное убежище. Это привело к первому разрушению Храма и к первому рассеянию Израиля. Иисус повторит это предостережение в час, когда уже четко обозначится сходная политическая авантюра, и станет мучеником, как прор. Иеремия, потому что защищает истинное жилище Бога от его земной узурпации.

Отсюда становятся понятны загадочные слова Иисуса, которыми Он, согласно ап. Иоанну, отвечает на вопрос иудеев, может ли Он доказать знамением Свое право на реформу культа: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей (*lysate*), и Я в три дня воздвигну его» (2. 19). Иисус прикровенным образом пророчествует о конце Храма и тем самым о конце закона, конце прежнего облика Завета. Однако Он не менее загадочным образом сплетает с этим Свою судьбу. Очищение Храма становится пророчеством смерти и обещанием Своего Воскресения. Слова эти, как бы они ни звучали на самом деле, были настолько смелыми и такими неслыханными, что три первых евангелиста не отважились передать их прямо. Они приводят их лишь косвенно, в устах ложных свидетелей на суде над Иисусом и насмешников, стоящих вокруг Креста (Мк 14.

58 и Мф 26. 61; Мк 15. 29 и Мф 27. 40). Отсюда мы узнаем, что Иисуса к мученической смерти приводят главным образом кощунство против культа, нападки на Храм и через это на самую суть религии, богопочитания. Насколько болезненным был этот пункт, показывает смерть первого мученика в истории Церкви – Стефана, убитого из-за нападков на Храм. Отсюда понятно, почему синоптики боялись вложить такие слова непосредственно в уста Иисуса: это сразу разрушило бы давно уже предпринимаемые попытки объединить весь Израиль верой в Иисуса. Силу слова смягчают ради мира. Лишь ап. Иоанн, понимающий невозможность преодоления разрыва, уже ничем не связан и выделяется своей резкостью. Но о чем тут, собственно, говорится? Тут сказано, что место каменного Храма займет живое тело, которое пройдет сквозь смерть. Тут предсказано, что истек час законных жертв и его место занимает Тот, Кто разбужен через смерть к новой жизни. Предсказано, как Он, отвергнутый камень, станет краеугольным камнем нового дома Бога. Тело распятого Иисуса Христа, распахнувшего руки всему миру (ср.: Ин 12. 32), – это средоточие встречи Бога и человека. Воскресший – это непреходящее пребывание человека в Боге, Бога в человеке; Он истина, сменяющая прообразы; Он источник Духа, благодаря Ему становится возможным поклонение в духе и истине. Через Него строит Бог Свой дом. Если оглянуться отсюда на исходный пункт пророчества Натана, становится понятно: Иисус на самом деле не разрушает прежний Завет, но лишь отодвигает в сторону промежуточное [*Zwischenhineingekomme*] и высвобождает самую суть – исполняет истинный смысл обетования. Но становится ясным и еще одно: чтобы живым камнем быть встроенным в новый дом, нужно пройти через страдания. Судьба краеугольного кам-

ня позволяет распознать весь план строительства в целом. Прорыв из узости позитивизма закона и его национальной обособленности можно только выстрадать, заслужить смертью. Новое измерение не достигается без страданий преобразования. В раннехристианской проповеди община, Церковь назывались новым Храмом, строением Бога и домом Бога, Телом Христовым, и при этом можно было опереться на работу мысли, проделанную прежде, например в Кумране, где уже было известно обозначение общины как храма²⁵². Но лишь благодаря смерти Христа это понимание приобрело реальное значение. Из спиритуализирующего выражения оно стало самой настоящей реальностью. Духовный храм стал уже не интеллектуальной фигурой речи, а реальностью, оплаченной плотью и кровью, и жизненная сила этой реальности смогла проникнуть сквозь века.

2. Как возникло христианское церковное зодчество?

Теперь настало время спросить: разве все это не находится в резком противоречии с тем, что мы здесь делаем? Ведь мы же чтим каменное строение, куда снова прежним способом пытаемся вовлечь Бога?²⁵³ Не вернулись ли мы опять со времен имп. Константина к «промежуточному», которое Христос преодолел Своим страданием и Воскре-

²⁵² См.: *Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium I* (как в прим. 251), 365. Затронутые здесь мысли о единстве Заветов и о «необходимости» страданий я попытался углубить и прояснить в докладе об Израиле, о Церкви и мире, прочитанном в 1994 г. в Иерусалиме и опубликованном в небольшой книге: *Evangelium, Katechese und Katechismus*, München 1995, 63–83.

²⁵³ Текст был написан как доклад к тысячелетнему юбилею кафедрального собора в Майнце в 2009 г.

сением? Не отошла ли Церковь, с великолепием ее соборов, от простоты Иисуса и не вернулась ли обратно путем, на который Иисус указал как на путь вперед? Не выдаем ли мы за христианство то, что на самом деле является знаком его потери? Не должны ли мы решительно и смело перешагнуть через окаменевшее прошлое и вместо того чтобы праздновать юбилей каменного здания строить новое сообщество, прославляющее Бога тем, что оно в высшей степени заботится о человеке? Разве не на верный путь указал тот автор, который вполне осознанно назвал книгу для чтения на уроках религии «Дом людей», чтобы отойти от домов Божиих и привести к дому людей, строить который было бы истинным следованием Христу? Если формулировать не столь радикально, нам следует по меньшей мере спросить: а что мы, собственно, празднуем, отмечая тысячетный юбилей кафедрального собора? Как следует нам праздновать, если мы хотим остаться на линии того пути, что ведет от пророчества Натана к пророчеству о храме Иисуса, отвергнутого краеугольного Камня?

Прежде чем пытаться дать на это ответ, полезно поразмыслить: как же на самом деле это выглядело во время становления Церкви? Какие выводы сделала она из слова и дела Иисуса? Как случилось, что ко времени победы имп. Константина уже полностью сложился тип церковного здания? Как его понимали? Как соотносили друг с другом камень и дух? По всем этим вопросам есть ученые исследования, которые демонстрируют весьма многослойную и отчасти весьма спорную картину. Я бы хотел выделить три мотива:

1. Как и Сам Христос, апостолы любили Храм как место для молитвы. Из Деян 3. 1 мы знаем, что апостолы Петр

и Иоанн «шли вместе в храм в час молитвы девятый», впрочем не ради участия в послеобеденном жертвоприношении тамид²⁵⁴, а «потому что это час, в который истекает кровью истинная жертва тамид и Пасхи, и они вместе с общиной благодарили за это Отца „жертвой уст“»²⁵⁵. Здесь одновременно видны преемственность и разрыв: в отличие от сектантских групп Кумрана ученики Иисуса молятся с Израилем в его Храме, они остаются в молитвенном общении Завета с Богом. Но вопреки прежнему, устаревшему закону они идут молиться в придел Соломона, не участвуя в богослужении с жертвоприношениями. Храм для них – дом молитвы. Они находятся в той части Храма, которую можно обозначить как своего рода синагогу, даже как исходную точку синагоги²⁵⁶. Жертвоприношения были связаны с Иерусалимом, но дом молитвы мог стоять в любом месте. Итак, от Храма сохранится то, что важно в нем для будущего – место собрания, место проповеди, место молитвы. С одной стороны, тем самым отмечается его исключительность, а с другой – сохраняется то, что в нем универсально и что можно повторить в любом месте. Храм принципиально становится не чем иным, как синагогой, т.е. пространством, которое сводит воедино людей к Богу Завета, к Богу Иисуса Христа. У него все еще есть особое значение как изначальной ячейки всех собраний, как знака единства истории Бога в веках, но где бы ни происходило собрание, там по сути и есть Храм. Так, без нарушения преданности истории веры, выражением кото-

²⁵⁴ Один из видов иудейских жертв всесожжения; это жертвоприношение совершалось два раза в день. – *Прим. ред.*

²⁵⁵ *Franz Mussner, Die Una Sancta nach Apg 2. 42 // Idem, Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 212–222, здесь 221.*

²⁵⁶ Cp.: *Ibid.* 220.

рой была иерусалимская святыня, ушла всякая исключительность этого строения; его понимали как дом молитвы всех народов, и тем самым одновременно была заложена основа универсальности Церкви.

Внешне эта перемена проявляется отчетливее всего в изменении направления молитвы. Иудей, где бы он ни был, молится в сторону Иерусалима: Храм есть точка отсчета всей религии, так что связь с Богом, молитвенная связь, всегда должна проходить через Храм, пусть хотя бы через направление молитвы. Христиане молятся не в сторону Храма, а на восток. Восходящее солнце, торжествующее над ночью, символизирует воскресшего Христа и в то же время считается знаком Его возвращения. В своем молитвенном положении христианин выражает направленность на Воскресшего как истинную точку связи всей своей жизни с Богом²⁵⁷. Поэтому за века направление на восток стало основным законом христианского церковного строительства; это выражение вездесущности собирательной силы Господа, Который, как солнце на восходе, пронизывает весь мир славой. Из этого ясно, что становящаяся Церковь вовсе не отвергла пространство молитвы, пространство собрания в слове, в прошлом истории веры; она делает Храм более универсальным и тем создает новые возможности формы. Сосредоточенность на приделе Соломона и открытость широте мира отнюдь не означает конец священных пространств, напротив: поскольку жилой дом, о котором мы ведем сейчас речь, должен собрать всех людей, во всем мире вырастают дома собраний, места для молитвы.

²⁵⁷ См.: *Erik Peterson*, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung // *Idem*, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959, 1–14.

2. Когда имп. Константин провозгласил свой эдикт о терпимости к христианам²⁵⁸, церковное здание обрело уже твердо определенный тип. Евсевий сообщает, как восстанавливались разрушенные тиранами строения, «словно оживая после длительной смертельной заразы», и что «от основания поднимались церкви, возносясь на недостижимую высоту в красоте большей, чем у церквей, разрушенных прежде»²⁵⁹.

Прежде всего «ненавидистый демон [...] подобно лютому псу [...] в зверском своем безумии кинулся на камни... из которых были построены храмы, в надежде опустошить через то наши Церкви»²⁶⁰. Итак, при имп. Константине происходит восстановление, а не переход религии духа в религию камней. Но теперь придется спросить: какая идея придала облик этим ранним постройкам? Что оправдывает ее и делает созвучной изначальному наследию? До сего дня об этом спорили и всегда, наверное, будут спорить ввиду разрушений, оставивших нам для косвенных доказательств лишь очень фрагментарные остатки. Наиболее убедительным мне кажется тезис, объясняющий самую раннюю форму христианской базилики богословием мученичества²⁶¹. Основные идеи ее конструкции соответствуют залу аудиенций, в котором преподносил себя в обряде бог-император, стремясь, чтобы его появление истол-

²⁵⁸ Миланский эдикт 313 г. – *Прим. ред.*

²⁵⁹ *Euseb. Hist. eccl. X 2* (рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели: И. В. Криушин. СПб., 2013. С. 420. – Прим. пер.*).

²⁶⁰ *Ibid. X 14.*

²⁶¹ См.: *Bernhard Kötting, Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche // Idem, Ecclesia peregrinans II, Münster 1988, 186–198.* Новое объяснение сущности и становления христианского церковного здания можно найти в очень важной небольшой книге: *Louis Bouyer, Architecture et liturgie, Paris 1991* (нем. пер.: *Liturgie und Architektur [= ThRom 18] Freiburg 1993*).

ковывалось как епифания, явления божества. Для христиан такое самоинсценирование императора было кощунством. Притязанию императора на божественность они противопоставляли Царство Божие в распятом и воскресшем Христе. Лишь Он один на самом деле был тем, на что императоры только претендовали. Так, помещение для собраний у христиан, где Господь в преломленном хлебе и излитом вине по-прежнему дарил Себя Своим людям, стало для них культовым помещением их императора – залом для аудиенций у истинного Царя. За это они умирали; мученичество было словно бы включено в план строения. Если сначала в словах Иисуса в особенности подчеркивалось обещание дома молитвы для всех народов как продолжение придела Соломона и синагоги, то теперь стало важнее, что Бог через страдания Своих людей строит Свой живой дом и именно так принимает камень на Свою службу.

Тем самым проявляется мотив, отличающий христианскую Церковь (Ekklesia) от иудейской синагоги: главная ее осевая точка не свиток Торы, а Живой Господь; Он строит церковь, и она строится ради Него. Христологический момент, делающий Церковь чем-то большим и иным, нежели синагога, проступает, так сказать, в пространственной форме, которая переводит внутреннюю сущность Церкви в то, что видно глазу.

3. В ходе истории становилось все больше мотивов и образов. Нет сомнения, сюда проникало и лишенное ценности, постороннее, даже негативное. Но положительно преобладающими мне представляются две основные мысли. Первая: мотив Воплощения. Апостол Иоанн называет плоть Иисуса скинией Слова (1. 14)²⁶². Плоть Иисуса – это

²⁶² Скорее всего не лишено смысла и то, что слово «скиния» – skēnē – близко по звучанию слову «Шехина» и потому указывало на

храм, это скиния, Шехина. Плоть Иисуса для ап. Иоанна парадоксальным образом является истиной и духом, занимающими место прежних строений. Но вот в христианстве оживилась мысль о том, что именно Воплощение Бога было Его вхождением в материю, началом нового движения, при котором вся материя должна стать сосудом Слова, но и Слово тоже должно быть последовательно высказано в материи, передать ей себя, чтобы преобразить ее. Поэтому возникает радость от зримости веры, радость возводить ее символы в мире материи. С этим связано и другое: идея прославления, попытка сделать всю землю вплоть до камня хвалой и так предвосхитить грядущий мир. Строения, в которых выражается вера, – это, так сказать, осуществленная надежда и убедительное выражение в настоящем того, что может случиться.

3. Следствия для современности

После этих размышлений вернемся к нашему вопросу: как соотносятся каменное строение и строение из живых камней? Христианское ли это дело – чествовать здание собора? И если да, то что мы при этом празднуем? Как нам праздновать, чтобы праздновать действительно по-христиански? Мне хотелось бы дать ответ по четырем пунктам.

1. Дух воздвигает камни, не наоборот. Дух не заменить ни деньгами, ни историей. Там, где строит не дух, камни остаются немые. Где дух не жив, не действует и не царит, со-

Иисуса как на место присутствия Бога; ср.: *Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes* (как в прим. 251), 43; *Schnackenburg*, *Johannesevangelium I* (как в прим. 251), 245; *Wilhelm Michaelis*, «skēnē» // *ThWNT VII*, 369–396, здесь 380; *Paul van Imschoot*, «Schekina» // *Herbert Haag* (Hg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968², 1536.

боры становятся музеями, памятными местами прошлого, их красота наводит грусть, ведь она мертва. От чествования собора словно бы исходит предостережение. Величие нашей истории и наши финансовые возможности не спасут нас. Они могут превратиться в прах, и мы в нем задохнемся. Если не дух строит, деньги строят напрасно. Лишь вера может поддержать жизнь в соборах, и вопрос тысячелетнего собора, обращенный к нам: а есть ли в нас сила веры, чтобы дать ему настоящее и будущее? В конце концов охрана памятников, как бы важна она ни была и какой бы благодарности ни заслуживала, не может сохранить собор – это может только Дух, создавший его.

2. Дух воздвигает камни, а не наоборот; но это означает еще, нравится нам это или нет, принципиальную заменимость и принципиальную равнозначность всех церковных строений. Где люди позволяют Ему собрать себя, где Он дарует им в слове и таинстве Свое присутствие, там исполнено слово о доме молитвы для всех народов, там исполнено данное в «горнице», в месте Тайной вечери обетование²⁶³. Различия в рангах отдельных церквей находятся лишь на заднем плане; но от этого они отнюдь не лишены значе-

²⁶³ Тем самым мне хотелось бы дать понять, что в качестве второй истинно христианской предварительной ступени церковного строения наряду с приделом Соломона следует рассматривать помещение, где произошли Тайная вечеря и события Пятидесятницы. В приделе Соломона разворачивается лишь половина христианского богослужения, литургия слова. Для самого основного и сокровенного в новой общине, для Трапезы Господней, сменившей прежние жертвы и выполняющей их роль, там места быть не может. Лишь слияние *soenaculum* (сионской горницы. – *Прим. ред.*) и придела Соломона в одном пространстве образует «церковь» в собственном смысле. Если это упускается из виду, то возникает чисто «синагогальная» конструкция не только церковного строения, но и христианства вообще, которая не видит в конечном счете самой сути его содержания.

ния. Не считая истории искусства, особый статус церковное здание может получить в основном двумя способами. Во-первых, он имеет начало в истории веры и молитвы, которые отразились в этом здании. Отнюдь не все равно, молимся ли мы в тех же церквях, где веками возносили Богу свои надежды и просьбы наши предки. В церкви св. Людгера в Мюнстере меня всегда глубоко волновало, что это то же пространство, где боролась с сомнениями о своем призвании Эдит Штайн²⁶⁴. При этом наши великие древние храмы сохраняют лишь крошечный отрезок истории веры и молитвы, истории грешников и святых. Они выражают подлинность веры на протяжении истории, выражают верность Богу, проявляющуюся в единстве Церкви. Может ли не вдохновлять знание, что тысячу лет назад епископ Майнцский в своем соборе говорил те же слова освящения и пользовался в основе своей тем же Миссалом, как и его преемник сегодня? Второе возможное отличие церковного здания – это его положение в иерархии живого собрания, которое есть Церковь. Поэтому особый статус полагается кафедральному собору, указывающему на епископа как на центр, вокруг которого собирается церковная община. Собор – это выраженное в камне знание, что Церковь не аморфная масса общин, что она живет сплетением, связью каждой отдельной общины с целым, выводящей ее за собственные пределы благодаря сплоченности епископального устройства. Второй Ватиканский Собор, напомнивший о важности епископального устройства Церкви, именно поэтому особо подчеркнул статус кафедрального собора. На кафедральный собор указывают отдельные храмы: они

²⁶⁴ Немецкая католическая монахиня еврейского происхождения, философ (1891–1942); погибла в концлагере Освенцим. В 1998 г. причислена к лику святых. – *Прим. ред.*

словно бы выстроены вокруг него и именно через эту взаимосвязь и этот порядок создают единство Церкви. По той же причине нам особенно дороги кафедральная церковь общего епископа всего христианства²⁶⁵, Латеранский собор и собор св. Петра в Риме: не то чтобы присутствие Бога там было более явным, чем в скромной деревенской церкви, но церковь эта есть выражение собрания, единства дома Божия во многих Божиих домах на Земле. Если отрицать эту связь, эту явную соотнесенность храмов друг с другом, то пришлось бы отрицать обетование о доме молитвы для всех народов. Оно осуществляется именно в том, что апостольский порядок собрания отражается в связанности мест собрания, которые таким образом становятся единым домом.

3. Это означает принципиальную открытость всех домов Божиих, которые либо принадлежат всей Церкви, либо на самом деле Церковью не являются. Для сохранения своей христианской легитимности христианское церковное здание должно быть «кафолическим» в исконном смысле слова, т. е. обителью верующих где бы то ни было. Несколько лет назад вышел фотоальбом под названием «Ты повсюду дома»²⁶⁶. Эти слова и в самом деле выражают задачу Церкви, начавшей свой путь со слов о доме молитвы для всех народов. Альбер Камю в одном из ранних произведений, описывая путешествие в Прагу, с потрясающей силой выразил ощущение от чужой страны – одиночества:

²⁶⁵ Согласно католической экклезиологии, епископ Рима, как преемник ап. Петра, является земным главой христианской Церкви и верховным пастырем всех христиан. Это положение не согласуется как с православным, так и с протестантским вероучением. – *Прим. ред.*

²⁶⁶ *Bertram Otto, Überall bist du zu Hause: dokumentarischer Bildband aus dem Leben der Weltkirche. Verlag des Borromäus-Vereins, Bonn, 1957. – Прим. ред.*

в городе, где он не понимает языка, он как изгнанник; даже роскошь церквей безмолвна и не утешает²⁶⁷. Для верующего так быть не могло: где есть Церковь, где есть евхаристическое присутствие Господа, там он ощущает родину. Чтобы это было возможным, прежде вера должна быть пережита как собрание, как единство, чтобы люди, вступая в страну веры, оставляли сугубо личное, чтобы как живой процесс почувствовать соборность, передать себя общности. Им необходимо противостоять духу времени и разнообразным формам шовинизма, чтобы везде и для всех был кров, повсюду ждал как бы один и тот же дом. И снова возникают к нам вопросы: а на самом деле могут ли обрести родину в наших храмах трудовые мигранты? Могут ли чужаки найти там людей, которые отнесутся к ним с пониманием? Если присмотреться, то преодоление самого себя, о чем здесь идет речь, вполне соотносимо с богословием Страстей, которое мы обнаружили в начале христианского пути: только тот, кто отправился в путь ради освобождения от себя, по крайней мере сделал несколько шагов, может встретить странника и предложить ему родину. У св. отцов был прекрасный образ: чтобы сложить из камней здание, нужно было, обтесав, подогнать их друг другу, и это неизбежно также для людей, которые должны стать одним домом.

4. Вернемся еще раз к основополагающему вопросу о духе и камне, живом доме и каменном церковном здании. Направление, которое указывают слова Христа и в котором пойдет затем ранняя Церковь, можно с пол-

²⁶⁷ См.: *Albert Camus, L'envers et l'endroit. La mort dans l'âme // Idem, Essais* (= Bibl. de la Pléiade), Paris 1965, 31–39. Cp.: *Gisela Linde, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus* (= MBTh 39), Münster 1975, особенно 10.

ным правом обозначить как «одухотворение». Но если бы речь шла только об этом, то христианство разделяло бы тенденцию, отмеченную нами во времена Христа на всем средиземноморском пространстве, равно как у иудеев, так и в эллинистическом мире. Особенность христианства в том, что христианское одухотворение есть в то же время воплощение²⁶⁸. Его девиз великолепно сформулировал ап. Павел: «Господь есть Дух» (2 Кор 3. 17). Этим оно отличается от любых одухотворений философского или просто мистического рода. Дух, в который оно преобразует прежнее, есть тело Христа. Соответственно аутентичное развитие христианского начала должно выступить против любой плоской пропаганды одухотворенности, стремящейся к духу без тела и разрушающей тем самым дух. Конечно, следует отвергнуть и противоположное недоразумение, когда в ключевом слове «воплощение» видят оправдание любого рода обмирщения как институционального закрепления веры. Во времена расцвета богословия воплощения любили говорить, что земные вещи следует крестить. Хорошо, но тогда нельзя забывать: Крещение – это таинство смерти; крестимся мы в смерть Христа, быть крещеным означает пройти через преображение смерти или же войти в нее, чтобы выйти так навстречу воскресшему Христу. Одухотворение означает в христианстве воплощение, а воплощать означает одухотворять, приводить вещи мира к грядущему Христу, готовить к их будущему образу и тем подготавливать будущее Бога в мире. У сщмч. Ириней Лионского есть

²⁶⁸ В докладе о церковной музыке я попытался несколько подробнее изложить проблематику одухотворенности и воплощения: *Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik // Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 86–111; [см. здесь 574–605].*

прекрасная мысль, что смысл воплощения состоял в том, чтобы Дух – Святой Дух – в Иисусе как бы привык к плоти²⁶⁹. И наоборот, можно было бы сказать, что смысл продолжающегося Воплощения может заключаться только в том, чтобы тело в свою очередь привыкало к Духу, к Богу, делалось подходящим для Духа и тем самым готовилось к будущему.

Но что означает все это для нашего вопроса? Что ж, полагаю, поначалу это возвращает нас к самому элементарному, к основе всех новозаветных высказываний, а именно: Бог и в самом деле сначала строит Свой дом Сам, или, выражаясь более доступным для нас языком: мы одни, сами по себе, не можем сделать это. Такое высказывание направлено как против тех, кто верят, что довольно определенного количества квадратных метров, обнесенных каменной стеной, так и против тех, кто хотят с химической чистотой заново произвести Церковь из реторты своих пасторских стратегий. Бог строит Свой дом, т. е. дом не состоится там, где люди хотят лишь сами планировать, лишь сами хотят достичь и лишь сами хотят производить. Дома не будет там, где имеет значение только успех и где все стратегии измеряются успехом. Его не будет там, где люди не готовы открыть Богу пространство и время своей жизни; его не будет там, где люди строят лишь сами и лишь для себя самих. Но где люди позволяют Богу рассчитывать на них, там у них находится для Него время и место. Тут они могут отвратиться и наметить грядущее уже сегодня – жизнь Бога с нами и наше со-

²⁶⁹ *Iren. Adv. haer. V 12. 4 (SChr 153, 154). См.: Hans-Jochen Jaschke, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis (= MBTh 40), Münster 1976.*

брание благодаря Ему делает нас братьями и сестрами из одного дома. Тут становится сама собой разумеющейся готовность к простоте, так же как и постигается право на красоту, на прекрасное. Да, лишь в таком одухотворении мира навстречу грядущему Христу и начинает проявляться прекрасное в его преобразующей и утешающей силе. И тут обнаруживается нечто удивительное: дом Бога – это истинный дом человека. И тем больше становится он истинным домом человека, чем меньше стремится быть им, чем больше он просто поставлен для него. Нам стоит задуматься лишь на мгновение, как выглядела бы Европа, если бы из нее убрали все церкви. Это была бы пустыня практицизма, сердце которой остановилось. Земля останется необжитой, если люди будут стремиться жить на ней только сами по себе. Ничего больше не будет возводиться там, где люди хотят строить только сами и только для себя. Но если они отодвигают себя в сторону, жертвуют свое место и время, то возникает дом общности, то в настоящем присутствует нечто от утопии, от того, что невозможно на земле. Красота собора не противоречит богословию Креста, это его плод. Красота родилась из готовности строить собственный город не самим по себе и не для себя одних. Конечно, это не исключает злоупотреблений своеволия. Ни одно церковное здание не обречено на вечность, ни одно не является незаменимым, любое может быть у нас отнято, если угаснет сила, которая защищает его.

«Возведен из живых камней» – не будь сначала живых камней, здесь не стояли бы эти камни. Но теперь они говорят с нами. Они требуют от нас строить живой собор, быть живым собором, чтобы каменный оставался в настоящем и провозглашал будущее.

Х. К ВОПРОСУ О ПОЛОЖЕНИИ ПРИ СОВЕРШЕНИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ

1. Замечание к вопросу о положении при совершении богослужения

Вопрос о положении при совершении богослужения сегодня практически не обсуждается. После всех тревог прошлых лет было бы определенно неправильно снова настаивать на внешних изменениях. Тем более важным кажется литургическое воспитание, которое ведет к правильному внутреннему служению и придает ему направление, имеющее такую важность для литургии. В то же время нужно не упускать из виду возможные ошибочные установки, легко возникающие из неверного понимания реформы. Поскольку речь идет о важном деле, то здесь необходимо опубликовать послание, посвященное этому вопросу.

В прекрасной статье в международном католическом журнале «Communio» Эверет А. Дидерих, член ордена иезуитов, изложил суть присутствия Христа во время совершения Евхаристии и дал тонкое объяснение внутренней динамики литургии, ее постепенного продвижения в актуализации Христа (1978, Jg. 7, S. 498–508). Наряду с этим в статье было отмечено, что месса служилась по старому обряду в сторону алтаря, что означает то же, что в сторону освященных евхаристических Даров (S. 501). Это побудило меня сделать следующую поправку:

Служить в сторону освященных евхаристических Даров никогда не было смыслом прежнего положения при совершении богослужения (которое вряд ли можно обозначить и как «обращенное к алтарю»). Это было бы противно всякой богословской логике, потому что Господь присутствует в евхаристических Дарах во время мессы тем же самым образом, как Он присутствует в Дарах в дарохранительнице, освященных на мессе.

Тогда Евхаристия совершалась бы от гостии к гостии, что очевидно лишено смысла. Внутреннее направление Евхаристии может быть всегда только одно, а именно: от Христа в Св. Духе к Отцу; вопрос лишь в том, как это лучше всего выразить в литургическом жесте.

Позитивным содержанием старого положения при богослужении была не ориентация на дарохранительницу. Содержание было двойственным. Мы говорим сегодня, что священник «отворачивается от народа», но ведь это, как не раз подчеркивал Андреас Юнгман, – по первоначальному смыслу одинаковое положение и священника, и народа²⁷⁰ в совместном акте тринитарного поклонения, которое в литургии начиналось после проповеди молитвой «*Conversi ad Dominum*» примерно со времен блж. Августина. Эта внешняя однонаправленность имела общую точку отсчета – лицом к востоку; это означает, что основу ее составляло включение космической символики в общинный праздник, и этот процесс был весьма важен. Истинное пространство и истинное обрамление евхаристического богослужения – это весь космос. Благодаря «ориентации» эта соотнесенность с космосом стала присутствовать в ли-

²⁷⁰ См. рецензию Йозефа Андреаса Юнгмана на работу: *Otto Nußbaum*, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, 2 Bde, Bonn 1965 // ZKTh 88 (1966), 445–450.

тургическом жесте. Как известно, восток – «Oriens» – как знак восходящего солнца был одновременно символом Воскресения (и тем самым говорил не только о Христе, но и указывал на власть Отца и действие Св. Духа), а также изображением надежды на парусию²⁷¹. Общее обращение в эту сторону дает вместе с космической ориентацией еще и толкование с точки зрения богословия Воскресения, а тем самым и тринитарное объяснение Евхаристии и благодаря этому ее «парусийное» толкование, богословие надежды, в которой каждая месса – это приближение ко Второму пришествию Христа. Коротко можно было бы сказать: то, что П. Дидерих называет «обращением к алтарю», на самом деле было космически-парусийным видением евхаристического богослужения.

Следует добавить, что, согласно указаниям Эрика Петерсона²⁷², такое обращение молитвы на восток, делающее космос знаком Христа и пространством молитвы, очень рано стало подчеркиваться в христианских помещениях для молитвы через знак Креста на восточной стене, который поначалу понимали как символ возвращения Христа. Позднее он стал все больше и больше вбирать в себя еще и напоминание о Страстях Господа, а эсхатологический момент почти совсем исчез. Во всяком случае в основе прежнего предписания в рубриках богослужебных книг, требующего, чтобы на алтаре стоял крест, лежит исконное

²⁷¹ Греч.: пришествие Христа. – *Прим. ред.*

²⁷² *Erik Peterson*, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung // *Idem*, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg 1959, 1–14; *Idem*, Das Kreuz und die Gebetsrichtung nach Osten // *Ibid.* 15–35. К развитию образа Креста: *Erich Dinkler*, Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, Tübingen 1967; *Idem*, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe, Opladen 1964; *Peter Stockmeier*, Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus (= TThS 18), Trier 1966.

христианское предание. Алтарный крест следует обозначить как дожившую до наших дней прежнюю ориентацию на восток. В ней поддерживалась старинная традиция молиться Господу, грядущему в знаке Креста, прежде строго привязанная к космической символике востока. Если иметь в виду совершенно определенную точку отсчета для положения при богослужении, принятого до Второго Ватиканского Собора, неверно будет сказать, что служили повернувшись в сторону алтаря или даже в сторону евхаристических Даров, но можно сказать, что служили в сторону Распятия, которое хранит в себе все богословие «Oriens». В этом смысле существует преемственность, восходящая к началу эпохи апостолов.

Хотя нужно признать, что, по крайней мере с XIX в., было не только потеряно ощущение космической ориентации литургии, но и почти перестали понимать смысл Распятия как опорной точки христианской литургии. Тем самым направление богослужения не несло уже в себе послания; появилось даже выражение, что священник служит «к стене», или же представление, что он служит в сторону дарохранильницы. Только на фоне этого непонимания можно объяснить триумфальное продвижение нового направления богослужения, случившееся без влияния извне и тем не менее (или именно поэтому) с единодушием и быстротой, которые были бы немислимы, не потеряй прежнее направление своего значения.

Литургика в лучших своих устремлениях, как в упомянутой работе П. Дидериха, толковала новое направление как постепенное совместное приближение к Господу, исходя из внутренней динамики литургического события и делая попытку соединить с нынешним положением при богослужении сущность древнего христианского насле-

дия. Всеобщее представление в этом направлении не идет. Оно полностью определяется мощно прочувствованным общинным характером евхаристического богослужения, в котором священник и народ стоят лицом друг к другу в диалогическом взаимодействии. И мы по-прежнему ведем речь только об *одном* измерении Евхаристии. Опасность в том, что общинность превращает собрание в замкнутый кружок, который перестает воспринимать взрывную троичную динамику, придающую величие Евхаристии. Предстоит большая работа по евхаристическому воспитанию, чтобы всеми силами противостоять этому представлению, объединяющемуся с идеей автономной и самодостаточной общины. Община ведет диалог не сама с собой, она отправляется в общий путь к грядущему Господу. Я бы хотел сделать три предложения относительно такого воспитания:

1. Сегодня, в кризисе антропоцентризма, в кризисе всего самодельного мира человека, когда мы по необходимости заново открываем значение творения, следует вновь пробудить ощущение, что литургия включает весь космос, что христианская литургия есть космическая литургия, совместное моление и совместное пение всех «небесных, земных и преисподних» (Флп 2. 10), есть присоединение к славословию, исходящему от солнца и созвездий. Поэтому при строительстве храмов опять-таки следует думать о том, что церковное здание не только является частью города, спланированного человеком, но и находится в космосе и приглашает солнце быть знаком хвалы Богу и знаком таинства Христова для собравшейся общины. Заново открытая ориентация на восток представляется мне желательной для возвращения благочестия, вбирающего в себя и тварное измерение.

2. В Предании были сплавлены воедино восток и изображение Креста, т.е. космическая ориентация благочестия и ее ориентация на историю Спасения; в образе Креста в свою очередь поначалу выражалось чисто эсхатологическое толкование воспоминания о страдании, вера в Воскресение и надежда на парусию, т.е. весь размах христианского понятия времени, в котором время созвездий превратилось во время человека и во время Бога – во время, которым Бог не является, но оно у Него для нас есть. Взгляд, направленный на Крест, объединяет в себе и богословие иконы, которая есть богословие Вочеловечения и Преображения; по сравнению с отсутствием изображений в Ветхом Завете (и в исламе) икона отмечает то новое в образе Бога, что появилось благодаря Вочеловечению Сына: Бог встречается с чувствами. Его можно отобразить в Человеке, Который есть Его Сын²⁷³. Во время после Второго Ватиканского Собора изображению был нанесен урон, чему есть немало причин; но успокаивать себя этим нельзя. Разве не важнее всего восстановить значение Креста и тем самым найти соответствие определяющей константе традиции веры? Как раз при нынешнем положении при совершении богослужения можно было бы так устанавливать крест на алтаре, чтобы священник и верующие вместе смотрели на него. При евхаристической молитве они должны смотреть не *друг на друга*, а все вместе на Него – взирать на Пронзенного (Зах 12. 10; Откр 1. 7).

3. На меня вновь и вновь производит впечатление, что наши протестантские братья, преобразуя средневековые

²⁷³ См. об этом: *Christoph von Schönborn*, L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787) (= *Paradosis* 24), Fribourg 1976 (рус. пер.: *Шёнборн К.* Икона Христа / Пер.: Е. М. Верещагин. Милан; М., 1999. – *Прим. ред.*).

формы, с одной стороны, нашли вполне уравновешенное соотношение между обращением предстоятеля и общины друг к другу, и их общим обращением в сторону креста, с другой. Исходя из своей установки, они сделали сильный акцент на общинном характере богослужения, а через это неизбежно и основательно подчеркнули объем тех частей богослужения, в которых предстоятель и община стоят лицом друг к другу, в то время как в католической литургии священник и община и прежде поворачивались друг к другу лишь для краткого приветствия и приглашения к молитве. Но при собственно молитвенном акте все вместе тем не менее поворачиваются к образу Распятого. Думаю, нам следовало бы со всей серьезностью попытаться научиться этому. Во время молитвы нет необходимости и даже неуместно смотреть друг на друга, равно как и при принятии святого Причастия. Как правильно подойти к такой идее, зависит от местных обстоятельств. Возможно, предложение, сделанное во втором разделе, во многих случаях поможет открыть практический путь. На волне экзальтированного и плохо понятого «богослужения лицом к народу» везде без исключения были убраны распятия из центра алтарей – даже в соборе св. Петра в Риме, чтобы ничто не мешало предстоятелю и народу видеть друг друга. Но ведь крест на алтаре – это не помеха взгляду, а скорее общая точка притяжения. Это «иконостас», стоящий на открытом пространстве, который не мешает сближению и даже способствует ему и означает для всех образ, притягивающий и объединяющий наши взгляды. Я бы даже отважился выдвинуть тезис, что крест на алтаре – это не препятствие, а именно предпосылка для богослужения *versus populum*²⁷⁴. Благодаря этому снова стало бы ясным раз-

²⁷⁴ Лат.: лицом к народу. – *Прим. ред.*

личие между литургией слова и анафорой. Если в первой речь идет о провозглашении и тем самым о непосредственной обращенности, то во второй – о совместном поклонении, в котором над нами всеми по-прежнему звучит призыв: *Conversi ad Dominum* – повернемся лицом к Господу; обратимся к Господу!²⁷⁵

2. *Сопроводительное слово к книге: Michael Lang, Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung [Михаэль Ланг. К истории и богословскому обоснованию направленности христианского богослужения], 2003*

Для обычного человека, который ходит в церковь, две вещи кажутся самым реальным следствием литургической реформы, предпринятой Вторым Ватиканским Собором: исчезновение латинского языка и разворот алтарей к народу. Читая тексты самого Собора, с удивлением узнаешь, что ни того ни другого в решениях Собора не найти. Конечно, после Собора народному языку следовало дать место, особенно в литургии слова; но предшествующее общее правило в тексте Собора гласит: «За исключени-

²⁷⁵ Здесь мне хотелось бы еще с благодарностью указать на размышления Франца Йозефа Нюсса (F. J. Nüss), которыми он отреагировал на мои идеи (IKaZ 8 (1979), 573–575). Далее, в этой связи нельзя упустить из виду, при всей критике, о которой приходится говорить, и соответствующие исследования Клауса Гамбера. Укажем на работы: *Klaus Gamber, Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche* (= 1. Beiheft zu den *Studia patristica et liturgica*), Regensburg 1980, 82–89; *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (= *Studia patristica et liturgica* 6), Regensburg 1976; *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik*, Regensburg 1979, 46–52.

ем случаев, предусмотренных партикулярным правом, в латинских обрядах должно сохраняться использование латинского языка» (SC. 36. 1)²⁷⁶. О развороте алтарей к народу в тексте Собора речь не идет; упоминание о нем появляется лишь в послесоборных указаниях, самое важное из которых, под номером 262, находится в «*Institutio Generalis Missalis Romani*» – Общем введении в новый Римский миссал 1969 г. Там говорится: «Главный алтарь должен быть построен отдельно от стены, так чтобы его легко можно было обойти и служить на нем *versus populum* (лицом к народу) [...]». Введение к новому изданию Миссала 2002 г. включает этот текст без изменения, но добавлено еще придаточное предложение, которое звучит так: «Это следует делать, если только есть такая возможность». Это уточнение воспринималось многими сторонами как более строгая формулировка текста 1969 г. в том смысле, что теперь существует якобы всеобщее требование устанавливать алтари лицом к народу «где только возможно». Но Конгрегация богослужения уже 25 сентября 2000 г. отклонила такое толкование и объяснила, что слово «*expedit*» (это следует делать) выражает не обязанность, а рекомендацию. Физическую ориентацию, говорит Конгрегация, следует отличать от духовной. Если священник служит «*versus populum*», то духовная ориентация всегда должна оставаться направленной «*versus Deum per Iesum Christum*» (на Бога через Иисуса Христа). Ритуалы, знамения, символы и слова никогда не могут полностью исчерпать внутренний ход таинства Спасения, и поэтому следует избегать слишком односторонних и категоричных позиций.

²⁷⁶ Рус. пер.: Документы II Ватиканского Собора / Пер.: А. Коваль. М., 1998. – *Прим. ред.*

Это важное пояснение, потому что оно выявляет относительность внешних символических форм и тем самым противостоит разного рода фанатизму, который, к сожалению, нередко проявлялся за последние сорок лет в споре о литургии. Одновременно дается пояснение и внутреннему направлению литургического события, невыразимому полностью во внешних формах, общему как для священника, так и для народа: к Господу – к Отцу через Христа в Святом Духе. Ответ Конгрегации был призван создать новую, менее напряженную атмосферу дискуссии, в которой можно было бы продолжить поиск наилучших способов осуществления события спасения, без взаимного осуждения и при тщательном выслушивании оппонента, но особенно – внутреннего указания самой литургии. Ярлыки «дособорности», «реакционности», «консерватизма» или «прогрессивности» и «чуждости вере», поспешно навешиваемые на отдельные суждения, должны исчезнуть из дискуссии и уступить место новой взаимной открытости в борьбе за наилучшее осуществление завета Христа.

В представляемой здесь небольшой книге ораторианца Уве Михаэля Ланге, живущего в Англии, исследуется вопрос о направлении при служении литургии с исторической, богословской и пастырской точек зрения. На мой взгляд, это очень благоприятный момент для возобновления дебатов, не затихавших окончательно даже после Собора, несмотря на видимость. Йозеф Андреас Юнгман, инсбрукский литургист и один из архитекторов конституции Второго Ватиканского Собора о литургии, с самого начала решительно возражал против полемического лозунга о том, что прежде священник служил литургию «спиной к народу». Вопреки этому утверждению Юнгман выяснил, что речь здесь идет не об отворачивании от народа, а об

одинаковом положении священника и народа. Литургия слова является диалогическим событием, в него включены обращение к собеседнику и ответ, следовательно, для нее должно быть обычным обращение предстоятеля и народа лицом друг к другу. Напротив, евхаристическая молитва – это молитва, когда священник хотя и читает молитву вслух, но все же ориентирован на Господа вместе с народом. Поэтому – как аргументировал Юнгман – здесь расположение священника и народа в одном направлении является уместным положением, соответствующим внутреннему событию. Позже к этому вопросу снова обратились Луи Буйе – также один из ведущих литургистов Второго Ватиканского Собора – и Клаус Гамбер, каждый на свой лад. Несмотря на авторитет таких личностей, голоса их едва ли были услышаны, настолько сильным было противоположное течение, целиком и полностью ставившее во главу угла общинность литургического праздника и поэтому считавшее разворот лицом друг к другу неизбежным.

Лишь в последнее время атмосфера стала не такой напряженной, так что больше уже не возникает подозрение в антисоборной направленности, стоит лишь задать вопрос в духе Юнгмана, Буйе и Гамбера. Более глубокое историческое исследование придало диспуту объективный характер, а среди верующих усилилось понимание проблематики такого решения, при котором практически не играла роли открытость литургии вперед и вверх. В такой ситуации ценную помощь может оказать объективная и совершенно лишенная полемичности книга Уве Михаэля Ланге. Не претендуя на новые великие идеи, она тщательно излагает результаты исследований последних десятилетий и тем самым способствует пониманию, необходимому для вынесения суждения. Весьма похвально, что в ней

изложены малоизвестные в Германии позиции Церкви Англии по этому вопросу, а также соответствующий диспут в Оксфордском движении XIX в.²⁷⁷, в связи с которым у Джона Генри Ньюмана²⁷⁸ вызрело решение о переходе в католичество. На такой основе автором разрабатываются богословские ответы, вытекающие из внутреннего направления исторических исследований. Надеюсь, что книга молодого ученого станет полезна в необходимой каждому поколению битве за правильное понимание и достойное служение святой литургии. Поэтому я желаю этой книге многих и внимательных читателей.

²⁷⁷ Богословско-литургическое движение в Англиканской Церкви, ставившее задачей восстановление живой связи с древней христианской традицией. Ведущую роль в нем играл Оксфордский университет. – *Прим. ред.*

²⁷⁸ Богослов, один из главных представителей Оксфордского движения, впоследствии кардинал Римско-католической Церкви. – *Прим. ред.*

Часть D
Богословие церковной
музыки

I. К БОГОСЛОВСКОМУ ОБОСНОВАНИЮ ЦЕРКОВНОЙ МУЗЫКИ

1. Введение:

*Несколько замечаний к послесоборному диспуту
о церковной музыке*

В широко распространенном издании текста Второго Ватиканского Собора на немецком языке, осуществленном Карлом Ранером¹ и Хербертом Форгримлером², короткий комментарий к главе о музыке в конституции о литургии начинается с поразительного замечания: настоящее искусство, которым является церковная музыка, якобы «по своей в хорошем смысле слова эзотерической сути вряд ли может быть совместимым с сущностью литургии и основным принципом литургической реформы»³. Эта фраза вызывает удивление, потому что текст, который она должна комментировать – конституция о литургии, – видит в музыке «не только дополнение и украшение литургии», но и саму литургию, неотъемлемую составную часть целостного литургического дей-

¹ Выдающийся немецкий католический богослов, профессор, иезуит, эксперт Второго Ватиканского Собора (1904–1984). – *Прим. ред.*

² Немецкий католический богослов, пресвитер, профессор, ученик и последователь К. Ранера (1929–2014). – *Прим. ред.*

³ *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium, Freiburg 1967*², 48.

ства⁴. Впрочем, Ранер и Форгримлер хотят изгнать из богослужения не всякую музыку; несовместимым с его духом им кажется именно искусство, т.е. традиционная музыка Западной Церкви. Поэтому они считают, что рекомендация Собора «хранить и развивать с величайшей заботой» сокровища церковной музыки⁵ не имеет в виду, что «это должно происходить в ходе литургии»⁶. Соответственно в соборной рекомендации певческим хорам особо подчеркивается: они «в первую очередь» должны ограничиваться кафедральными соборами, и из контекста возникает впечатление, будто Собор склоняется к тому, что хоры желательно видеть только в кафедральных соборах, да и то с тем ограничением, чтобы они не мешали деятельному участию народа в богослужении⁷. Согласно Ранеру и Форгримлеру, к литургии в норме относится не «собственно церковная музыка», а «так называемая прикладная музыка»⁸.

Что же, следует признать: даже в самом соборном тексте ощущается некое напряжение, которое в первую очередь отражает напряжение между различными силами, собрав-

⁴ *Josef Andreas Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie «Sacrosanctum Concilium» // Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I (= LThK² Ergänzungsband I), 10–109, здесь с. 95 сл.*

⁵ SC. 112.

⁶ *Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium* (как в прим. 3), 48.

⁷ *Ibidem*; ср.: SC. 114: «Сокровищницу священной музыки надлежит хранить и развивать с величайшей заботой. Следует усердно поддерживать хоры певчих, особенно при кафедральных соборах. Епископам же и прочим пастырям надлежит ревностно заботиться о том, чтобы во всяком священнодействии с пением всё собрание верующих могло принимать свойственное ему деятельное участие по норме [...]» (рус. пер.: Документы II Ватиканского собора / Пер.: А. Коваль. М., 1998) .

⁸ *Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium* (как в прим. 3), 48.

шимися в зале заседаний Собора, однако на более глубоком уровне это отражает напряжения в самой сути этого вопроса. В этом тексте есть очень ясная рекомендация тому, что Ранер и Форгримлер называют «собственно церковной музыкой». Наряду с уже упомянутыми фразами следует указать на настоятельное требование поддерживать духовно-музыкальное образование священников, церковных музыкантов и в особенности детей-певчих; особенно рекомендуется учреждать «высшие учебные заведения церковной музыки»⁹. К тому же рекомендован хорал, но определенно поддерживается и многоголосие¹⁰; почти что с энтузиазмом возносится хвала духовому органу, и формулировка этой хвалы породила замечание Йозефа Андреаса Юнгмана, что этот древнейший инструмент церковного музыкального искусства восхваляется здесь словами, «которые отличаются от обычных сухих выражений законодательного языка»¹¹. При условии сохранения традиции признаются и другие инструменты, используемые в церковной музыке¹². Однако нельзя не заметить, что с таким «Да» прирастающему богатству самого высокого уровня связано стремление к непрерывной открытости литургии для всех и к совместной активности всех в литургическом действе, т. е. и в литургическом пении тоже. И тем самым преобладанию искусства начинают противодействовать замедляющие элементы.

Если сравнить соборный текст с комментарием Ранера и Форгримлера, то между ними обнаруживается соотношение, которое можно назвать характерным для разницы между собственно смыслом соборных текстов и тем, как

⁹ SC. 115.

¹⁰ Ср.: SC. 116.

¹¹ *Jungmann*, Kommentar (как в прим. 4), 99; а также: SC. 120.

¹² Ср.: SC. 120.

они были усвоены в послесоборное время. Дебаты во время Собора дают возможность осознать проблему, прежде не проявлявшуюся с такой остротой, – противоречие между притязаниями искусства и простотой литургии; противостояние профессионалов и пастырей оборачивается преобладанием пастырских задач, и все в целом начинает сдвигаться к однобокости. Сам текст с некоторым трудом еще сохраняет баланс, пытаясь добиться единогласия, но затем его все же начинают читать, исходя из обострившейся восприимчивости к одной стороне вопроса, и так сбалансированность превращается в сподручную рекомендацию: прикладная музыка – для литургии, а «собственно церковная музыка» должна быть использована как-то иначе: в литургии ей уже не место. На первых порах все готовы были не замечать, что тогда «собственно церковная музыка» уже не церковная музыка и «собственно церковной музыки» уже вообще нет. Однако за прошедшие с того времени годы все тяжелее стала ощущаться ужасающая бедность, образовавшаяся в тот момент, когда бесцельно-прекрасному в Церкви указали на дверь, а вместо него подчинили себя исключительно «прикладному». Ни оное, который вызывает тусклая послесоборная литургия, ни просто скука, порождаемая ее склонностью к банальности и художественной непритязательности, не проясняют дела; тем не менее такое развитие дало возможность наконец-то задавать вопросы.

Поэтому попробуем разобраться в проблеме: истинное искусство, говорят Ранер и Форгримлер, «в хорошем смысле эзотерика»; литургия же проста, она должна быть доступна любому, в первую очередь простому человеку. Совместима ли литургия, так сказать, с собственно церковной музыкой, нуждается ли она в ней или исключает

ее? Если искать ответы на эти вопросы в богословской традиции, то их будет не так уж много. Отношения между богословием и церковной музыкой, как представляется, всегда были несколько холодноваты. И все же ответ нужно искать внутри исторической идентичности христианства, т. е. в пространстве традиции, если он должен быть осмысленным, потому что только тогда с проблемой будет покончено, только тогда будет дана оценка сложившейся реальности, а именно литургии, развивавшейся в ходе истории, и церковной музыке, установившейся тогда же.

Конечно, со временем аспекты проблемы изменились. У Ранера/Форгримлера определяющим было противопоставление «эзотерического» и «прикладного» с полной поддержкой последнего. Возможно, не стоит искать глубокую философию в этой установке; она отражает расхожее понимание проблемы с точки зрения духовного пастырства, в ней слышен отзвук спора практиков и прагматиков с профессионалами. Конечно, есть и более глубокие духовно-исторические связи: само собой разумеющийся музыкальный энтузиазм барокко сменяет Просвещение с его склонностью к педагогике, к разуму и разумному; за цецилианством¹³ последовало Литургическое движение, поначалу с его несколько преувеличенным преклонением перед хоралом, что соответствовало тенденции к архаизации значительной части этого движения; а затем снова возникла склонность к практически приложимому, доступному, к участию всех во всем. Возможно, тут сказалась особая ситуация этого времени, когда искусство все больше спасается уходом в профессионализм, в чрезмер-

¹³ Названное по имени св. Цецилии Римской, покровительницы музыки, движение в XIX в. за очищение католической церковной музыки от светских влияний. – *Прим. ред.*

но усложненную виртуозность наряду с запутанной абстрактностью, оставляя лишь душещипательную пошлость в качестве выхода для толпы. Здесь можно глубже ощутить убогость разорванного времени, рационализм которого выстроил дилемму профессионализма и банальности, а функционализм, стремящийся проникнуть везде, в значительной степени выбивает почву из-под ног у исконно живого художественного творчества. Здесь можно, наконец, увидеть представление об активности и равенстве, в котором объединяющая сила совместного слушания, удивления, восторга, душевного движения уже не переживается как реальность с глубиной, какой не дано слову. Как бы то ни было, опыт последних лет определенно показывает: откат в область прикладной музыки не сделал литургию более открытой, она стала лишь беднее. Необходимой простоты нельзя достичь обеднением.

2. Церковная музыка как богословская проблема в трудах Фома Аквинского и повлиявших на него авторов

Слишком просто было бы думать, что тем самым мы уже ответили на вопрос. Как уже сказано, сформулированная Ранером/Форгримлером антитеза эзотерического и прикладного есть лишь обусловленная условиями нашего века модификация проблемы, восходящей к самому началу христианства, которую нам придется рассмотреть по крайней мере на примере одного представительного образа прежних времен, чтобы хоть как-то приблизиться к ее корням. Основательное историческое изложение того, как богословие обращалось с музыкой, некогда предложил Винфрид Курцшенкель, что отнюдь не закрыло тему, а ста-

ло скорее настоящим началом в ее исследовании¹⁴. Здесь хотелось бы привлечь внимание к исторической перспективе борьбы за музыку, проанализировав соответствующие «Вопросы» Фома Аквинского. Это стоит сделать уже потому, что величие этого труда еще и в том, что он стал отражением всех важнейших сил, присутствовавших в традиции. Фома занимается этим вопросом в рамках анализа термина и сути «*religio*», под которым он понимает не «религию» в современном смысле слова, а обширную сферу культа, богопочитания¹⁵. В этой связи один вопрос посвящен проблеме «хвалы Господу через внешний голос», при этом после вступительной статьи о том, имеет ли вообще смысл устная хвала Богу, во второй статье исследуется, «следует ли включать пение в хвалу Богу»¹⁶. Однако Церковь поет уже со времен Иисуса и апостолов, которые пели вместе со всеми в синагоге и принесли пение в Цер-

¹⁴ *Winfried Kurzschinkel*, Die theologische Bestimmung der Musik, Trier 1971. Разумеется, важный материал по этой теме можно найти и у Карла Густава Феллера: *Karl Gustav Fellerer* (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Kassel, I 1972; II 1976; все дальнейшие цитаты относятся к первому тому.

¹⁵ См.: *Hermann-Josef Burbach*, Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin (= Kölner Beiträge zur Musikforschung 34), Regensburg 1966; *Idem*, Thomas von Aquin und die Musik // *Musica Sacra* 94 (1974), 80–82. Анализ томистского трактата о *religio*: *Erich Heck*, Der Begriff *religio* bei Thomas von Aquin (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. 21/22), Paderborn 1971. Полезно и комментированное издание: S.th. II–II. Quaest. 81–100 / *Ignace Mennessier*, St.Thomas d'Aquin, La religion I и II, Paris 1953.

¹⁶ *Thom. Aquin. S. th. II–II q 91 a 1 и 2*, см.: *Mennessier* II (как в прим. 15) 136–148; комментарий: *Ibid.*, 391–393. Подробное, хотя, на мой взгляд, слишком субъективное толкование текста предложено в работе: *Dalmace Sertillanges*, Prière et Musique // *Vie Intellectuelle* 7 (1930), 130–164.

ков¹⁷. Тем самым вопрос был решен и остается таковым по сей день. Тем не менее раздавались и голоса влиятельных противников, впрочем они не собирались совсем запрещать пение, но стремились указать ему весьма строгие границы, потому что их представление о сущности христианства позволяло лишь очень ограниченное толкование церковного пения.

а) Сомнения в церковной музыке
у влиятельных богословов

Фома противостоял в первую очередь трем важным свидетелям традиции, которые критически высказывались о церковной музыке; двое из троих упомянуты в декрете Грациана¹⁸ и поэтому стали чем-то вроде действующего права. Во-первых, Грациан включает в свою книгу блж. Иеронима, с его аскетизмом, оставляющим по себе несколько суровое впечатление.

Блаженный Иероним написал по поводу слов из Послания к Ефесеянам о том, что христиане должны в сердцах своих петь и воспевать Господу (5. 19): «Пусть это послушают молодые люди, пусть послушают те, на кого возложена обязанность петь в церкви: Бога должно воспевать не голосом, но сердцем! Непристойно, наподобие трагических певцов, смазывать особым средством гортань и горло, чтобы в церкви слышались театральные мелодии

¹⁷ См.: *Karl Gustav Fellerer*, Die katholische Kirchenmusik in Geschichte und Gegenwart // *Idem*, Geschichte (как в прим. 14), 1–7, особенно 1: «Великое "Аллилуия" (Пс 112–117) на Тайной вечери (Мф 26. 30; Мк 14. 26) означает начало христианского культового пения». Далее, см. весьма познавательный раздел: *Eric Werner*, Die jüdischen Wurzeln der christlichen Kirchenmusik // *Ibid.*, 22–30, в особенности 26.

¹⁸ Средневековый свод канонов Римско-католической Церкви (XII в.). – *Прим. ред.*

и напевы»¹⁹. Во всяком случае этот резкий выпад запальчивого толкователя Библии дает возможность понять, что в его время существовала развитая в художественном отношении церковная музыка.

Рядом с блж. Иеронимом стоит папа Григорий Великий, который издал в рамках поместного Римского Собора указ о запрете для клириков, начиная с диаконов, выступать в качестве канторов и даже подкрепил этот запрет угрозой анафемы, чтобы они уже не могли отвлекаться от своей истинной задачи – словесного служения и помощи нуждающимся. Кроме того, свт. Григорий видел здесь и моральную опасность: между красотой голоса и переменной жизнью после посвящения, между восхищением слушателей пения и оценкой со стороны Бога легко могло возникнуть опасное противоречие. Согласно его указанию, высшие клирики должны были ограничить свою музыкальную деятельность только пением Евангелия во время мессы; все остальные музыкальные задачи – пение псалмов и прочие чтения – должны выполняться клириками более низкого звания, субдиаконами, а при нужде и священнослужителями малого чина²⁰. Очевидно, что фанатики находили в этом каноне опору для своего враждебного отношения к церковной музыке. Но самый весомый аргумент

¹⁹ *Hieron. Comm. in Ep. ad Eph. III 5 // PL. 26. Col. 528 C–D* (рус. пер.: Блаженный Иероним. Толкование на Послание к Ефесеянам // Памятники музыкально-эстетической мысли. Музыкальная эстетика европейского Средневековья и Возрождения / Пер.: С. С. Аверинцев. М., 1966. С. 113. – *Прим. пер.*). *Decretum Gratiani I dist. 92 c 1*; *Thom. Aquin. S. th. II–II q 91 a 2 opp. 2*. Текст цитируется также в: *Heinrich Hübschen, Musik der «Anbetung im Geiste» // Fellerer, Geschichte* (как в прим. 14), 31–36, здесь 36. Немецкий перевод (профессионального) термина «moduli» словом «мелодии» дан вслед за Хюшеном.

²⁰ *Decretum Gratiani. I d 92 c 2*; *Thom. Aquin. S. th. II–II q 91 a 2 opp. 3* (ср.: *PL. 77. Col. 1335 A–B: Appendix, V Decreta sancti Gregorii Papae I*).

исходил из традиции толкования Нового Завета, особо выделяющаяся форма которой известна нам теперь от блж. Иеронима. В Послании к Колоссянам 3. 16 говорится, что Бога следует славить «духовными песнями», для толкования это было еще одной очевидной поддержкой всеобщей максимы: *Deus mente colitur magis quam ore* – Бога следует чтить больше духом, чем устами²¹.

Наконец, заслуживает внимания еще одно замечание, которое делает лишь мимоходом, как само собой разумеющееся, Фома: «музыкальные инструменты [...] Церковь не приняла в богослужение, дабы не казалось, что она подражает иудеям»²². Инструментальная музыка как одна из форм «*iudaizare*» безо всякой дискуссии изгнана из литургии; инструментальная музыка иудейского храма отвергается как уступка жестокости и плотскости народа того времени. Слова Ветхого Завета об этом уже не могут-де больше претендовать на прямое значение,

²¹ *Thom. Aquin.* S. th. II–II q 91 a 1 opp. 2. Ср. подробное описание этой линии традиции: *Hüschel* (как в прим. 19), 31–36.

²² *Thom. Aquin.* S. th. II–II q 91 a 2 opp. 4. Восьмая книга аристотелевской «Политики», разъяснения к которой побудили Фома, как предполагается, более подробно разобраться в этом вопросе, к сожалению, прокомментирована уже не самим мастером; приписываемый Фоме комментарий возник под пером его ученика, Петра Овернского (см.: *Burbach*, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin* (как в прим. 15), 14), и ограничивается лишь парафразой текста, не углубляясь в содержательную сторону проблемы. В комментарии к Пс 32. 2 Фома пытается адаптировать политически мотивированное представление Аристотеля о музыке к новой ситуации в музыке Средневековья, заданной церковными предписаниями, не учитывая, впрочем, изменения в значении тональностей (дорийской, фригийской и «гиполидийской», как он пишет), так что и этот текст не способствует принципиальному решению проблемы. См.: *Burbach*, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin* (как в прим. 15), 50–58; *Mennessier* II (как в прим. 15), 393; об Аристотеле см. также примеч. 27 и 44 данной работы.

их следует читать аллегорически, переводить в духовный план. Фома не мог знать, что именно неприятие Церковью инструментальной музыки и то, что она ограничивается исключительно вокальной музыкой, как раз и есть выражение ее преемственности от раннего иудаизма, результат ее тесной связи с синагогой в музыкальном отношении и наследием пуританства фарисеев, решительно отвергавших инструментальную музыку²³. Для Церкви, однако, такое решение стало закономерным, поскольку невозможно было непосредственно продолжить традицию Храма, а церковная литургия поначалу практически могла быть лишь продолжением литургии синагоги и не могла развиваться из храмового культа. У Фомы (или, скорее, в воспринятой им традиции) такое фактическое решение приобретает принципиальное значение: инструментальная музыка выводится за рамки закона, что может иметь не буквальный, а лишь транспонированный в духовное смысл; таким образом, проблематика церковной музыки связывается им с проблематикой Закона и Евангелия, противопоставление которых и образует то богословское место, с которого рассматривается этот вопрос. Требование отнести инструментальную музыку к сфере «Закона» приобретает конкретное значение, потому что в святоотеческой платонической традиции толкования противопоставление Закона и Евангелия в значительной степени совпадало с философским противопоставлением чувственного начала духовному; тогда музыка, в особенности инструментальная, попадает в сферу чувственного, а одухотворенность Евангелия толкуется как отход от чувственной реальности звуков в пользу только духовного, только слова.

²³ См.: *Werner* (как в прим. 17), 25.

b) Обоснование и подоплека богословской критики музыки

Тем самым мы продвинулись от вопроса об авторитетах уже к более глубокому вопросу о сущностных основаниях, и нам придется заняться этим вопросом, чтобы иметь возможность опереться на него и отдать должное значению и границам того положительного богословия церковной музыки, которое Аквинат выстраивает в противовес отрицающим ее авторитетам. Если проанализировать критичные по отношению к музыке или даже враждебные ей тексты, которых немало у отцов Церкви, можно выделить два главных сквозных мотива:

а) На первом месте стоит односторонне спиритуалистическое понимание соотношения Ветхого и Нового Заветов, Закона и Евангелия. На самом деле переход от Израиля к Церкви язычников был с точки зрения истории духа решающим образом подготовлен теми духовными течениями, в которых иудейская вера давно уже встретилась с философским благочестием. Философское благочестие, в котором греческое мышление оставило позади политеизм и его культы, исполненное тоски по монотеизму и погруженное во внутреннюю жизнь, сумело проникнуться иудейским духом, которому в диаспоре в свою очередь пришлось научиться задаваться более глубоким вопросом о своей универсальной форме, однако и в Палестине вместе с усилением значения синагоги и ростом антихрамовых критических движений в нем развивалась тенденция к более глубокой одухотворенности собственного содержания²⁴. Такая тенденция к одухотворению

²⁴ См. материал в книге: *Charles K. Barrett* (Bearbeiter), *Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen* (= WUNT 4), Tübingen 1959. Краткий обзор сведений о иудейском регионе есть в работе: *Marcel Si-*

определенно была решающей предпосылкой того «иносказания», с помощью которого ап. Павел выражал свободу от Закона (Гал 4. 24). Читать Ветхий Завет, исходя из Христа, означает для ап. Павла читать его, одухотворяя²⁵. Тем не менее, христианизация Ветхого Завета – это не просто одухотворение, она означает еще и воплощение²⁶. В принципе это было вполне ясно и отцам Церкви; борьба с гнозисом, как и борьба с Арием, – это борьба против «только духовного» понимания христианства, которое снова превратило христианство из конкретной веры в одну из философий религии.

Однако задним числом приходится сказать, что и отцы Церкви не могли просто устраниться от веяний времени и тоже отдали ему дань, выходящую за рамки того, что было обычно и уместно для христианства. Еще раз следует

mon, Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi, Einsiedeln 1964; о проблеме в целом: *Harry Austryn Wolfson*, The Philosophy of the Church Fathers I, Cambridge (Mass.) 1956; *Olof Gigon*, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966, а также богатый фактический материал в книге: *Hüschel* (как в прим. 19), 31–36.

²⁵ По этому кругу вопросов см: *Henri de Lubac*, Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1952; тут есть также анализ понятий аллегория, типология, духовный смысл. Кроме того см.: *Henri de Lubac*, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968. О восприятии и развитии этой проблемы у Фомы Аквинского: *Maximino Arias-Reyero*, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971. О фактической стороне вопроса см. также мою работу: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (= Sammlung Horizonte, N.F. 7), Einsiedeln 1973, 22–29.

²⁶ Internationale Theologenkommission (как в прим. 25), 26, там дальнейшая литература. Ценная книга: *Thierry Maertens*, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Mainz 1965, кажется в этом отношении не вполне удовлетворительной, поскольку односторонне выделяет аспект одухотворенности. Специфическая христианская перспектива прекрасно проведена в работе: *Jean Daniélou*, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963.

подчеркнуть, что существовала и существует диалогическая связь между христианством и платонизмом, вполне правомерная. «Иносказание» Ветхого Завета, на котором основано христианство, находится во внутренней взаимосвязи с «иносказанием», которое опирается на идеи платонизма, проще говоря, движение христианства, которое есть путь одухотворения, на большом отрезке соприкасается с движением, лежащим в основе платонизма. Но христианское «одухотворение» не просто противоположность миру чувств, как мистика платонизма, это приближение к Господу, Который «есть дух» (2 Кор 3. 17; ср.: 1 Кор 15. 45). Поэтому в это одухотворение включено тело: Господь есть «дух» именно как Тот, Чье тело не пребывает в тлении (Пс 15. 9–10. LXX = Деян 2. 26), а проникнуто жизненной силой духа. Христология является основным отличием христианства от платонического учения об одухотворении; но за ней стоит богословие творения, внутреннее единство которого не отвергается, а подтверждается христологией.

С этим связано следующее. Как мы уже видели, христианская литургия и в фактическом, и в историческом отношении неизбежно должна была следовать не за Храмом, а за синагогой. Тем самым она была подчинена более или менее выраженному пуританскому типу. Только так и могло быть поначалу, потому что только так можно было осуществить разрыв, hiatus, с законом, выразившимся в самом концентрированном виде в храмовой службе. В христианском культе речь шла не об умножении Храма, но о разрыве с ним, который вел к другому уровню и не мог быть осуществлен иначе как через истинный разрыв даже в области институциональной формы. К тому же в первые десятилетия христианского движения

Храм со всеми его порядками еще существовал и участие иудеохристиан в его жизни по-прежнему считалось правомерным; уже из одной только этой ситуации в тех условиях – а это были исключительно условия синагоги – о подражании Храму не могло быть и речи.

Тем не менее по сути следует задаться вопросом, какой значимостью должен был обладать столь важный текст, как Ин 2. 13–22, с обещанием создания нового Храма «в три дня» (2. 19, ср.: Мк 14. 58; Мф 26. 61), вынуждая понимать внутреннее притязание христианства из перспективы Храма и с учетом его реальности²⁷. Этот вопрос обладает высокой значимостью для проблемы священнического служения. Означает ли фактическое продолжение исключительно традиции синагоги в изначальной Церкви окончательный и строго принципиальный разрыв с идеей священства, или же истинное наследие Храма должно развиваться далее, пройдя христианскую трансформацию? Это один из примеров, ясно показывающий, насколько неокончательно решена проблема правильного соотношения Заветов. Другая проблема, приобретающая все большее значение, – это вопрос легитимности церковного строения, «сакрального» здания; сюда же относится и вопрос об образах, из-за которого Церковь сотрясало не одно землетрясение в ее истории, исходившее из того же эпицентра.

Однако богословие св. отцов отчетливо перенесло идею Храма на христианство и возвысило до категории, способствующей пониманию христианства²⁸. Но это произошло

²⁷ См. об этом основательное исследование: *Yves Congar, Le mystère du temple*, Paris 1957. Ценные указания на вопрос о священстве, тесно связанный с этим: *André Feuillet, Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Paris 1972.

²⁸ См., напр., отсылки в книге: *Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (= MThS.S 7), München 1954.

в значительной степени лишь «аллегорически», в соответствии со строгой теорией одухотворения; в одном только вопросе об иконах страстная любовь Греческой Церкви к образу привела к прорыву, благодаря которому историческое движение христианства пошло в противоположном направлении – от отсутствия изображений в Ветхом Завете к прославлению Бога в образе²⁹. Это решение в послесоборной Католической Церкви подвергалось сомнению, а отсутствие изображений пропагандировалось как единственная возможность – как следствие той же установки, согласно которой «собственно церковная музыка» должна бы быть изгнана из Церкви; одновременно это показывает, как близки друг другу вопросы прошлого и настоящего, если пробиться с поверхности к корням.

Вот так образуется поразительная похожесть результатов. Представление о том, что Бога следует хвалить только в сердце, не позволяет признать внутренней значимости за восхвалением Бога вслух в музыке в акте самой хвалы, в христианском способе поклоняться Богу. Но раз уж фактом являются устность хвалы Богу и богослужebное пение, им следует определить, так сказать, второстепенное место. Прекрасный пример приводит блж. Августин, для которого музыкальная восприимчивость становится мукой под давлением господствующей теории одухотворения, вынуждающей приписывать чувства Ветхому Завету, ветхому человеку, ветхому миру: он опасается «заслужить наказание, согрешив», когда его «больше трогает пение, чем то, о чем поется», и тогда он говорит, что «предпочел бы

²⁹ *Paul Evdokimov*, *L'art de l'icône*. Théologie de la beauté, Paris: Desclée de Brouwer 1970; *Christoph Schönborn*, *L'icône du Christ*. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787) (= *Paradosis* 24), Fribourg 1976; ценные отсылки в книге: *Stylios Harkianakis*, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, München 1975, 75–88.

вовсе не слышать пения». Воспоминания о глубочайшем душевном потрясении, пережитом им при первой встрече с церковной музыкой в Милане, к счастью, смягчают его ригоризм, и хотя у него нет окончательного решения, он все же больше склоняется скорее к одобрению «обычая петь в Церкви: пусть душа слабая, упиваясь звуками, воспрянет, исполняясь благочестия»³⁰. В этом высказывании Фома вполне верно увидел согласованность с теорией музыки у Боэция и подвел итог обоснованию церковной музыки в следующих словах: «принятие напевов в богослужении ради возбуждения благочестивого чувства у нетвердых в вере было благотворным установлением»³¹.

³⁰ *Aug. Confess.* X 33. 50; *Thom. Aquin.* S. th. II–II q 91 a 1 resp.

³¹ *Thom. Aquin.* Ibid. a 2 in c (цит. по: Памятники музыкально-эстетической мысли. Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения. М., 1966. С. 301. – *Прим. пер.*); ср.: *Boethius*, *De institutione musica*, Prol. // PL. 63. Col. 1168). Фома здесь не без основания ссылается на 8-ю книгу аристотелевской «Политики», впрочем далеко не исчерпывая богатства аристотелевского текста. Стоит лишь вспомнить, что почти всю 8-ю книгу «Политики» Аристотель посвящает музыке, чтобы увидеть, какое место он отводит в своей философии сообществу музыкальному искусству. Среди четырех дисциплин, которые, по Аристотелю, составляют основу образования: письмо (γράμμαται), гимнастика, музыка и рисование (γραφικήν) – (VIII 3, Bekker II 1337b, 24 f.), – музыке он выделяет особое место. В отличие от трех других она не подчинена никакому делу или цели, она учит человека правильному досугу, не требующему никакого оправдания извне, но содержит цель в себе: ταῦτας τὰς μαθήσεις αὐτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν [...] χάριν ἄλλων (VIII 3; 1338a, 12 f.). И вот еще прекрасная фраза: «Искать повсюду лишь одной пользы всего менее приличествует людям высоких душевных качеств и свободнорожденным» (1338b, 2 ff.). В философии музыки аристотелевской «Политики» становится очевидна та сторона греческой культуры, о которой часто забывают и которую подчеркивает Анри-Иренэ Марру: «Греки, какими они нам видятся через призму нашей собственной классической культуры, для нас прежде всего поэты, философы и математики; восторгаясь их искусством, мы имеем

Тем самым церковная музыка сведена к уровню полезности и практически подчинена прикладной мерке.

В дальнейшем окажется, что и Фома, и блж. Августин могут сказать по сути дела несравнимо больше. Уже накоплен опыт и знания, с которыми можно было двигаться дальше. Однако последовательному проведению таких идей мешал схематизм одухотворения, подкрепленный вопросом о сравнении двух Заветов и тем самым оказавшийся связанным со смыслом специфически христианского.

β) Прежде чем мы подхватим эту нить, следует рассмотреть еще и второй круг мотивов, который препятствовал положительной оценке церковной музыки, поскольку понимание основ отрицания поможет понять положительные аспекты. О чем идет речь, становится ясно из принципиально важной статьи Фомы об устной хвале Богу, и прежде всего в предложении: «Таким образом, нам надлежит превозносить Бога вслух не ради Него, а ради

в виду прежде всего архитектуру и скульптуру; мы вовсе не вспоминаем при этом об их музыке: наши ученые и педагоги уделяют ей меньше внимания, чем их керамике! А между тем греки были – и стремились быть – прежде всего музыкантами» (рус. пер.: *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция) / Пер.: М. А. Сокольская. М., 1998. С. 68). Однако пуризм Платона открывает другую линию (*Politeia* III 398a–400a), которая в поздней античности без труда могла соединиться с таким же умонастроением синагоги (ср.: *Ibid.* Прим. 44). Можно только пожалеть, что в этом вопросе Фома не продолжил аристотелевский набросок до христианского понимания, поскольку ему препятствовали авторитеты, так что *Aristoteles christianus* по части теории церковной музыки еще не создан. Если вспомнить, что для христиан церковь по своему устройству во многих отношениях заняла место античного полиса, то аристотелевское соединение полиса и музыки могло бы стать идеальным исходным пунктом для исследования церковной музыки. Краткий обзор развития и форм греческой музыки можно найти в книге: *Der kleine Pauly* III 1485–1496.

нашей собственной пользы»³². Вот здесь проявляется, насколько глубоко проникло через античную философию в христианское мышление античное понимание абсолютной неизменности и неприкасаемости Бога и стало барьером для приемлемого богословия не только церковной музыки, но и молитвы в целом. У Аристотеля это понятие Бога последовательным образом привело к тому, что он отождествляет благочестие с вниманием к себе, вернее с поддержанием того, что боги ценят больше всего, – разума³³. Христианское богословие, находившееся под гнетом постулата неизменности, лишь с большим трудом избавлялось от тени этих представлений. Сейчас принимает поистине пугающие масштабы возврат к теории молитвы, и речь идет исключительно об активации тех сил человека, которые считаются лучшими. Классическое богословие, разумеется, бесконечно далеко от подобного рационализма и знает, что в Христе как Слове Божиим оно свободно для беседы с Богом; но в философских построениях груз античного понимания Бога преодолен недостаточно, и теория литургии остается омраченной тенью рационализма.

³² *Thom. Aquin.* S. th. II–II q 91 a 1 resp (рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 47–122* / Пер.: С. И. Еремеев. К., 2013. – *Прим. пер.*).

³³ *Nikomachische Ethik* X 9 (Bekker 1179a, 24 ff.). См. комментарий: *Franz Dirlmeier*, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Darmstadt 1956, 598 f., который в то же время выявляет сублимирующее преобразование этого «do ut des», так что Аристотель, несмотря на аксиому о селлабллии богов, приходит к впечатляющему представлению о божественной дружбе разумного человека. К проблематике положения о неизменяемости Бога в христианском богословии см.: *Wilhelm Maas*, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (= *Paderborner theologische Studien* 1), Paderborn 1974. Ко всему вопросу см.: *Joseph Ratzinger*, *Zur theologischen Grundlegung von Gebet und Liturgie* // *Idem*, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981², 11–30.

с) Богословские основания церковной музыки

Связь со схематизмом одухотворения и с античным представлением о Боге приходится назвать отягощением для богословской традиции; с другой стороны, ее свобода и широта берут начало из двух источников внутри христианства: живого литургического опыта и богословия псалмов. Богослужбное пение развивалось при переходе от синагоги к Церкви; к псалмам очень рано добавились «песнопения»³⁴. Псалмы, с их совершенно непуританской радостью от музицирования, не могли не повлиять на богословие, несмотря на попытки приглушить их значение с помощью аллегорического метода. То, что песнопения Израиля по-прежнему были молитвами и песнопениями Церкви, означало, что от молитв Израиля сохранилось все его богатство чувств. Так и Фома завершает свои размышления об устности молитвы словами псалма, которые идут гораздо дальше предшествующих рассуждений: «Хвала Ему – непрестанно в устах моих [...] Услышат кроткие и возвеселятся. Величайте Господа со мною» [...]»³⁵. Радость пред Господом предстает здесь как нечто осмысленное и прекрасное, веселие в совместном величании Его и переживание Его достохвальности в совместном торжественном музицировании оправданы сами по себе по-

³⁴ На такие песнопения намекает 1 Кор 14. 25, 26; Кол 3. 16; Еф 5. 19 сл. Целый ряд раннехристианских гимнов сохранился в Новом Завете, напр., Флп 2. 5–11; Еф 2. 14–16; 2 Тим 2. 11–13. См. обзор в книге: *Heinrich Schlier*, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 212 f.; *Solange Corbin*, *Grundlagen und erste Entwicklung der christlichen Kultmusik // Fellerer, Geschichte I* (как в прим. 14), 16–21. Я попытался подробнее изложить эти взаимосвязи в работе: *Theologische Probleme der Kirchenmusik // IKaZ 9* (1980), 148–157.

³⁵ Пс 33. 2–4; *Thom. Aquin.* S.th. II–II q 91 a 1 resp. Ср. также комментарий Фомы к Пс 33. 1–4, который развивает эти мысли несколько подробнее.

мимо всяких теорий. Принимая эти слова псалма, Фома по сути говорит «Да!» проявлению радости, которая, будучи выражена, объединяет тех и именно тех, кто «слушает»; но ее выраженность предстает как присутствие славы, которая есть Бог: вторя ей, сама радость принимает в ней участие. Не так уж сложно христологически углубить этот мотив прославления, в Ветхом Завете заданный с точки зрения богословия творения (Христос как доступная нам слава Божия) и пневматологически (в нас говорит, вздыхает, благодарит Дух)³⁶. Узко-рационалистической теории провозвестия следовало бы противопоставить ту космическую идею, которая выражена в словах Псалма 18: небеса проповедуют славу Божию. Слава Творца не только может быть выражена в слове, но и должна быть проявлена в музыке творения и ее духовного превращения через верующего и смотрящего человека. Следует добавить обстоятельство, имеющее не меньшее значение: как молитва кротких, как молитва распятого Праведника псалмы по-прежнему остаются стенанием – но и тут они вбирают жалобу творения, которая выше всех слов, преображает все слова в звуки, в которых жалоба становится заклинающей просьбой и в то же время знаком надежды, страдательной формой прославления.

Прославление – это главное основание, по которому христианская литургия должна быть космической литургией, тайна Христа должна быть словно бы инструментована голосами творения³⁷.

³⁶ Троичное измерение церковной музыки прекрасно представлено в важной работе: *Ferdinand Haberl*, *Zur Theologie der Kirchenmusik* // *Musica sacra* 91 (1971), 213–219; ср.: *Idem*, *Die humane und sakrale Bedeutung der Musik*, in: Hans Lonnendonker (Hg.), *In caritate et veritate. Festschrift für Johannes Overath*, Saarbrücken 1973, 17–23.

³⁷ См. величественный набросок богословской эстетики: *Hans Urs*

Дальнейшие мотивы, наблюдаемые нами в традиции, представителем которой является Фома, принадлежат к этой принципиальной взаимосвязи и расширяют ее. Так, например, Фома говорит: через восхваление Бога человек возносится к Богу³⁸. Сама хвала есть движение, путь. Это больше чем понимание, знание, дело, это – «восхождение», прикосновение к Тому, Кто живет в песнословиях ангелов. Еще один аспект Фома добавляет, когда он формулирует: такое восхождение вырывает человека из того, что стоит против Бога. Это знает всякий, кто хоть раз испытал преобразующую силу великой литургии, великого искусства, великой музыки. Звучащая хвала ведет нас и других к благоговению, говорит дальше Фома³⁹. Кроме того, пробуждается внутренний человек⁴⁰; именно это блж. Августин испытал в Милане, где услышанное им в храме пение стало для него потрясением, преобразившим его как человека, и он, академик, ценивший христианство как философию, но в Церкви с некоторой неприязнью видевший лишь нечто весьма вульгарное, был приведен на путь к Церкви⁴¹.

von Balthasar, Herrlichkeit, Bd. I–III/2, Einsiedeln 1961–1969; Idem, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln 1961².

³⁸ [...] homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum: *Thom. Aquin. S. th. II–II q 91 a 1 resp.*

³⁹ [...] ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus: *ebd.*

⁴⁰ Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis: *S.th. II–II q 91 a 1 ad 2.*

⁴¹ См. прекрасное описание в «Исповеди»: *Aug. Confess. IX 6. 14*: «Сколько плакал я над твоими гимнами и песнопениями, горячо взволнованный голосами, сладостно (*suave*) звучащими в Твоей Церкви! Звуки эти вливались в уши мои, истина отцеживалась в сердце мое, я был охвачен благоговением; слезы бежали, и хорошо мне было с ними» (рус. пер.: М. Е. Сергеевко. СПб., 2013. С. 129–130. – *Прим. пер.*). О понятии «*suave*» (сладостный) см.: *Werner* (как в прим. 17), 26: от кантора требовался «сладкий», т.е. высокий лирический, голос тенорового тембра. Все

Отсюда становится осмысленным и понятным и другое, педагогическое, «вовлечение других в хвалу Господу»⁴². Если при этом помнить, что педагогика древних означала путь к сущностному, даже процесс вызволения и освобождения, то не придется отметить как незначительную и эту мысль⁴³.

прочие высказывания блж. Августина о церковной музыке далеко отстоят от этого свидетельства непосредственного переживания, затемненные его теорией одухотворения. Кроме «Исповеди» (X 33. 50) следует упомянуть еще и его «Послание к Януарию» (Ер. 55; нужно придерживаться обычая соответствующей Церкви, который следует похвалить, поскольку он служит слабости людей малых; этот принцип опирается, говорит блж. Августин, на пение гимнов и псалмов, поддержанное примером Самого Господа и апостолов. Интересно указание, что донатисты критиковали музыкальное пуританство Африканской католической Церкви, что в свою очередь настраивало некоторых ее членов еще более скептически по отношению к музыке: XVIII, 34 [CSEL 34/2, 208 f.]. Учитывая подчеркнуто национально-африканский колорит донатизма, отсюда позволительно сделать вывод о широком использовании местной музыкальной культуры в донатистской литургии, так что сдержанность блж. Августина в отношении церковной музыки может иметь причину и в католическо-донатистском противостоянии, а не только в его философии одухотворения). Блж. Августин делает различие между пением птиц и человеческим пением: *Aug. En. II in Ps 18. 1* (CChr XXXVIII, 105), потому что птицы не понимают, о чем поют. «Но мы, те, кто научился петь в церкви божественные слова, должны помнить о том, что написано: блажен народ, торжествующий с умом. Поэтому, дорогие мои, должны мы зрячим сердцем понимать и видеть, что мы только что пропели, соединив голоса». О блж. Августине и Миланской литургии см.: *Bonifazio Baroffio, Ambrosianische Liturgie // Fellerer, Geschichte* (как в прим. 14), 191–204, здесь 192. О пути блж. Августина от академического к церковному христианству см.: *Frits van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, 25 ff.; Ratzinger, Volk und Haus Gottes* (как в прим. 28), 1–12.

⁴² *Thom. Aquin. S. th. II–IIq 91 a 1 ad 2: [...]* ad provocandum alios ad laudem Dei.

⁴³ Гисберт Грешаке недавно обратил особое внимание на религиозную глубину идеи педагогики-*paideia*: *Gisbert Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologieggeschichte // Leo Scheffczyk*

d) Положительное значение
богословской музыкальной критики

Тот, кто задумает выявить положительные мотивы этой традиции и ее последствия, не может, однако, оставить без внимания и вопрос о том непреходящем значении, которое несет с собой, вероятно, этот критицизм. Игнорировать отрицание музыки не позволяют уже сама широта этого элемента традиции и существенные его основания, обнаруженные нами, несмотря на все ограничения. Основной мотив, звучащий за отдельными критическими замечаниями, мы нашли в идее одухотворения, в которой выражается переход от Ветхого к Новому Завету и тем самым развитие христианства. Нам пришлось констатировать, что этот мотив неверно понимают тогда, когда он становится в целом отрицанием «чувственного», отрицанием телесности человека и отпадением от полноты творения. Правильно его понимают, когда совершается движение одухотворения в творении, в приятии творения в способ бытия Св. Духа и в преобразовании творения через приятие в Дух, как это совершилось в распятом и воскресшем Христе. В этом смысле включение музыки в литургию должно быть включением ее в Дух, преображением, которое одновременно означает смерть и воскресение. Поэтому Церковь должна быть критична по отношению к народной музыке. Ее нельзя было без преобразований впустить в святыню: культовая музыка языческих религий имеет другой ценностный ста-

(Hg.), Erlösung und Emanzipation (= QD 61), Freiburg 1973, 69–101, здесь 76 f. На самом деле теория музыки, разработанная Аристотелем в «Политике» VIII, полностью подчинена идее *paideia*, которая возвышает музыкальное воспитание над простой необходимостью и пользой и превращает его в научение истинному досугу и, таким образом, в воспитание в духе свободы и красоты: ἔστι παιδεία τις ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδεύετον [...] ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλὴν (VIII 3, Bekker 1338a, 30 ff.).

тус в жизни человека, нежели музыка прославления Бога через творение. Во многих случаях она нацелена на то, чтобы с помощью ритма и самой мелодии достичь экстаза чувств, но именно поэтому не добавляет чувства к духу, а пытается окутать дух чувствами и с их помощью вызвать экстаз. В таком чувственном сдвиге, снова появляющемся в современной ритмической музыке, «Бог», спасение человека локализованы совсем иначе, чем в христианской вере. Система координат существования, космоса как целого заложена иначе, даже противоположным образом. Здесь музыка и в самом деле может стать «искушением», которое ведет человека в ложном направлении. Музыка здесь скорее не очищает, а одурманивает. Когда остатки языческой африканской музыки с такой легкостью переходят в постхристианскую языческую музыку, внешне дело может быть в сходстве определенных элементов формы; однако более глубокая причина заключена в соприкосновении основных духовных установок, понимании действительности, которое вполне может быть «языческим» среди мира технического просвещения и потому весьма примитивным. Музыка, стремящаяся быть средой поклонения, нуждается в очищении; только так может она очищать сама и тем самым «возвышать».

Во все времена церковной истории шла борьба за это истинное одухотворение; и хотя с музыкальной точки зрения такое пуританство богословов часто было непросвещенностью, однако плодом этой борьбы стала великая церковная музыка Запада, да и вся западная музыка в целом: произведения, скажем, Палестрины или Моцарта немыслимы без этого драматического процесса, в котором творение стало инструментом духа, но и сам дух стал тоном и звучанием в материальном творении и так достиг высот, которых он никогда бы не смог достичь как «чистый дух».

Одухотворение чувств есть подлинное одухотворение духа. В начале этого пути никто не мог предвидеть или услыхать заранее, к каким плодам приведет этот путь.

Поэтому а priori невозможно назвать твердые критерии относительно того, что требуется для такого одухотворения с музыкальной точки зрения, и установить, что именно оно исключает, хотя понятно, что негативное описать легче, чем позитивное. Второй Ватиканский Собор последовал правильному совету и назвал лишь самые общие критерии: музыка должна соответствовать духу литургического действия⁴⁴; она должна подходить для священнодействия или должна быть приспособлена к нему;⁴⁵ она должна соответствовать достоинству храма и действительно способствовать возвышению духа верующих⁴⁶.

Здесь более отчетливо проявляется традиция, которую воплощает Фома. В анализируемом тексте нам встретились два четких ограничения: Фома требует строго вокального характера церковной музыки – следуя неоспоримой, казалось бы, традиции. За громами, которые мечет блж. Иероним, стоит ожесточенный спор древней Церкви с притягательной силой античного театра и отстранение от его музыки, причем блж. Иероним порицает не экстатический характер ранней культовой музыки, а тщеславие самих исполнителей и стремление их произвести впечатление. В этом с отцом Церкви придется целиком и полностью согласиться: литургическая музыка должна быть смиренной; ее цель не аплодисменты, а «возвышение». Сути ее полностью соответствует, что устройство хоров для певцов в храме делает исполнителя, как правило, невидимым – в отличие от устройства концертного

⁴⁴ SC. 116.

⁴⁵ SC. 120.

⁴⁶ Ibidem.

зала. Что же сказать по поводу настоятельного предпочтения, которое оказывала пению традиция? Из наших предыдущих рассуждений уже должно быть ясно, что та исключительность, с которой Фома выступает за эту традицию, исторически и по сути основана на заблуждении. Однако мне кажется сомнительным, что столь давно укоренившуюся традицию можно просто отодвинуть в сторону как совершенно безосновательную. Определенно следует сказать: литургия вочеловечившегося Слова необходимым и особым образом словесно ориентирована. Это не означает согласия с тем банальным рационализмом времени после Собора, который считал достойным литургии только то, что рационально доступно любому человеку, и тем самым пришел к отчуждению искусства и к прогрессирующей банализации в слове; против такого непонимания музыки уже сказаны заключительные слова Фомы Аквинского в его *Quaestio* о музыке: тут дан ответ на возражение о том, что при пении «содержание пропетого воспринимается слушающими хуже, чем содержание рассказанного». На это Фома возражает: «Поскольку даже если некоторые из них не схватывают содержания пропетого, однако и они понимают, зачем оно пропетое, а именно ради прославления Бога, и одного этого бывает достаточно для того, чтобы пробудить в них благоговение»⁴⁷. Остается принципиальная связь со словом; возможно, следует добавить, что отчуждение от духа для инструмента легче, чем для голоса; что звук тем легче ускользает от духа или может вернуться против него, чем дальше он удаляется от человека. И напротив, это означает, что для инструментов процесс очищения, приятия в дух должен быть продуман особенно тщательно. Но с другой стороны, снова придется сказать, что и тут эта необходимость очищения, из которой развивались

⁴⁷ *Thom. Aquin. S. th. II-II q 91 a 2 opp. 5 und ad 5.*

инструменты западной музыки, подарила драгоценнейшие дары, от которых человечество отпадает в той мере, в какой оно оставляет позади себя перенапряжение чувств, создаваемое духом веры. Спор веры со светской музыкой был плодотворен⁴⁸.

3. Заключение: Основания кризиса нашего времени

В конце этих рассуждений я хотел бы перечислить несколько главных положений; они должны связать с проблемами современности, стоявшими в начале, те выводы, которые вытекают из разговора об истории.

⁴⁸ Сходное место встречается опять же у Аристотеля, который отличает дорийский лад как «этическую музыку» от «оргастического и энтузиастического» фригийского лада и выводит последний из мелодий, пригодных для воспитания (Politik, VIII 7, Bekker 1341 f.), причем характерно, что для объяснения он приводит миф об Афине, отбросившей флейту: такую музыку он считает противоречащей той одухотворенной гуманности, символом которой является Афина (VIII 6, Bekker 1341b, 2 ff.). Здесь очевидным образом проявляется влияние старинных кульковых и культовых противоречий. Для педагогических целей Аристотель считает подходящей лидийский лад, в котором объединены чувство прекрасного и воспитательное содержание (VIII 7, Bekker 1342b, 31 f.). Его великодушной и открытой установке вполне соответствует, что для расслабления (катарсиса) он допускает и фригийский лад. Такая широта позиции у Аристотеля намеренно противопоставлена Платону, исключавшему из своего идеального государства миксолидийский, высокий лидийский («syntonolydisti»), ионийский и лидийский лады и признававшему только дорийскую и фригийскую музыку; из инструментов в городе должны остаться только лира и кифара, а в сельской местности – только что-то типа свирели. И здесь за философской дедукцией стоит религиозно-мифологическое обоснование: «Мы не совершаем, – сказал я, – ничего необычного, когда Аполлона и его инструменты ставим выше Марсия и его инструментов» (Staat, III 399c, zum Ganzen III 398d–400a (рус. пер.: Платон. Государство / Пер.: А. Н. Егунов // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 166. – *Прим. пер.*)).

1. Литургия существует для всех. Она должна быть «кафолической», т.е. доступной всем верующим, без различия места, происхождения, образования. Поэтому она должна быть «простой». Но простое не значит убогое. Есть простота банальности и есть простота, выражающая зрелость. В Церкви речь может идти только об этой второй, истинной простоте. Высочайшее напряжение духа, высочайшее очищение, высочайшая зрелость создают эту истинную простоту. Требование простоты при правильном взгляде оказывается идентичным требованию чистоты и зрелости, так что оно определено может встретиться на многих уровнях, но никак не на пути к душевной непритязательности.

2. Кафоличность не означает единообразия. Второй Ватиканский Собор не без основания выделил в Конституции о литургии кафедральный собор. Кафедральный собор может и должен передавать торжественность и красоту богослужения на более высоком уровне, чем это в состоянии сделать обычная приходская церковь, и в зависимости от повода и обстоятельств искусство будет привлекаться на различных уровнях. Не обязательно каждому быть всем сразу, и лишь все вместе составляют целое. Станным образом плюрализм эпохи после Собора по крайней мере в одном оказался единообразным: он не желает больше допускать определенной высоты выразительности. В противоположность этому следует вернуть право на разнообразие возможностей в единстве католической литургии.

3. Одним из руководящих положений реформы литургии, проводимой Собором, с полным основанием считается «*participatio actuosa*», деятельное участие в литургии всего «народа Божия». Но после Собора это понятие оказалось фатальным образом суженным. Складывалось впечатление, что деятельное участие имеет место только там, где есть кон-

кретная внешняя деятельность – речи, пение, проповеди, мощь при проведении литургии. Возможно, ст. 28 и 30 Конституции о литургии, определяющие деятельное участие, способствовали такому сужению понятия, поскольку они в значительной степени ориентированы на внешние действия. И тем не менее молчание тоже названо там как форма *participatio actuosa*. Нельзя не спросить, исходя из этого: почему же деятельностью считается только речь, а не слушание, восприятие с помощью чувств и ума, духовное соработничество? Разве прислушиваться, воспринимать, переживать услышанное – это не активное действие? Кроме того, разве мы не сталкиваемся тут с умалением человека, который сводится к тому, что можно охватить изустно, хотя мы знаем сегодня, что разум осознает лишь то, что выступает на поверхности, лишь вершина айсберга, а не весь человек в целом. Скажем еще конкретнее: ведь существует немало людей, которые больше умеют петь «сердцем», чем «устами», но пение тех, кому дано петь и устами, воистину заставляет петь их сердца, так что они словно бы сами поют через них, и благодарное слушание вместе с пением певцов составляет единую хвалу Господу. Нужно ли непременно заставлять их петь там, где они не могут, и тем самым принуждать молчать их сердца? Это никак не противоречит общему пению всех верующих людей, имеющему в Церкви неоспоримую функцию, но это полностью против того исключения пения, оправдать которое нельзя ни через Предание, ни по сути дела.

4. Церковь, занимающаяся только «прикладной музыкой», опускается до непригодного и сама становится непригодной. На нее возложено нечто гораздо более высокое. Она должна быть – как было сказано о ветхозаветном Храме – местом «славы» и поэтому местом, где стенание человечества возносится к слуху Божию.

Она не имеет права успокоиться на том, что пригодно для общины; она должна заставить звучать голос космоса и, прославляя Творца, побудить космос проявить его славу, сделать его славным, а тем самым – прекрасным, пригодным для жизни, достойным любви. Наряду со святыми, которых взрастила Церковь, искусство, созданное Церковью, – это единственная истинная «апология», которую она должна предъявить для своей истории. За Господа ручается созданное благодаря ей великолепие, а не те ловкие отговорки, что находят богословы, чтобы оправдать весь ужас, которым, к сожалению, так богата эта история. Если Церковь должна преобразовать мир, улучшить, сделать более «гуманным», как же может она при этом отказаться от красоты, тесно связанной с любовью и вместе с ней дающей истинное утешение – это наибольшее приближение к миру Воскресения? Церковь не должна утратить высочайшего уровня притязаний; она должна быть родиной прекрасного, должна вести спор об «одухотворении», без которого Земля становится «первым кругом Ада». Поэтому вопрос о «подходящем» всегда должен быть вопросом о «достойном» и побуждением искать это «достойное».

5. В конституции о литургии есть указание, что «в некоторых странах, особенно миссионерских... музыке следует оказывать должное признание», поскольку эти традиции играют «важную роль в их религиозной и социальной жизни»⁴⁹.

Это соответствует идее кафоличности, которая хочет видеть «всё доброе, посеянное в сердцах и умах людей, в обрядах и культурах различных народов» не только не погибшим, но исцеленным, возвышенным и завершенным⁵⁰. Подобные высказывания по праву были встречены с одобрением в богословии и душепопечительстве, хотя мало кто вспоминал

⁴⁹ SC. 119.

⁵⁰ Ср.: CVatII. AG. 9.

о том, что от усилий по «очищению» это не освобождает. Однако странно задевает нас, что за оправданной радостью по поводу открытости другим культурам нередко, кажется, забывают, что страны Европы тоже могли бы предъявить собственную музыкальную традицию, игравшую «важную роль в их религиозной и социальной жизни», что существует и музыка, выросшая из сердца Церкви и самой ее веры. Понятно, что нельзя декретом постановить считать эту великую церковную музыку Европы музыкой Церкви вообще, и понятно, что ради ее величия нельзя пытаться объявить историю завершенной. Это настолько же невозможно, насколько невозможно объявить великие образцы латинского богословия просто учением Церкви или окончательной, завершенной формой богословия вообще. Но в то же время очевидно, что такое богатство, выросшее из этой веры, которое в то же время является богатством всего человечества, не должно быть потеряно для Церкви⁵¹. Или почтение и «подобающее место» в литургии полагается (SC. 119) лишь нехристианской традиции? К счастью, сам Собор противится такой абсурдной логике, требуя сохранять и пополнять с «величайшей заботой» эту «сокровищницу» (SC. 114). Но истинно хранить и развивать то, чем эта музыка является, можно только, если она по-прежнему будет звучащей молитвой, жестом прославления – если она будет звучать там, где родилась: в богослужении святой Церкви.

⁵¹ Ср. прекрасную формулировку Хаберля: *Haberl*, Zur Theologie der Kirchenmusik (как в прим. 36), 218: «Церковная музыка должна быть искусством традиционным и прогрессивным». Ко всему в целом см. ценную работу: *Josef Friedrich Doppelbauer*, Kompositorische Fragen und Aufgaben // Johannes Overath (Hg.), *Magna gloria Domini*, Altötting 1972, 148–156, в которой я вижу разработку с музыкальной точки зрения того, к чему стремился, исходя из богословских источников.

II. ОБРАЗ МИРА И ЧЕЛОВЕКА В ЛИТУРГИИ И ЕГО ВЫРАЖЕНИЕ В ЦЕРКОВНОЙ МУЗЫКЕ

Литургия и музыка с самого начала были тесно связаны между собой. Когда человек восхваляет Бога, просто слова недостаточно. Обращение к Богу выходит за границы человеческой речи. В соответствии со своей сущностью оно всегда призывало на помощь музыку, пение и голоса творения в звуках инструментов. Ведь не один только человек восхваляет Бога. Богослужение – присоединение голоса человека к тому, о чем говорят все вещи.

Связь между литургией и музыкой была по сути своей очень тесной, однако отношения их между собой никогда не были простыми, особенно в переходные моменты истории и культуры. Поэтому не удивительно, что сегодня вопрос о правильной форме музыки в литургии снова оказался спорным. Казалось бы, в дискуссиях на Втором Ватиканском Соборе речь шла о противостоянии, с одной стороны, пастырской практики и с другой – церковных музыкантов, которые не желали, чтобы их подчинили простой пастырской целесообразности, но пытались выдвинуть в качестве особого критерия для пастырства и литургии внутреннее достоинство музыки⁵². Казалось бы, спор развивался на прикладном уровне. Однако с тех пор разрыв лишь усугубился. Вторая волна литургической реформы доводит вопросы до самых их основ. Речь здесь идет о сущности бого-

⁵² См.: *Joseph Ratzinger, Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 86–111* [см. здесь с. 574–605].

служебного действия как такового, о его антропологических и богословских основаниях. Спор о церковной музыке становится симптоматичным для более глубокого вопроса о сути богослужения.

1. Превзойти Собор? Новая концепция литургии

Новая фаза устремлений к литургической реформе видит свою опору уже не в текстах Второго Ватиканского Собора, а в его «духе». В качестве симптоматического текста я использую здесь примечательную и четко продуманную статью о пении и музыке в Церкви в издании «Nuovo Dizionario di Liturgia». Здесь ни в коей мере не отрицается высокий художественный уровень григорианского хора или классической полифонии. И речь идет даже не о том, чтобы предпочесть активность общины высокому искусству. И основной вопрос составляет не отказ от исторической косности, которая лишь копирует прошлое и поэтому остается без настоящего и будущего. В гораздо большей степени речь идет о новом, принципиальном понимании литургии, которое должно превзойти Собор, потому что его конституция о литургии имеет якобы две души⁵³.

Попытаем вкратце ознакомиться с основами этой концепции. Исходный пункт литургии, как нам говорят, там, где двое или трое собраны во имя Христа⁵⁴. Эта отсылка

⁵³ См.: *Felice Rainoldi / Eugenio Costa jr.*, Canto e musica // Domenico Sartore / Achille M. Triacca, Nuovo Dizionario di Liturgia, Roma 1984, 198–219; 211a: «[...] i documenti del Vaticano II rivelano l'esistenza di due anime [...]»; 212a: «Questa serie di spunti, dedotti dallo spirito più che dalla lettera del Vaticano II».

⁵⁴ Ср.: *Felice Rainoldi / Eugenio Costa jr.*, Canto e musica // Domenico Sartore / Achille M. Triacca, Nuovo Dizionario di Liturgia, Roma 1984, 199a.

к словам Господа в Мф 18. 20 на первый взгляд безобидна и традиционна. Но она приобретает революционное звучание благодаря изолированности этого библейского текста и его контрасту со всей литургической традицией. Ведь эти двое или трое выступают теперь как противопоставление любому институту с его распределением ролей и любой «кодифицированной программе». Таким образом, определение это означает: не Церковь предшествует группе, а группа Церкви. Не Церковь как целостная величина обеспечивает литургию для отдельной группы или общины, а сама группа становится всякий раз местом, где создается литургия. Поэтому литургия возникает не из предписанного общего образца (который в качестве «кодифицированной программы» предстает теперь как негативный образ несвободы); литургия возникает на местах из творческой силы собравшихся. Таинство рукоположения священников на этом социологическом языке называется институциональной ролью, которая добилась монополии и с помощью института (= Церкви) разрушает изначальное единство и сплоченность группы⁵⁵. При таком положении, говорят нам, музыка и латинский язык стали языком посвященных, «языком другой Церкви, а именно языком института и его клира»⁵⁶. Изоляция слов из Мф 18. 20 от всей библейской и церковной традиции общей молитвы Церкви влечет за собой далеко идущие последствия: из обещания Господа, относящегося к молящимся в любом

⁵⁵ Ср.: *Felice Rainoldi / Eugenio Costa jr.*, *Canto e musica* // *Domenico Sartore / Achille M. Triacca*, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 206b.

⁵⁶ *Ibid.* 204a: «La celebrazione si configura come splendido «opus» cui assistere e ai suoi protagonisti si riconoscono poteri misteriosi: così lo stacco culturale comincia a diventare stacco «sacrale» [...]. La musica si avvia a diventare, come il latino, una «lingua» colta: la lingua di un'altra chiesa, che è l'istituzione ed il suo clero».

месте, выводится догматизация отдельной группы. Общность молитвы возведена в эгалитаризм, для которого осуществление духовного служения превращается в образование другой Церкви, и при таком взгляде на вещи любой заданный образец становится оковами, против которых следует восстать ради обновления и свободы литургического действия. Не послушание целому, а креативность текущего мгновения становится определяющей формой. Совершенно очевидно, что здесь вместе с заимствованием социологического языка произошло и заимствование оценок; система ценностей, сформировавшая язык социологии, выстраивает новый взгляд на историю и современность, как отрицательный, так и положительный. Так, традиционные (кстати, тоже принадлежащие Собору) понятия о «сокровищнице священной музыки», об органе как царе инструментов и об универсальности григорианского хора предстает как «мистификации», цель которых – «законсервировать определенную форму власти»⁵⁷. Нам говорят, что некая властная сила ощущает угрозу со стороны процессов преобразования в культуре и реакция ее состоит в том, что она маскирует стремление к самосохранению как любовь к традиции. Григорианский хорал и Палестрина – это будто бы божества, охраняющие мистифицированный старый репертуар⁵⁸, составные части католической контркультуры, которая опирается при этом на вновь мифологизированные и сверхсакра-

⁵⁷ Ibid. 204a: «La celebrazione si configura come splendido «opus» cui assistere e ai suoi protagonisti si riconoscono poteri misteriosi: così lo stacco culturale comincia a diventare stacco «sacrale» [...]. La musica si avvia a diventare, come il latino, una «lingua» colta: la lingua di un'altra chiesa, che è l'istituzione ed il suo clero».

⁵⁸ Ibid. 210b.

лизированные архетипы⁵⁹, ведь в целом в исторической литургии Церкви самым главным всегда была репрезентация бюрократии от культа, а не активность поющего народа⁶⁰. И наконец, содержание *motu proprio* папы Пия X о церковной музыке⁶¹ названо близорукой и богословски несостоятельной идеологией сакральной музыки⁶². Здесь, впрочем, сказывается не социологизм, а полное отделение Нового Завета от истории Церкви в сочетании с теорией упадка, характерной для некоторых просвещенческих приемов: чистота присутствует только при самом исходном Христовом начале; вся остальная история предстает как «музыкальная авантюра с дезориентирующим и неудачным опытом», который следует «завершить», чтобы начать, наконец, делать то, что правильно⁶³. Но как же выглядит это новое и лучшее? Основные концепции уже были затронуты прежде; нам придется теперь обратить внимание на их конкретизацию. Отчетливо сформулированы две основные ценности. Первичная ценность обновленной литургии, учат нас, — это «действие всех участников в его полноте и аутентичности»⁶⁴.

Церковная музыка в соответствии с этим в первую очередь означает, что «народ Божий» представляет свою идентичность в пении. Тем самым вводится еще одно ценностное суждение: музыка оказывается силой, которая скрепляет группу; привычные группе песнопения — это как бы опознавательный знак сообщества⁶⁵. Отсюда вытекают

⁵⁹ Ibid. 210b.

⁶⁰ Ibid. 206a.

⁶¹ «Tra le sollecitudini» (1903 г.). — *Прим. ред.*

⁶² Ibid. 211a.

⁶³ Ibid. 12a, 8.

⁶⁴ Ibid. 211b.

⁶⁵ Ibid. 211b.

затем и основные категории музыкального оформления богослужения: проект, программа, анимация, режиссура. Но «важнее, чем "что", говорят нам, является "как"»⁶⁶. Умение совершать богослужение – это прежде всего «умение делать». Музыка должна быть прежде всего «сделана»⁶⁷. Чтобы не быть несправедливым, должен добавить, что здесь все же демонстрируется полное понимание разности культурной ситуации, остается пространство и для восприятия исторического наследия. И прежде всего подчеркнут пасхальный характер христианской литургии, ее пение представляет не только идентичность народа Божия, но и должно дать отчет об уповании и возвещать об Отце Иисуса Христа⁶⁸.

Так что, несмотря на большой разрыв, остаются элементы преемственности, которые позволяют вести разговор и дают надежду, что снова может быть обретено единство принципиального понимания литургии, которое грозит быть утраченным, когда источник литургии видят в группе, а не в Церкви. И происходит это не только на теоретическом уровне, но и в конкретной богослужебной практике. Я бы не стал говорить обо всем этом так подробно, если бы думал, что такие идеи следует приписать лишь отдельным теоретикам. Нет сомнения, что они не могут опираться на текст Второго Ватиканского Собора, однако в иных литургических бюро и их органах утвердилось мнение, будто бы дух Собора указывает в этом направлении. Сегодня такие идеи в вышеописанном духе распространились даже слишком широко и преобладает представ-

⁶⁶ См. Ibidem. 217b.

⁶⁷ Ibid. 218b: «[...] i membri dell'assemblea credente, e soprattutto gli animatori del rito [...] sapranno acquistare [...] quella capacità fondamentale, che è il "saper celebrare", ossia un saper fare [...]».

⁶⁸ Ibid. 212a.

ление, будто бы истинные категории понимания литургии, разделяемого Собором, есть так называемая креативность, совместное делание всех присутствующих и связь со знакомой между собой и заинтересованной группой. Не только капелланам, но порой и епископам кажется, что они нарушают верность Собору, если молятся полнотой так, как написано в Миссале: следует прибавлять хотя бы одну «креативную» формулу, какой бы банальной она ни была. А гражданское приветствие присутствующих и по возможности еще дружеские пожелания на прощание уже стали обязательной частью священнодействия, и мало кто решается уклониться от них.

2. Философское основание концепта и его сомнительные положения

Но все это, однако, еще не затрагивает самой сердцевины перемены ценностей. Прежде сказанное вытекает из предпочтения группы перед церковью. Почему так? Причина в том, что Церковь подгоняется под общее понятие «институт» и что институт для перенятого здесь типа социологии обладает негативным оценочным качеством. Церковь олицетворяет власть, а власть считается противоположностью свободы. Поскольку вера («следование Иисусу») воспринимается как положительная ценность, она должна стоять на стороне свободы и поэтому быть по своей сути антиинституциональной. Поэтому богослужение не имеет права быть опорой или составной частью какого-либо института, оно должно создать силу противостояния, помогающую свергнуть облеченных властью с трона. Пасхальная надежда, о которой должна свидетельствовать

литургия, при таком исходном пункте может стать весьма земной. Она становится надеждой на преодоление институциональности и превращается в средство борьбы против власти. Тот, кто прочтет хотя бы тексты «*Missa Nicaraguensis*»⁶⁹, получит впечатление об этом смещении надежды и о том новом реализме, который приобретает здесь литургия как инструмент воинствующего провозвестия. Еще он увидит, какое значение на самом деле в новой концепции придается музыке. Потрясающая сила революционных песен излучает такой восторг и такую убежденность, которая не могла бы исходить из простой словесной литургии. Здесь уже нет враждебности к литургической музыке; она получила новую, незаменимую роль, чтобы пробуждать иррациональные силы и общественный подъем, на который и направлено все в целом. И в то же время она формирует сознание, потому что пропетое постепенно проникает в душу гораздо глубже, чем просто сказанное или подуманное. Впрочем, путь групповой литургии совершенно сознательно выходит за границы собрания местной общины: благодаря литургической форме и ее музыке образуется новая солидарность, из нее должен вырасти новый народ, который называет себя народом Божиим, но под Богом имеет в виду себя самого и те исторические силы, что воплощаются в народе.

Обратимся еще раз к анализу тех ценностей, которые стали определяющими в новом понимании литургии. С одной стороны, тут есть негативное качество понятия «институт» и взгляд на Церковь исключительно с социо-

⁶⁹ Имеется в виду «Никарагуанская крестьянская месса» (*Misa Campesina Nicaragüense*, 1975) никарагуанского композитора и революционера Карлоса Мехии Годоя (род. 1943), пронизанная идеями латиноамериканской теологии освобождения. – *Прим. ред.*

логической точки зрения, причем с точки зрения не эмпирической социологии, а из того представления, которым мы обязаны так называемым мастерам подозрения. Очевидно, что они основательно поработали и создали такое направление сознания, которое остается действенным даже там, где никто не знает о его происхождении. Но подозрение не могло бы иметь большой взрывной силы, если бы его не сопровождало обетование, обладающее почти непреодолимой притягательной силой: идея свободы как истинной потребности человеческого достоинства. Поэтому в центре дискуссии должен стоять вопрос о правильном понимании свободы. Тем самым спор о литургии снова возвращается от поверхностных вопросов о форме к самой сути, потому что в литургии и в самом деле речь идет об актуальности Спасения, о доступе к истинной свободе. В этом выявлении сущностного ядра заключена, несомненно, положительная сторона нового диспута.

Одновременно стало очевидным, от чего сегодня на самом деле страдает католическое христианство. Если Церковь предстает всего лишь как институт, как носитель власти и тем самым противник свободы, препятствие спасения, то вера живет в противоречии самой себе. Ведь она, с одной стороны, не может обойтись без Церкви, а с другой – категорически против нее. В этом заключена и воистину трагическая парадоксальность такой тенденции литургической реформы. Литургия без Церкви противоречит себе самой. Где действуют все, чтобы самим стать субъектом, вместе с общим субъектом – Церковью – исчезает и Тот, Кто истинно действует в литургии, потому что забывается, что литургия должна быть *opus Dei*, в котором Бог изначально действует Сам, и именно благодаря Его действию мы становимся спасенными. Группа служит себе

самой, и как раз поэтому она вовсе не служит. Ведь в группе нет основания для богослужения. Поэтому всеобщая активность выливается в скуку. Если отсутствует Тот, Кого ждет весь мир, не происходит ничего. Только так логичен переход к конкретным целям, как они отражены в «*Missa Nicaraguensis*»⁷⁰. Представителей этого мышления следует спросить со всей решительностью: разве Церковь и в самом деле всего лишь институт, культовая бюрократия, аппарат власти? Разве духовная служба всего лишь монополизация сакральных привилегий? Если не удастся преодолеть такое представление даже с помощью чувств и эмоций и снова увидеть Церковь по-другому, от всего сердца, то не литургия обновляется, а мертвые погребают мертвых и называют это реформой. Естественно, потом уже нет никакой церковной музыки, потому что у нее утрачен субъект, утрачена Церковь. И по сути неправильно уже говорить о литургии, потому как она предполагает Церковь. Остаются групповые ритуалы, которые более или менее ловко используют выразительные средства музыки. Если литургии суждено выжить и тем более обновиться, первейшим образом должна быть заново открыта Церковь. Добавлю: если должно быть преодолено отчуждение человека, если он снова должен обнаружить свою идентичность, то ему совершенно неизбежно следует снова отыскать Церковь, составляющую не враждебный человеку институт, а новое «мы», только в котором «я» сможет обрести свое основание и прибежище.

В этой связи было бы целительно заново и внимательно прочесть небольшую книгу, которой Романо Гвардини, великий первопроходец литургического обновления,

⁷⁰ Автор употребляет здесь латинизированное название «Никарагуанской мессы» (см. прим. 69). – *Прим. ред.*

завершил свои литературные труды в последний год Собора⁷¹. Он писал эту книгу, как сам подчеркивал, в заботе о Церкви и из любви к ней, хорошо зная ее человечность и грозящую ей опасность. Но он научился видеть в человечности Церкви парадокс вочеловечивания Бога; он научился видеть в ней присутствие Господа, сделавшего Церковь Своим Телом. Только если есть это, есть и одновременно Иисуса Христа с нами. И только если она существует, то существует и настоящая литургия, не просто воспоминание о пасхальном таинстве, но его истинное присутствие. И в свою очередь, если это так, то литургия есть участие во внутритроичном диалоге между Отцом, Сыном и Св. Духом; только так она является не нашим «деланием», а *opus Dei* – деянием Бога над нами и с нами. Поэтому Гвардини настоятельно подчеркивал, что главное в литургии не что-то делать, а быть. Идея о том, что общая деятельность будто бы есть основная ценность литургии – это самая радиальная противоположность литургической концепции Гвардини, которую себе можно только пред-

⁷¹ См.: *Romano Guardini, Die Kirche des Herrn. Meditationen*, Würzburg 1965. Гвардини здесь выражает свое отношение к начавшейся тогда «открытости», которую он приветствует, но в то же время считает важней ее внутреннюю меру: «[...] Пусть события наших дней не приведут к примитивизации или ослаблению Церкви, пусть всегда четко осознается, что Церковь есть "таинство" и что она "скала"» (18). Он кратко комментирует оба понятия и связывает понятие «скала» с истиной, из сути которого следует, что Церковь, «несмотря на погруженность во временное, должна несокрушимо стоять при различении правды и лжи», поскольку «только истина и требование истины означает настоящее уважение, в то время как податливость и всеприемлемость – это слабость, которая не отваживается потребовать от человека величия являющего себя Бога, по сути презрение к этому человеку [...]». Заново следовало бы прочесть в этой связи и работу: *Henri de Lubac, Meditation sur l'Église*, Paris 1953, нем. пер.: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968.

ставить. На самом деле всеобщая деятельность не только не основная ценность литургии, это вообще не ценность как таковая⁷².

Да будет мне позволено не углубляться дальше в эти вопросы; нам следует сосредоточиться на том, чтобы найти отправную точку и масштаб для правильного соотношения литургии и музыки. Действительно, даже при таком рассмотрении большой значимостью обладает констатация факта, что настоящим субъектом литургии является Церковь, а именно *communio sanctorum*⁷³, повсюду и во все времена. Отсюда следует не только неподвластность литургии произволу группы людей или отдельного человека (в том числе клириков и профессионалов), как подробно показал Гвардини в ранней работе «Литургическое образование», назвав это объективностью и позитивностью литургии⁷⁴. Отсюда вытекают и три онтологических измерения, в которых она живет: космос, история, таинство. Обращенность к истории включает развитие, т.е. принадлежность к тому, что живет, имеет начало, которое продолжает действовать, пребывает в настоящем, но не завершено, однако живет только тогда, когда развивается. Что-то отмирает, что-то забывается и позднее возвращается в новом виде, но развитие всегда означает причастность к началу, открытому в будущее. Тем самым мы уже затронули вторую категорию, которая приобретает особое значение благодаря связи

⁷² О понимании литургии у Гвардини я попытался подробнее сказать в работе: *Von der Liturgie zur Christologie* // Joseph Ratzinger (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 121–144.

⁷³ Лат.: общение/сообщество святых. – *Прим. ред.*

⁷⁴ См.: *Romano Guardini, Liturgische Bildung. Versuche*, Rothenfels 1923; расширенное новое издание: *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.

с космосом. Литургия в таком понимании живет в основном образе причастности. Никто не является ее первым и единственным творцом, для каждого она представляет собой участие в чем-то гораздо большем, которое выше него, но точно так же каждый становится действующим, потому что он принимающий. И наконец, связь с таинством означает, что начало литургического события никогда не заключено в нем самом. Это ответ на инициативу сверху, на призыв и акт любви, который и есть таинство. Проблемы существуют, чтобы они получали объяснение. Но таинство раскрывается не объяснению, а лишь приятию, лишь «Да!», которое мы вполне можем назвать вслед за Библией смирением, даже и сегодня.

Вот мы и приблизились к пункту, имеющему большое значение для художественного подхода. Ведь групповая литургия некосмична, она жива автономностью группы. У нее нет истории. Для нее как раз характерна эмансипация от истории и самостоятельность, даже когда работа идет при этом в передвижных декорациях истории. И она не знает таинства, потому что в ней все объясняется и все должно быть объяснено.

Поэтому для нее столь же чужды развитие и причастность, как и смирение, в котором открывается смысл больший, чем все, что поддается объяснению. Вместо всего этого появляется креативность, в ней пытается утвердить себя автономность эмансипации. Подобная креативность, стремящаяся стать слаженным сотрудничеством автономии и эмансипации, именно поэтому резко противоположна всякой причастности. Ее признаками являются произвол как необходимая форма отречения от любой заданной формы или нормы, неповторимость, ведь в следовании якобы уже заложена зависимость; искусственность,

потому что речь должна идти исключительно о том, что создано человеком. Но так становится очевидно, что человеческая креативность, которая не хочет быть восприятием и участием, по сути своей противна смыслу и неистинна, потому что человек как таковой может быть собой только благодаря восприятию и участию. Это бегство из *conditio humana*⁷⁵ и потому неправда. Это причина, по которой распад культуры начинается там, где при утрате веры в Бога приходится оспаривать и изначально заданную разумность бытия.

Подведем итог всему, что мы до сих пор обнаружили, чтобы сделать затем выводы о применении и основной форме церковной музыки. Стало очевидным, что примат группы исходит из понимания Церкви как института, в основе чего в свою очередь лежит идея свободы, несовместимая с идеей и реальностью институциональности, которая не в состоянии больше воспринимать измерение таинства в реальности Церкви. Свобода понимается из главенствующих идей автономии и эмансипации. Она становится более конкретной в идее креативности, на таком фоне оказывающейся полной противоположностью той объективности и позитивности, что составляют неотъемлемую часть литургии Церкви. Группа всякий раз заново должна изобретать себя, только тогда она свободна. В то же время мы увидели, что литургия, заслуживающая называться таким именем, радикально противоположна этому. Она противостоит внеисторичному произволу, который не знает развития и потому уходит в пустоту; противостоит неповторяемости, которая также является исключительностью и потерей коммуникации при самых

⁷⁵ Лат.: человеческое состояние, человеческие предпосылки, условия. – *Прим. ред.*

разных группировках; она противостоит не техническому, но искусному началу, потому что человек создает для себя контрмир и теряет из виду и из сердца творение Бога. Эти противопоставления вполне очевидны. Частично очевидно и внутреннее объяснение группового мышления, исходящее из понятия свободы как автономии. Но теперь необходимо задать вопрос о положительной части антропологической концепции, на которой покоится литургия с точки зрения церковной веры.

3. *Антропологический образец церковной литургии*

Два основополагающих библейских текста могут быть ключом для ответа на наш вопрос. Апостол Павел формулирует выражение *logiké latreia* (Рим 12. 1), которое очень трудно перевести на наши современные языки, поскольку у нас нет настоящего эквивалента понятия «логос». Можно было бы перевести «богослужение, определяемое духом» и тем самым сделать отсылку к словам Иисуса о поклонении в духе и истине (Ин 4. 23). Но можно было бы перевести «богопочитание, определяемое словом», впрочем тогда пришлось бы принять, что «слово» в библейском понимании (а также у греков) – это больше чем язык, больше чем речь, это творческая действительность. Во всяком случае, оно больше нежели просто мысль или просто дух – это толкующий сам себя, сообщающий сам себя дух. Из этого во все времена выводилась направленность на слово, разумность, доступность пониманию и трезвость христианской литургии и в качестве основного закона задавалась для церковной музыки. Понимать под

этим строгую ориентацию на тексты всей церковной музыки и так преувеличивать понятность текста означало бы узкое и ложное толкование, практически не оставляющее пространства для самой сути музыки. Ведь слово в библейском понимании – это больше чем «текст», и простирается оно дальше банальной понятности того, что сразу же ясно любому и может быть втиснуто в рамки самой поверхностной рациональности. Но верно, что музыка, которая служит поклонению «в духе и истине», не может быть ни ритмическим экстазом, ни внушением или одурманиванием чувств, ни субъективным погружением в ощущения, ни поверхностным развлечением; ее следует считать вестью, выражением разума в самом высоком смысле. Иначе говоря, верно, что музыка должна изнутри в самом широком смысле соответствовать этому «слову», даже слушать ему⁷⁶. Так, мы естественным образом были подведены к другому основополагающему библейскому тексту о культе, где точнее сказано, что именно есть «слово» и как оно относится к нам. Я имею в виду фразу из пролога Евангелия от Иоанна: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его» (Ин 1. 14). «Слово», на которое ссылается христианское богослужение, это в первую очередь не текст, а живая реальность; речь идет о Боге, Который есть отдающий Себя смысл и Который передает Себя, Сам становясь человеком. Это Воплощение стало святой скинией Его обитания, исходной точкой всего культа, который есть взирание на славу Божию и отдача Ему почести. Однако эти мысли из пролога к Евангелию от ап. Иоанна еще не составляют

⁷⁶ Для правильного понимания *logiké latreia* в Посланиях ап. Павла весьма важна работа: *Heinrich Schlier, Der Römerbrief* (= HThKNT VI), Freiburg 1977, 350–358, особенно 356–358.

целого. Их не понять, если не читать их вместе со словами прощания, которые Иисус говорит Своим близким: Я ухожу, и Я приду к вам. Уходя, Я прихожу. Хорошо, что Я ухожу, потому что только так вы сможете принять Дух (Ин 14. 2 сл.; 14. 18 сл.; 16. 5. и т.д.). Воплощение – это всего только первая часть движения. Оно обретает смысл и окончательность только в Кресте и Воскресении: с Креста привлекает Господь к Себе всё и переносит плоть, т. е. весь тварный мир, в вечность Бога.

Этой траектории движения подчинена литургия, и эта траектория движения есть, так сказать, основной текст, на который ориентирована вся литургическая музыка; в ней должна быть заключена вся внутренняя мера музыки. Литургическая музыка – это следствие из замысла и динамики Воплощения Слова. Потому что оно означает, что даже среди нас слово не может быть просто речью. Конечно же основной способ дальнейшего проявления Воплощения – это в первую очередь сами сакральные знаки. Но им не находится места, если они не погружены в такую литургию, которая как целое следует расширению слова в сферу телесного и сферу всех наших чувств.

Отсюда вытекает, в отличие от иудейского и исламского типа культа, право на изображения, даже их неизбежность⁷⁷. И отсюда же вытекает необходимость обратиться к тем глубочайшим основам понимания, дающим ответы, которые раскрываются в музыке. Претворение веры в музыку – это часть процесса Воплощения Слова. Однако это претворение в музыку в то же время очень своеобразно подчинено тому внутреннему повороту в событии Во-

⁷⁷ См. об этом основательную работу: *Christoph Schönborn*, *Die Christusikone*, Schaffhausen 1984 (рус. пер.: *Шёнборн К. Икона Христа / Пер.: Е. М. Верещагин. Милан; М., 1999. – Прим. ред.*).

площения, на который я уже пытался указать раньше: Воплощение Слова становится на Кресте и при Воскресении превращением плоти в слово. Они проникнуты друг другом. Воплощение не отменяется, оно лишь делается окончательным в тот момент, когда движение, так сказать, разворачивается в обратном направлении. Сама плоть «логизируется», но именно это становление плоти словом вызывает новое единство всей действительности, которое было настолько важно Богу, что Он позволил ему осуществиться ценой Распятия Сына. Превращение слова в музыку – это, с одной стороны, восприятие чувствами, воплощение, притяжение к себе дорациональных и сверхрациональных сил, притяжение к себе скрытого звучания творения, снятие покрыва с песни, покоящейся в основе всех вещей. Это превращение в музыку и само есть уже разворот в движении: оно не только воплощение слова, но одновременно одухотворение плоти. Дерево и металл становятся звуком, бессознательное и нерешенное становятся упорядоченным и осмысленным звучанием. Происходит претворение в тело, которое есть одухотворение, и одухотворение, которое есть претворение в тело. Христианское претворение в тело всегда есть в то же время одухотворение, и христианское одухотворение есть претворение в тело вочеловечившегося Логоса.

4. Следствия для литургической музыки

а) Основные положения

Поскольку в музыке происходит слияние этих двух движений, она в высшей степени и незаменимым образом служит тому внутреннему исходу, которым всегда стремилась

быть и стать литургия. Но вот что это означает: уместность литургической музыки измеряется ее внутренним соответствием этой основной антропологической и богословской форме. На первый взгляд такое утверждение кажется бесконечно далеким от конкретной музыкальной действительности. Но оно сразу же становится конкретным, если мы примем во внимание противопоставленные друг другу модели культовой музыки, о которых я уже кратко говорил прежде. Вспомним, к примеру, прежде всего о религии дионисийского типа и ее музыке, которой Платон занимался со своей религиозной и философской точки зрения⁷⁸. Музыка в немалом числе религий разных форм закреплена за состоянием эйфории, экстаза. Снятие барьеров человеческого существования, к которому стремится свойственная человеку жажда бесконечности, должно быть достигнуто через священное безумие с помощью неистового ритма и инструментов. Такая музыка снимает барьер индивидуальности и личности; через это человек освобождается от груза сознания. Музыка становится экстазом, освобождением от «я», слиянием в единое целое со всей Вселенной. Профанацию возврата этого типа музыки мы сегодня видим в большей части рока и поп-музыки, фестивали которой являются антикультом сходного направления – это жажда разрушения, снятие барьеров повседневности и иллюзия спасения в освобождении от «я» в диких экстазах шума и массы. Речь идет о практиках освобождения, форма которых родственна освобождению с помощью наркотиков и по сути своей полностью противоположна христианской вере в спасение. Поэтому закономерно, что в этой области сегодня все больше распростра-

⁷⁸ См.: *Joseph Ratzinger*, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 86–111 [см. здесь с. 574–605]; *Albert Rivaud*, *Platon et la musique*, in: *Revue d'histoire de la philosophie* 3 (1929), 1–30.

ются сатанинские культы и сатанинская музыка, опасность власти которых при намеренном расшатывании личности и ее разрушении пока еще недостаточно принимается всерьез⁷⁹. Разбираемый Платоном спор между дионисийской и аполлонической музыкой – это не наш спор, потому что Аполлон не Христос. Но поднятый Платоном вопрос касается нас весьма значительным образом. Музыка сегодня в той форме, которую мы даже не могли предположить еще поколение назад, стала основным двигателем контррелигии и тем самым ареной, на которой сталкиваются различные мнения. Поскольку рок-музыка ищет спасения на пути освобождения от личности и от ее ответственности, она весьма точно соответствует анархическим идеям свободы, которые не таясь поднимают голову по всему миру. И именно поэтому она в корне противоположна христианскому представлению об искуплении и свободе, является настоящей

⁷⁹ Все эти взаимосвязи, на которые обращают слишком мало внимания, выявлены в работах бывшего диск-жокея и руководителя рок-группы Боба Ларсона: *Bob Larson, Rock and Roll. The Devils Diversie on, Carol Stream (IL) 1967; Idem, Rock and the Church, Carol Stream (IL) 1971; Idem, Hippies, Hindus and Rock and Roll, Carol Stream (IL) 1972*. О более, вероятно, безобидной музыке из сферы поп-музыки и джаза, но по сути своей так же противной литургии см. работу: *Hermann Josef Burbach, Sacro-Pop // IkaZ 3 (1974), 91–94, 94: «Сакро-поп, несмотря на свои авангардистские претензии, представляет собой продукт «дирижёрской масс-культуры», отражающей дешёвый вкус непритязательной потребительской публики»; Idem, Aufgaben und Versuche // Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik II, Kassel 1976, 395–405. Итоговая оценка там же, 404: «Речь идет о музыке, склоняющейся прежде всего в своем «ритме» к прогрессирующей ликвидации индивидуума, и это в мире, который переходит к тотальному управлению в силу объединения все более крупных конгломератов власти. Музыка становится идеологией. Она направляет, ведет, отфильтровывает и комбинирует поток ощущений, который поначалу не имеет никакого направления. Она вводит его в узкое русло стереотипного переживания».*

его противоположностью. Не по эстетическим основаниям, не из консервативной узости, не из-за исторической косности, а по сути музыки такого типа не должно быть в Церкви.

Можно конкретизировать наш вопрос, продолжив анализ антропологического основания различных типов музыки. Существует агитационная музыка, воодушевляющая людей ради разных коллективных целей.

Существует чувственная музыка, втягивающая человека в сферу эротики или как-то иначе направленная в основном на чувственное вожделение. Есть просто развлекательная музыка, которая не претендует ни на какое высказывание, а лишь стремится разрушить гнет тишины. Есть и рационалистская музыка, в которой звуки служат только рациональным конструкциям, однако ею не достигается истинное взаимопроникновение духа и чувств. Сюда явно следует отнести некоторые сухие катехизические песнопения и кое-какие современные песни, сконструированные в комиссиях. Музыка, отвечающая богослужению Вочеловечившегося и Вознесенного на Кресте, живет силами более значительного и широкого синтеза духа, интуиции и эмоционального звучания. Можно сказать, что великая музыка Запада начиная с григорианского хорала, музыки кафедральных соборов и великой полифонии, музыки Возрождения и барокко и вплоть до Брукнера⁸⁰ и позже исходит из этого синтеза и разработала огромное богатство разных возможностей. Такое величие есть только здесь, потому что только оно одно смогло вырасти из антропологической основы, соединявшей духовное и профанное в окончательном человеческом единстве. Эта музыка распадается в той мере, в какой исчезает такая антропология.

⁸⁰ Австрийский композитор, автор симфонической и религиозной музыки, в том числе нескольких месс (1824–1896). – *Прим. ред.*

Величие церковной музыки для меня есть самое непосредственное и доказательное подтверждение христианского образа человека и христианской веры в Искупление, которые предлагает нам история. Те, кто действительно затронуты этой музыкой, знают как-то в глубине души, что вера истинна, хотя нужно сделать еще немало шагов, чтобы проверить это понимание разумом и волей.

Это означает, что литургическая музыка Церкви должна быть подчинена той интеграции человеческого бытия, которая выступает перед нами как вера в Боговоплощение. Такое искупление значительно труднее, чем искупление через одурманивание. Но эта трудность есть усилие самой истины. Она должна, с одной стороны, интегрировать чувства в дух; она должна соответствовать импульсу *Sursum corda*⁸¹. Но она хочет не чистого одухотворения, но интеграции чувственности и духа, чтобы, проникнув друг в друга, они образовали личность. Дух не унижен, если вбирает в себя чувства. Только это и придает ему все богатство творения. И чувства не перестают быть реальными, если проникнуты духом, и лишь так получают они причастность к его безграничности. Любое чувственное желание тесно ограничено, и его нельзя усилить, поскольку акт чувственного восприятия не может превысить известной меры. Тот, кто ожидает от него искупления, будет разочарован, или, как теперь бы сказали, испытает «фрустрацию». Но благодаря интеграции в дух чувства приобретают новую глубину и простираются до бесконечности духовного движения. Только там они обретают сами себя. Но это предполагает, что и дух тоже не остается замкнутым. Музыка веры стремится найти в *Sursum corda* интеграцию человека, но тот находит эту ин-

⁸¹ Лат.: возвысим сердца – возглас перед евхаристической молитвой на мессе. – *Прим. ред.*

тегратию не в самом себе, а лишь в выходе за собственные границы в воплощенное слово. Священная музыка, находящаяся внутри такой подвижной структуры, становится очищением человека, его восхождением. Но мы не должны забывать: эта музыка не сиюминутность, а причастность к истории. Она осуществляется не отдельным человеком, а лишь в совокупности. Именно в ней выражается вступление в историю веры, сотрудничество всех членов Тела Христова. После нее остается радость, некий возвышенный вид экстаза, который не уничтожает личность, а сводит воедино и так освобождает. Она дает нам почувствовать, что такое свобода, которая не разрушает, а собирает и очищает.

б) Заметки к современному состоянию

Однако есть вопрос для музыканта: как же это сделать? По сути великие произведения церковной музыки могут быть лишь дарованы, тут действует преодоление границ собственной личности, с которым человеку не справиться самостоятельно, в то время как иступление чувств можно вызвать с помощью знакомых механизмов опьянения. Делание прекращается, когда начинается истинное величие. Эту грань мы должны видеть и признавать в первую очередь. Тем самым в начале великой музыки с необходимостью всегда стоит благоговение, принятие, смирение, готовое быть причастным уже ниспосланному величию и служить ему. Лишь тот, кто по меньшей мере в своей жизни полностью осуществляет такой образ человека, может создать музыку, ему соответствующую.

Еще два указателя направления пути поставила Церковь. Литургическая музыка должна соответствовать по своему внутреннему характеру великим литургическим текстам: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Это не значит, что

она должна быть лишь музыкой к тексту, я уже говорил об этом. Но во внутреннем направлении этих текстов она находит указание на путь к ее собственному высказыванию. Второй камень-указатель – это отсылка к григорианскому хоралу и к Палестрине. Опять же, такое указание не означает, что вся музыка должна быть подражанием подобной музыке. Тут и в самом деле встречалось узкое понимание проблемы, свойственное движению обновления церковной музыки XIX в. и основанным на нем папским документам. Если понять сказанное правильно, тут просто говорится, что были заданы образцы для ориентации; но нельзя заранее предписать все, что может возникнуть при творческом преобразовании такой ориентации. Остается вопрос: можно ли, говоря по-человечески, надеяться на то, что здесь есть еще открытые творческие возможности? Как это должно происходить? На первый вопрос ответить нетрудно, ведь если этот образ человека неисчерпаем в отличие от любого другого, то и для художественного высказывания открываются все новые и новые возможности, и даже тем больше, чем живее этот образ определяет дух эпохи. Но в этом есть сложность для второго вопроса. В наше время вера как формирующая общество сила в значительной степени отступила на задний план. Как же она может быть творческой? Разве она постепенно не вытеснена в субкультуру? На это следовало бы возразить, что мы можем надеяться на новый расцвет веры в Африке, Азии и Латинской Америке, откуда и сегодня еще могут выйти новые образы культуры. Но и в западном мире нас не должны пугать речи о субкультуре. При том кризисе культуры, который мы переживаем сегодня, новое очищение и объединение культуры можно ожидать только из островков духовной сосредоточенности. Там, где в живых сообществах происходят прорывы к вере, уже намечилось новое образование хри-

стианской культуры; видно, как она влияет на общественный опыт и открывает пути, которых мы прежде видеть не могли. В остальном Йозеф Фридрих Доппельбауэр не без основания указал на то, что настоящая церковная музыка часто и не случайно носит характер позднего творчества при условии, что она прошла прежде процесс созревания⁸². Но важно, что существует и народное благочестие со своей музыкой, а также духовная музыка в широком смысле слова, которая всегда должна находиться в плодотворном обмене с литургической музыкой. С одной стороны, они обогащаются и очищаются ею, с другой – подготавливают новые виды литургической музыки. Из их свободных форм со временем способно образоваться то, что сумеет затем войти в общий круг богослужения Церкви. Вот здесь есть та область, в которой группа может испробовать свою креативность в надежде, что из нее вырастет то, чему когда-то позволено будет присоединиться к целому⁸³.

5. Заключительное замечание: литургия, музыка и космос

Мне бы хотелось, чтобы в конце этих размышлений стояли прекрасные слова Махатмы Ганди, которые я однажды прочитал в календаре. Ганди указывает на три жизненных

⁸² См.: *Josef Friedrich Doppelbauer*, Die geistliche Musik und die Kirche // *IKaZ* 13 (1984), 457–466.

⁸³ Для богословских и музыкальных основ церковной музыки, которые были здесь намечены, важна работа: *Johannes Overath*, Kirchenmusik // *IKaZ* 13 (1984), 355–368; широкая панорама идей есть в статье: *Paul-Werner Scheele*, Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra // *Musica sacra*, Zeitschrift des allgemeinen Cäcilienverbandes für die Länder deutscher Sprache 105 (1985), 187–207.

сферы космоса и на то, что каждая из этих сфер обладает собственным способом бытия. В море живут рыбы, и они молчат. Звери на земле кричат; но птицы, жизненное пространство которых на небе, – поют. Морю свойственно молчание, земле – крик, а небу – пение. Но человек причастен всем трем: он несет в себе глубину моря, груз земли и высоту неба, и поэтому у него есть все три возможности: молчать, кричать и петь. Сегодня – хотелось бы добавить – мы видим, что лишенному трансцендентности человеку остается только крик, потому что он хочет быть только землей и пытается сделать ею даже небо и море. Правильная литургия, литургия сообщества святых, возвращает ему его целостность. Она снова учит его молчать и петь, раскрывая ему глубину моря и обучая летать, обучая бытию ангела. Вознося сердца, заставляет она снова звучать заглохшую песнь. Мы можем даже сказать наоборот: настоящую литургию мы узнаем по тому, что она освобождает нас от отвлеченного делания и снова возвращает нам глубину и высоту, тишину и пение. Настоящую литургию распознаем мы по тому, что она космична, а не соразмерна группе. Она поет с ангелами. Она молчит со ждущей глубиной Вселенной. И так она спасает Землю.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Часть А. Дух литургии

Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000¹⁻⁴. 2001⁵. 2002⁶. Отдельное издание: 2006. 2007².

Часть В. Sakrament – Typus – Mysterium

I. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen / Freising 1966. 1967². 1970³. 1973⁴.

II. Zum Begriff des Sakraments (= Eichstätter Hochschulreden 15), München 1979.

Часть С. Совершение Евхаристии – источник и вершина христианской жизни

I. *Vom Sinn des Sonntags* // FoKTh 1 (3/1985), 161–175. Также в: Pastoralblatt 37 (1985) и: KlBl 65 (1985), 209–214, а также в различных выпусках журнала «Communio»; в переработанном и расширенном варианте под назв.: «Auferstehung als Grundlegung christlicher Liturgie – Von der Bedeutung des Sonntags für Beten und Leben des Christen» // *Joseph Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg 1995, 83–104. Новое изд.: Freiburg 2007, 84–108.

II. *Ist die Eucharistie ein Opfer?* // Conc (D) 3 (1967), 299–304; а также: ThJb (L) 1969, 315–323.

III. *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie* // ThQ 147 (1967), 129–158; также: ThJb (L) 1969, 281–301.

Рецензия на книгу: *Edward Schillebeeckx*, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf: Patmos 1967 // ThQ 147 (1967), 493–496.

IV. *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München: Wewel 1978. 2005². [Полностью вошло в: *Joseph Ratzinger*, Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, herausgegeben von Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür, Augsburg 2001, 25–95].

V. *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier* // IKaZ 6 (1977), 385–396; было включено с добавлением двух дополнений в: *Joseph Ratzinger*, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981¹⁻². 1993³, 31–54.

VI. *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier* // IKa 7 (1978), 488–497; также: Das Fest des Glaubens, 55–67.

VII. *Eucaristia come genesi della missione* // Il Regno 42 (1997), 588–593; позднее в: Ecclesia orans XV (1998/2), 137–161; нем. пер.: *Eucharistie und Mission* // FoKTh 14 (1998), 81–98; а также: *Joseph Ratzinger*, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Festgabe zum 75. Geburtstag, herausgegeben vom Schülerkreis, Augsburg 2002, 79–106.

VIII. *Eucaristia, comunione e solidarietà* // OR vom 19.6.2002, и в др. изд.; нем. пер.: *Eucharistie – Communio – Solidarität. Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament* // *Joseph Ratzinger*, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109–130.

IX. «Auferbaut aus lebendigen Steinen» // Walter Seidel (Hg.), Kirche aus lebendigen Steinen [zum 1000jährigen Weihejubiläum des Mainzer Domes], Mainz 1975, 30–48; под назв. «Auferbaut aus lebendigen Steinen. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung» // Ein neues Lied für den Herrn, 105–123, 2007², 109–129.

X. *Zur Frage der Zelebrationsrichtung*

1. *Kleine Korrektur. Zur Frage der Eucharistie* // IKaZ 8 (1979), 381–382; расширенная версия: *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung* // Das Fest des Glaubens, 121–126.

2. Geleitwort zu: *Uwe Michael Lang, Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung* (= Neue Kriterien 5), Freiburg 2003. 2005³, 7–11.

Часть D.

Богословие церковной музыки

I. *Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik* // Franz Fleckenstein (Hg.), *Gloria Deo – Pax hominibus*. FS zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg, Regensburg 1974, 39–62; также: KIBl 55 (1975), 263–267. 305–307; частично перепечатано в: OR (D), N 4, 7 f.; а также: Das Fest des Glaubens, 86–110.

II. *Liturgy and church music* // Sacred Music 12 (1985), 13–22; нем. пер.: *Liturgie und Kirchenmusik* // IKaZ 15 (1986), 243–256; под назв.: *Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik* // Ein neues Lied für den Herrn, 145–164; 2005², 152–173. Частично перепечатано в: Theologisches, 1985, 6879–6883. Также отдельным изд.: *Liturgie und Kirchenmusik*, Hamburg: Sikorski 1987.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ¹

Ветхий Завет

Быт		14. 31	139
1. 1–2, 4	34	19	79
1. 28	102	19. 1	26
2. 1–3	298	19. 11, 16	290
2. 23	525	19. 16, 20	26
2. 24	417	20. 8–11	298
12. 2	185	24	27
22. 1–19	386 сл.	24. 8	318
28. 17	499	24. 11	458
		25. 8	488
Исх		25. 18–20	118
2. 7	221	25. 22	118
3, 5	187	25. 40	50, 488
7. 16	24	26. 30	488
8. 1	24	27. 8	488
9. 1	24	31. 12–17	298
9. 13	24	39. 43	488
8. 25	24	40. 23, 29	488
8. 27	25	40. 33–34	36
10. 3	24		
10. 24	25	Лев	
10. 26	25, 31	16. 34	103
12	47, 103, 490,	23. 34, 39–43	224
12. 5	106	26	46 сл.
13. 2	48		

¹ Курсивом набраны номера страниц для цитат, приводимых в примечаниях редактора.

Втор		22. 5	360
4. 7	414	26. 8	198
5. 8	118	30. 9	154
5. 15	298	32. 2	583
12. 9	298	39. 1–12	459 сл.
16. 13–15	224	39. 7 сл.	320 сл.
18. 15	51	49. 8 сл.	320
		49. 8–14	209, 507
Нав		49. 12–14	49
5. 14–15	187	50	458
		50. 18 сл.	507
1 Цар		50. 18–21	56, 320
1. 26	196	50. 19	388, 460
4. 4	71	56. 9–11	139
15. 22	48, 320	67. 31 сл.	507
		68	458–465
2 Цар		68. 10	53
6. 2	71	79. 2	71
7. 1–29	541	103. 14–15	225 сл.
7. 5.11	540	112–117	581
19. 15	71	117. 22	538
36. 21	300	118. 108	507
		140. 2	388
1 Пар		Притч	
13. 6	71	8. 31–32	24
2 Пар		Ис	
6. 13	191	1. 11 сл.	320
Езд		6	73, 154, 156
9. 5	192	6. 1–3	155
		8. 14	538
Неем		25. 1–10	458
8. 10	133	28. 16	538
		42. 6	321
Пс		45. 23	193, 194, 480
15. 9–10.	587	49. 8	321
18	594	53. 5	208
18. 6 сл.	74, 109, 115	53. 10 сл.	289
21	458–465	53. 11 сл.	321
21. 28 сл.	461	56. 7	543

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

60	116	7. 13	76
66. 20	511		
Иер		Ос	
6. 20	320	6. 6	48, 320
7. 11	543 сл.	14. 3	507
7 22	50, 320	Ам	
31. 31 сл.	319, 379	5. 21–23	49
31. 33	461	5. 25–27	49
Иез		Зах	
3	73	12. 10	57, 76, 395, 565
9. 4 сл.	180		
20. 12	298	Мал	
36. 27	461	1. 11	543
		3. 1–5	543
Дан			
3. 39–40	388		

Новый Завет

Мф		27. 51	53
5. 23–25	171, 385		
6. 5	196	Мк	
9. 13	48, 320	1. 40	190
10. 39	37	2. 19 сл.	144
12. 7	49	4. 11	265
14. 14–21	456	4. 28	171
14. 33	190	8. 28	484
17. 14	190	8. 31	289
18. 20	608 сл.	8. 34	178
20. 1–14	377	8. 35	37
23. 2	70	8. 37	323
24. 30	76, 184	9. 31	289
25. 35	527	10. 17	190
26. 26–28	317 сл., 373	10. 34	289
26. 30	581	11. 17	53
26. 39	188	11. 25	196
26. 61	545, 588	14. 22–24	317 сл., 373 сл.
27. 29	190	14. 26	581
27. 40	545	14. 35	188

14. 36	189	13. 10	399
14. 58	51, 544, 588	14. 2	220
14. 59	51	14. 2 сл.	622
15. 29	545	14. 6	53
15. 38	53	14. 9	122, 199
		14. 18 сл.	622
Лк		14. 19	108
2. 7	48	16. 13	169
2. 14	516	16. 14	153
8. 23	289	17. 3	108
15. 22	221	19. 30–37	382
15. 11–32	377	19. 34	90
18. 9–14	207	19. 34–37	224
18. 11 сл.	196	19. 37	57, 76, 395
22. 15–20	317 сл.	21. 7	226
22. 17–20	373		
22. 19	324	Деян	
22. 20	443	1. 13–14	483
22. 41	188, 433, 451	2. 26	587
23. 45	53	3. 1	547
23. 19	437	4. 20	285
24. 7	289	7	49–51
24. 25–31	450	7. 37	51
24. 30, 35	294	7. 42 сл.	49
		7. 44	50
Ин		7. 47 сл.	50
1. 1–18	146	7. 51 сл.	51
1. 14	551, 621	7. 56	432
1. 29	105	7. 60	193, 433
2. 13–22	588	9. 40	193, 433, 480
2. 19	52, 544	11. 26	162
3. 16	385	17. 23	31
4. 19–24	191	17. 28	30
4. 23	53, 543, 620	20. 7	401, 447, 483
5. 46	78	20. 36	193, 433, 380
6. 48–59	414–434	21. 5	193
7. 38	224		
9. 35–38	191	Рим	
10. 18	63	3. 24–26	487 сл.
12. 32	44, 179, 204, 390, 513, 545	3. 25 сл.	273, 488
		5. 14	270

5. 20	541	11. 24–26	324
6. 1–11	224	11. 26	325
6. 1–14	179	11. 29	400, 447
8. 15	189	12. 3	154
8. 19	102, 293	14. 25 сл.	593
8. 21	301	14. 26	146
8. 26	152, 215	15. 1–3	500
8. 32	376	15. 4	289 сл.
12. 1	55, 65, 390, 484, 503, 506, 511, 620	15. 26	107
		15. 28	37, 494, 534,
		536	
12. 1–2	509	15. 45	534, 587
13. 12	61	15. 53	219
13. 14	218	16. 2	401, 447
15. 16	273, 484, 503, 510	16. 22	447
1 Кор			
1. 23–24	178 сл., 266	2 Кор	
1. 30	273	2. 17	500
2. 1	266	3. 17	557, 587
2. 2	178	3. 18	138, 181
2. 7	266	5. 1	220
4. 1	205	5. 1–10	220
5. 6–8	491 сл.	5. 14	376
5. 7	273	5. 16	125
6. 12–19	492 сл.	5. 20	385
6. 12–20	220	Гал	
6. 17	92, 145, 175, 417, 524	2. 20	94, 217, 494
9. 27	177	3. 27	218
10. 1–22	495 сл.	3. 28	66, 96, 145
10. 4	496	4. 6	189
10. 16 сл.	495, 523	4. 24	586
11	441	Еф	
11. 17–33	446, 497	2. 14–16	593
11. 18–29	396 сл	3. 18 сл.	183 сл.
11. 20	439	4. 24	218
11. 21 сл.	499	5. 3 сл.	268
11. 22	449	5. 19	402, 581
11. 23–26	317 сл.	5. 19 сл.	593
		5. 27–32	223, 524

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

5. 29–32	145, 406	Евр	
6. 12	45	3. 1	198
		3. 2–6	205
Флп		4. 7 сл.	66
2. 5	204	8. 5	488
2. 6	194	10. 5	320
2. 6–11	146, 193, 433,	10. 25	287
480, 593		12. 2	78, 198
2. 8	206	13. 8	90
2. 9–10	194	13. 12	60
2. 10	433 сл., 564		
2. 17	273, 503, 511,	1 Пет	
535		1. 20	106
		2. 4–10	537
Кол		2. 5	537
1. 14	273	4. 10	205
1. 15	114, 294	5. 13	162
1. 18	295		
1. 27	266	1 Ин	
2. 2	266	1. 3–7	527
3. 10–11	218	1. 7	528
3. 16	402, 583, 593	3. 2	669
4. 3	266	3. 20	503
		5. 6	224
2 Фес			
3. 10	296	Откр	
		1. 7	57, 76, 395, 565
1 Тим		1. 10	294, 401, 447
2. 6	376	5	47
3. 9	483	7. 1–8	180
3. 16	146, 483	13. 8	106
		15. 3	139
2 Тим		19. 8	221
2. 11–13	593	21. 22 сл.	61, 514
4	503	22. 13	290

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Ввиду очень частого употребления имени Иисус Христос и ап. Павел в указателе не представлены (см. указатель цитат из Священного Писания). Также не приведено имя Йозеф Ратцингер.

Аарон 24, 31, 69
Августин, блж. (Augustinus)
23, 37, 65, 91, 101, 114, 128, 145,
155 сл., 183, 186, 207, 229, 331–
333, 335, 365, 417 сл., 423, 494,
524 сл., 561, 588, 589, 591, 595
сл., 596
Авель 66, 104, 484
Авраам 26, 47, 66, 185, 248, 379,
386, 387, 533
Адам 124, 193, 207, 221, 243,
268, 382, 494, 534
Алдаи (ученик апостольский)
163
Анна (мать Самуила) 196
Антиох IV Епифан 54
Аполлон 153, 601, 625
Аполлон (аббат) 195
Арий 586
Аристотель (Aristoteles) 129,
153, 186, 352, 353, 583, 590–592,
597, 601
Афанасий, свт. 125, 297
Афина 601

Бавинк (Bavink), Бернارد
346–347

Бальтазар (Balthasar), Ханс Урс
фон 260 сл., 370, 440, 520, 595
Барт (Barth), Карл 246, 261 сл.
Бах, Иоганн Себастьян 149
Бенедикт, св. (отец
монашества) 9
Бернард Клервоский (Bernhard
von Clairvaux) 63 сл., 229
Бетц (Betz), Йоханнес 230, 317,
322–323, 373, 425, 537
Бланк (Blank), Джозеф 288 сл.
Бовуар, Симона де 475
Боэций (Boethius) 590
Брандолини (Brandolini),
Лука 302
Бубер (Buber),
Мартин 412 сл., 413
Буйе (Bouyer), Луи 70–73, 83
сл., 90, 229–230, 409, 440, 472,
518–520, 550, 570
Бультман (Bultmann), Рудольф
254, 368–371, 400, 542, 552

Вагнер, Карл (иезуит) 367
Варфоломей (апостол) 163
Вельте (Welte), Бернارد 353–
354, 428, 458
Вогель, Сириль 84–85

- Гайдн, Йозеф 152
 Галилей 155
 Гамбер (Gamber), Клаус 567, 570
 Ганди 630
 Гвардини (Guardini), Романо 20 сл., 158, 222, 228, 304 сл., 435, 437, 476, 478, 616 сл.
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 157
 Гезе (Gese), Хартмут 297, 455–459, 461–464, 487–488
 Генон, Рене 260
 Гёте, Иоганн Вольфганг фон 155, 246
 Грациан (Gratian) 581–582
 Григорий I Великий (Gregor I. der Große) (папа Римский) 61, 79, 582
 Григорий III (Gregor III.) (папа Римский) 119, 135
 Григорий Нисский (Gregor von Nyssa), свт. 296
 Григорий Палама (Gregor Palamas), свт. 113, 127
 Григорий Просветитель (Gregor der Erleuchter), свт. 140, 163
 Грюневальд (мастер Изенгеймского алтаря) 131
 Гункель, Герман 464

 Давид (пророк) 50, 142, 540 сл.
 Даниелу (Daniélou) Жан 260, 292, 586
 Даниил (пророк) 54, 264, 505
 Дидерих, Эверет А. 560, 562 сл.
 Динклер (Dinkler), Эрих 180, 233, 562
 Доппельбауэр (Doppelbauer), Йозеф Фридрих 605, 630
 Дюркгейм, Эмиль 307
 Ева 382
 Евдокимов (Evdokimov), Павел 124–125, 126 сл., 129, 135, 231, 590
 Евсевий 194, 550
 Елизавета (мать Иоанна Крестителя) 196
 Зонненшайн, Карл 304
 Иаков (апостол) 163
 Иаков (брат Господень) 194
 Игнатий Антиохийский, сщмч. 111, 184, 284, 286, 294, 296, 401, 439, 513
 Иеремиас (Jeremias), Иоахим 317, 324 сл., 373, 463 сл.
 Иероним, блж. 114, 581–583, 599
 Изерло (Iserloh), Эрвин 316, 318, 340
 Иисус Навин 187 сл.
 Иоанн XXII. (папа Римский) 408
 Иоанн Дамаскин, прп. 135
 Иоанн Златоуст (Johannes Chrysostomos), свт. 164, 562
 Иоанн Креститель 47, 115, 144, 196
 Иоанн Павел II. (папа Римский) 530
 Иосиф Обручник 409
 Иринеи Лионский, сщмч. 27, 29, 182 сл., 300, 557
 Исаак 105, 120, 248, 386
 Иуда 372
 Иустин Мученик, св. 91, 182, 449 сл.

- Казель (Casel), Одо 236, 262, 440, 507
 Кальвин, Жан 330–336, 341, 343, 358, 359, 572
 Камю (Самус), Альбер 420, 475, 555–556
 Кант (Kant), Иммануил 161, 349
 Капеллари (Kapellari), Эгон 222, 233
 Карлштадт, Андреас фон 342
 Кеземан (Käsemann), Эрнст 380, 417
 Киприан Карфагенский, свт. 391
 Кирилл Иерусалимский, свт. 69, 410
 Климент Римский, сщмч. 391
 Кляйнхайер (Kleinheyer), Бруно 227, 478
 Кольбе, Максимилиан 381, 506
 Константин Великий 295, 301 сл., 546 сл., 550
 Кордес (Cordes), Пауль Йозеф 233, 528
 Ксист (= Сикст II), сщмч. 391
 Кунцлер (Kunzler), Михаэль 227
 Курцшенкель (Kurzschengel), Винфрид 579–580
 Кюн (Kühn), Ульрих 442
 Кюнг (Küng), Ганс 445, 520–521
- Лаврентий Римский, св. 506
 Лактанций 183 сл.
 Ланг (Lang), Уве Михаэль 567–571, 634
 Ларсон (Larson), Боб 625
 Лев I Великий, свт. 105
 Лев III (император) 135
- Леман (Lehmann), Карл 289, 422
 Леру (Leroux), Пьер 528
 Лис (Lies), Лотар 454 сл.
 Литцман (Lietzmann), Ганс 324
 Любак (Lubac), Анри де 92, 230, 271, 520, 525, 586, 616
 Лютер (Luther), Мартин 169, 263, 276, 278–279, 312–316, 330, 335–345, 349, 358, 390, 437, 439, 462, 517
- Майнбергер, Гонсальв 368
 Маккавеи 54, 264
 Максим Исповедник, прп. 63
 Мари (ученик апостольский) 163
 Мария (Богородица) 111–113, 115 сл., 201, 203, 409, 483
 Марк (евангелист) 162 сл., 193, 317, 318 сл., 446
 Маркион 278
 Маркс, Карл 528
 Марру, Анри-Иренэ 590 сл.
 Марсий 153, 601
 Мартенс (Maertens), Тьерри 299, 490, 586
 Мартин де Поррес 526
 Медина, Хорхе 520
 Меланхтон, Филипп 316
 Мелхиседек 66
 Митра 113
 Моисей (пророк) 24 сл., 27, 29, 32, 35 сл., 49–51, 70 сл., 78, 116, 118, 139–141, 143, 187, 264, 318 сл., 379, 414 сл., 423, 488
 Мозер (Moser), Тильман 386
 Моцарт 149, 598
 Мюнх, Франц Ксавер 304

- Ницше, Фридрих 372
 Ной 120
 Ньюман, Джон Генри 571
 Ньютон, Исаак 155
 Нюсс (Nüss), Франц Йозеф 567

 Оккам, Уильям 342
 Ориген (Origenes) 188, 260, 586

 Павел VI (папа Римский) 408, 455, 522
 Палестрина 149, 598, 609, 629
 Панненберг (Pannenberg), Вольфхарт 446
 Парш (Parsch), Пиус 476–477
 Пашер (Pascher), Йозеф 436–438
 Петерсон (Peterson), Эрик 89, 402, 509, 511, 549, 562
 Петр (Petrus) (апостол) 82 сл., 106, 111, 162, 167, 190, 193, 285, 295 сл., 372, 433 сл., 480, 484, 537, 539, 547, 555, 566
 Петр Овернский 583
 Пий X (папа Римский) 149, 474, 610
 Пипер (Pieper), Йозеф 468, 480
 Пифагор 155
 Платон (Platon) 130, 153, 181 сл., 219, 591, 601, 624, 625
 Плиний 146, 449
 Плотин 39
 Плутарх 186
 Поликарп Смирнский 504 сл.
 Помпоний Фест 160
 Пьер д'Айи 342
 Пфайффер (Pfeiffer), Петер 330, 333 сл., 337–338, 359

 Ранер, Хуго (Rahner, Hugo) 86, 228, 231, 233, 295, 382
 Ранер, Карл (Rahner, Karl) 247, 261, 574–579
 Рордорф (Rordorf), Вилли 285 сл., 294–297, 301–302

 Сартр, Жан Поль 475
 Сатурнин (Saturninus) (пресвитер и мученик в Северной Африке) 284–285
 Смитс, Лучесиус 362, 364
 Соломон (пророк) 50, 192, 264, 507, 541, 549, 551, 553
 Спровьеры, Серафино (архиепископ Беневентский) 515
 Стефан (первомученик) 49–51, 193, 196, 433 сл., 480, 545
 Сукеник, Элизер Липа 70
 Схиллебекс (Schillebeeckx), Эдвард 361–364, 366, 425, 633
 Схоненберг, Пит 362, 364, 446

 Тейяр де Шарден, Пьер 38
 Теофраст 186
 Тереза Калькуттская (мать Тереза) 527
 Тертуллиан 113
 Тереза из Лизьё (Therese von Lisieux) 513–514
 Тростер, Стефан 362
 Туриан (Thurian), Макс 314, 324

 Урбан IV (папа Римский) 338

 Фаддей (апостол) 163
 Феллерер (Fellerer), Карл Густав 232, 580, 593, 596, 625
 Феодор Мопсуестийский 423
 Филон Александрийский 507

- Фитцмайр (Fitzmyer), Йозеф 511
 Фихте, Иоганн Готлиб 254
 Фойе (Feuillet), Андре 489
 Фома Аквинский (Thomas von Aquin) 229, 271, 340, 347, 355, 414, 579-586, 590-595, 599, 600
 Фома (апостол) 126, 163,
 Форгримлер (Vorgrimler),
 Херберт 574 сл.
 Фосс (Voss), Герхард 109-110, 231
 Фукс (Fuchs), Эрнст 446
- Хаберль (Haberl), Фердинанд 594, 695
 Хайдеггер, Мартин 255
 Хайнцман (Heinzmann),
 Рихард 276, 289
 Хервеген, Ильдефонс 20
 Хойслинг, Ангелус Альберт 87 сл.
 Хофингер (Hofinger),
 Йоханнес 485
 Хюшен (Hüschen), Генрих 582
- Шёнборн (Schönborn),
 Кристоф фон 565, 589, 622
 Шлир (Schlier), Генрих 325, 369, 417, 487, 494, 507, 509, 511, 593, 621
 Шнакенбург (Schnackenburg),
 Рудольф 369, 398, 400, 542, 546, 552
 Шопенгауэр, Артур 157
 Штайн, Эдит 554
 Шюрман (Schürmann), Хайнц 273, 317, 322, 368, 371, 440, 442 сл., 445-447, 449, 451 сл.
- Эмерит (владелец дома в древней Северной Африке) 285 сл.
- Юнгель (Jüngel), Эберхард 261-264, 272
 Юнгман (Jungmann), Йозеф Андреас 86, 166, 407, 410, 423, 439, 477, 508, 561, 569 сл., 575-576
- Adam, Adolf 227
 Allmen, Jean-Jacques von 448 f.
 Althaus, Paul 314
 Arias-Reyero, Maximino 271, 586
 Auf der Maur, Hansjörg 227, 292
 Auerbeck, Wilhelm 314
- Barrett, Charles K. 463, 585
 Beer, Theobald 279
 Beinert, Wolfgang 329, 428
 Benoit, Pierre 317
 Berger, Rupert 227, 407
 Berger, Teresa 233, 435
 Bickl, Elisabeth 467
 Bieritz, Karl-Heinrich 233, 478
 Bilaniuk, Petro Borys T. 482
 Bonnard, Pierre 504
 Bornkamm, Günther 264, 265
 Breuning, Wilhelm 314
 Burbach, Hermann-Josef 580, 583, 625
 Bux, Nicola 232
- Colombo, Carlo 351
 Congar, Yves 403, 541 f., 588
 Coppens, Joseph 537
 Corbin, Solange 593
 Corbon, Jean 227
 Costa, Eugenio jr. 607 f.

- Delling, Gerhard 273, 442
 Dirlmeier, Franz 592
- Eliade, Mircea 325
 Elliott, John Hall 537
- Fedalto, Giorgio 231
 Fellermeier, Jakob 351
 Feneberg, Rupert 441
 Feulner, Hans-Jürgen 233
 Filthaut, Theodor 262
 Finkenzeller, Josef 276
 Fischer, Balthasar 227
 Forte, Bruno 232
- Gerken, Alexander 230, 425
 Gigon, Olof 586
 Gnilka, Joachim 369, 537
 Gonda, Jan 502
 Grillmeier, Alois 230
- Haag, Herbert 552
 Hacker, Paul 344
 Haußleiter, Johannes 365
 Heck, Erich 580
 Hein, Kenneth 400
 Heinz, Andreas 233
 Helle, Horst Jürgen 260, 478
 Hertzberg, Hans Wilhelm 541
 Höslinger, Norbert 477
 Huizinga, Johan 228
- Jaschinski, Eckhard 232
 Jaschke, Hans-Jochen 558
 Jedin, Hubert 483
 Joest, Wilfried 279
 Jorissen, Ingrid 260, 478
- Kempf, Friedrich 482
 Kertelge, Karl 273, 368, 440
 Klauser, Theodor 365, 411
- Kötting, Bernhard 550
 Kraus, Hans-Joachim 370
 Kretschmar, Georg 442
- Lais, Hermann 351
 Lang, Bernhard (экзегет) 487
 Lang, Bernhard (литургист) 227
 Leenhardt, Franz-Jehan 317
 Leistner, Reinhold 450
 Linde, Gisela 556
 Lindemann, Andreas 506
- Maas, Wilhelm 592
 Maas-Ewerd, Theodor 477
 Martimort, Aimé Georges 227,
 Meinhold, Peter 316, 340
 Mennessier, Ignace 580, 583
 Meyer, Hans Bernhard 227, 260,
 314, 477 f., 490
 Michaelis, Wilhelm 552
 Mussner, Franz 450, 548
- Neuenzeit, Paul 317
 Nichols, Aidan 228
 Niesel, Wilhelm 334
 Norman, Edward Robert 230
 Nußbaum, Otto 561
- Onasch, Konrad 231
 Oury, Guy-Marie 481
 Overath, Johannes 594, 605, 630
- Patsch, Hermann 442
 Paulsen, Henning 506
 Pesch, Rudolf 382, 398, 440, 442
 Pfnür, Vinzenz 233, 633
 Rainoldi, Felice 607 f.
 Ravasi, Gianfranco 232
 Rivaud, Albert 624
 Robinson, James McConkey 446
 Rudolph, Kurt 278

- Sartore, Domenico 227, 302,
607 f.
Sayes, Jose Antonio 230, 425, 428
Schade, Herbert 231
Scharbert, Josef 374
Scheele, Paul-Werner 630
Schelkle, Karl Hermann 537
Scheuch, Erwin K. 469
Schniewind, Julius 325
Schnitzler, Theodor 404, 407, 409
Scholl-Latour, Peter 529
Schwarte, Karl-Heinz 292
Seckler, Max 229
Seeberg, Reinhold 314, 316, 343
Selvaggi, Filippo 351
Sertillanges, Dalmace 580
Seybold, Michael 230, 276
Siebel, Wigand 406
Simon, Marcel 585-586
Sinoir, Michel 233
Söhngen, Gottlieb 261
Steck, Odil Hannes 386
Stockmeier, Peter 562
Stuiber, Alfred 365
Tillard, Jean-Marie-Roger 523
Torrell, Jean-Pierre 229
Tossato, A. 382
Tremblay, Réal 278
Triacca, Achille Maria 227, 302,
607 f.
Trilling, Wolfgang 403
Van de Pol, Willem Hendrik 359
Van der Meer, Frederik 231
Van der Meer, Frits 596
Van Imschoot, Paul 552
Vazheeparampil, Prasanna 232
Voigt, Gottfried 314
Weigl, Eduard 231
Werner, Eric 581, 584, 595
White, Lloyd Michael 230
Wickert, Ulrich 514
Wohlmuth, Josef 425, 428
Wolfson, Harry Austryn 586
Zibawi, Mahmoud 232

Йозеф Ратцингер
БОГОСЛОВИЕ ЛИТУРГИИ

Под общей редакцией
Председателя Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата
митрополита Волоколамского Илариона

Ответственный за выпуск И. В. Лапшин

Перевод с немецкого О. С. Асписова

Научный редактор Е. А. Пилипенко

Корректоры Л. М. Бахарева, И. В. Бабкина

Дизайн и верстка А. В. Сирватко

Подписано в печать XX.XX.XXXX.
Формат XxxXX/XX. Объем 40,5 печ. л. Печать офсетная. Заказ № XXX.
Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова.
115191, Москва, Даниловский Вал, 22.
<http://www.fondgb.ru>

Отпечатано: