

# К вопросу о литургике в евангельской церкви

© В.В. Шлёнкин, 2011

Виктор ШЛЁНКИН, Санкт-Петербург, Россия



**Шлёнкин Виктор Владимирович** в 2004 г. закончил магистратуру Евангельского Богословского Факультета в Лувене (Бельгия). До этого он обучался на программе Бакалавр Богословия в СПХУ (1997-2001), изучая историю ранней церкви, философию, историческое и систематическое богословие. После окончания обучения в Лувене он пробовал себя в качестве администратора в различных христианских организациях, а также как преподаватель богословия в ВУЗах Санкт-Петербурга и Москвы. На данный момент преподает систематическое богословие в своем альма-матере в Петербурге. Виктор пишет статьи по теологии и на популярные темы в богословских журналах и на сайте «Баптисты Петербурга».

## Введение как постановка проблемы

Вопросы богословия литургики (здесь, науки о богослужении) уже однажды рассматривались российскими протестантами.<sup>[1]</sup> Вследствие того факта, что наша протестантская богословская традиция в России еще только усваивает четкие конфессиональные формы, нужно признать, что и в вопросе о литургики, мы, евангельские христиане, будучи а-литургичными (здесь, в смысле неритуальными) – но лишь по заявлениям – в контексте нашей истории возникновения, пытаемся разными способами *видимо* выражать свою церковную культуру.

Следовательно, разумно говорить и о литургики. Литургика же, как термин (см. *λειτουργία*) указывает на публичное служение<sup>[2]</sup> или служение на благо окружающего общества, никак изначально не связанное со специфическим значением религиозного «культы». Однако в Новом Завете нет никаких конкретных примеров или форм как это служение должно проходить.<sup>[3]</sup> Но есть другие более романтизирующие концепты. Так Прилуцкий определяет *λειτουργία* как *habitus* ранней церкви, «образ жизни, фундаментальный образ существования общины».<sup>[4]</sup> Тем не менее, отчасти латентные вопросы, богослужебные и мистагогические (греч. вводящие в таинства), остаются важными, хотя бы в своем теоло-

<sup>[1]</sup> Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Под ред. В.С. Ляху, И.В. Лобанова. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002.

<sup>[2]</sup> G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford University Press, 2004), 795.

<sup>[3]</sup> Так заключает Фергюсон со ссылкой на Кюминга. См. Эверетт Фергюсон. Церковь Христа: библейская экклесиология в наши дни. – СПб.: Фонд Вита Интернэшнл, 2005, С. 285.

<sup>[4]</sup> А. Прилуцкий. Литургия и теология Реформации // Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 102-103.

ретическо-богословском формате. Он включает и как антропологические, так и культурные аспекты. Согласно легенде, во время «испытания вер» князь Владимир сосредоточил свое внимание именно на византийской литургической традиции. Его соглядатаи, как они потом вспоминали, оказались как бы «на небе». Не является ли этот опыт, зададим себе такой вопрос, каким-то характерным для самобытности русского народа и, соответственно, не нужно ли искать теоретическое обоснование литургии в культурной антропологии, нежели в библейском богословии? Как пишет Иоанн Мейендорф:

Русские прекрасно усвоили урок о том, что литургия есть подлинное выражение веры, драгоценное и неизменяемое сокровище, а также уверились в том, что получили эту литургию в совершенной и письменно закреплённой форме и что дословная верность греческому оригиналу составляла саму ее сущность.<sup>[5]</sup>

Это, конечно, риторический вопрос для протестанта, накрепко усвоившего основной принцип Реформации (*Sola Scriptura*). Тем не менее, признаемся, для нашей религиозной культуры эстетический аспект богослужения являлся всегда особенно важным. Для внешнего наблюдателя правильно «литургически оформленный» – значит, христианский! Поэтому нам нужно изначально разобраться с технико-богословской сутью вещей.

Наука литургии рассматривает:

- 1) Вопросы богословия богослужения;
- 2) Ритуальные и обрядовые аспекты христианского собрания;
- 3) Археологические/исторические стороны этого церковного явления.<sup>[6]</sup>

Говоря о второй сфере исследования этой науки, нужно указать, что сегодня имеется свобода для эстетического воображения приходского пастора евангельской церкви: белые планки в качестве воротничка, черные мантии, кресты на цепочках, даже лампадки и пр. церковная «утварь». И как кажется, вопросы богослужения только и ограничиваются этим ритуальным обрамлением церковного собрания. Однако вопросы богословия и истории литургии поднимаются в наших церковных объединениях в лучшем случае поверхностно или пренебрегаются вовсе. Мы много говорим об экклесиологии, богословии церкви, ее миссии, – что понятно. Но вопросы богословия богослужения (собрания) нами осмысливаются редко. Едва ли мы даем учению о церковных публичных мероприятиях действительно глубокую библейскую оценку.

Например, во время заокских чтений природа богослужбных собраний также рассматривалась в контексте принятого консенсуса, что еврейская синагога стала прототипом для христианских богослужений.<sup>[7]</sup> Были рассмотрены различные темы, связанные с проповедью и разнообразными теологическими сюже-

<sup>[5]</sup> Иоанн Мейендорф. Литургия, или Введение в духовность Византии. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=739> Посещено 24.02.11.

<sup>[6]</sup> В более узком смысле этого слова православные, например, подразумевают под литургией «культ, установленный Православной церковью и совершаемый законной благодатной иерархией, имеющей апостольское преемство». См. Епископ Макариопольский Николай (Кожухаров).

Введение в литургику. – М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 8.

<sup>[7]</sup> Е. Зайцев. Богослужение в перспективе ветхозаветного опыта богопоклонения // Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. С. 11.

тами, которые должны быть интегрированы в поклонение церкви. Однако вопрос библейского анализа литургии *pro et contra* поднят, на наш взгляд, не был. Поэтому нам придется размежевать два понятия: поклонение (вопросы духовной формации) и собрание (вопросы структуры проведения самого христианского общения на одном месте). Касательно синагогальной модификации ранних церковных собраний, тут также встречаются большие трудности. Подобный взгляд некритично принимается на энциклопедическом уровне, когда исследователь знакомится с понятием «синагога» в справочнике Ньюзнера, утверждающим, что синагога была местом для «чтения писаний, проповеди и молитвы».<sup>[8]</sup> А раз так, делают выводы исследователи, значит, ранняя церковь собиралась по образцу синагоги. Однако в наше время этот консенсус оставлен в свете новых исследований ранних христианских собраний, которые понимались главным образом как воскресные вечерние банкеты.<sup>[9]</sup> В частности, было продемонстрировано, что ранние христианские собрания представляли собой подобие античных трапез, симпозиумов.<sup>[10]</sup> Они вовсе не копировали синагогальную структуру богослужений.

В этой вводной статье мы попытаемся осветить вопрос природы богослужения в рамках библейской теологии со ссылкой на историко-богословское понимание вопроса в других исторических церквях. Имеется ли здесь просто куль-

турно-социальное влияние исторической для России церкви на понимание богослужения евангельских общин или это в действительности самостоятельная богословская попытка выразить языком литургии собственное учение? Зачем нам необходимо богослужение в той или иной форме? Какова богословская и практическая цель богослужения? Какова его история? Имеет ли богослужение своим предназначением, например, как в православии, обожение человека? Сохранится ли в литургии особая благодать? Мы рассмотрим ветхозаветные и новозаветные отрывки, чтобы найти ответы на эти вопросы со ссылкой на историко-богословское понимание этого явления. Наши выводы и заключения будут иметь вводный и предваряющий характер, чтобы проделать основную тропу для богословских исследований других моих коллег по Санкт-Петербургскому Христианскому Университету и его друзей, с которыми мы вместе решили окунуться в богословские, экзегетические, исторические и практические исследования столь интересного вопроса.

### Место культа в Ветхом Завете

В писаниях Ветхого Завета мы сможем увидеть, что Яхве нисколько не регламентирует все те формальности, которые мы ожидаем увидеть в типичной «церковности». Бог изначально не был заинтересован как в храме, так и в устройении института самодержавия в палестинском иудаизме времен Судей.<sup>[11]</sup> Возможно, в

<sup>[8]</sup> Jacob Neusner, William Scott Green, eds., "Synagogue," in *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E. to 600 C.E.* (New York: Macmillan Library Reference, 1996), 606.

<sup>[9]</sup> Valeriy A. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Supplements to Vigiliae Christianae

(Leiden: Brill, 2010), 30.

<sup>[10]</sup> Alikin, 31.

<sup>[11]</sup> И дело здесь не в «икономической» природе храма и не в его созерцательной функции, на что указывает Л. Гунько. Изначально храм не предназначался и не планировался Богом как средство культа и поклонения *per se*. См. Л. Гунько. Динамика богослужбных доминант в эпоху Вет-

этом культе нуждается человек.<sup>[12]</sup> Но не Яхве. Авторы псалмов указывают на тот факт, что сакральное место встречи человека с Богом не регламентируется «святыми местами», так как вся вселенная принадлежит Богу. Если на весах взвесить значимость соблюдения заповедей, с одной стороны и соблюдения ритуальной чистоты и храмового культа с другой – Бог, разрушив храм и наказывая царствующую династию, указывает: соблюдение заповедей является для Него более значимыми. Он повторяет Соломону при посвящении храма, что евреи не могут допустить каких-либо манипуляций, имей они это святилище. Он живет на небе и не выбирает храм как свое жилище, только лишь посещая его (3 Цар. 8:27, 30). Поэтому по поводу Брюггеман отмечает:

Цель этих слов – защитить свободу ГОСПОДА от любых попыток приручения или подчинения Его силы, влияния и представлений о Нем интересам царской власти, которые могли бы быть достигнуты литургическими или богословскими средствами.<sup>[13]</sup>

И как показывает история, проект Давида в отношении Соломона не срабатывает. Соломон после строительства храма не соблюдает постановления Торы. Храм разрушен и династию уведят в плен. Поэтому мы можем утверждать, что не только идея монархии, но и

храма были инициативами человеческими. Бог желал общения с человеком на уровне скорее неформальном. Познание Бога не вытекало автоматически из самого культа. Поэтому Иеремия так последовательно разрушал утвердившуюся в чаяниях людей традицию, которую они выражали неустанным повторением: «Храм Господень, Храм Господень, Храм Господень» (Иер. 7:4).<sup>[14]</sup> Бог не привязан к храму.

Так Александр Шмеман, по-видимому, соглашается с той идеей, что весь мир был предназначен для того, чтобы стать таким местом для неформального общения. Этот мир был уготовлен стать «пищей» или «трапезой» для алчущего по Богу человека. Так он заявляет: «Человек должен есть, чтобы жить; он должен принять мир в свое тело и преобразовать его в себя, в плоть и кровь. Он действительно есть то, что он ест, а весь мир представлен в качестве одного всеобъемлющего пира для человека».<sup>[15]</sup> Сама идея Эдемского сада заключалась в том, чтобы быть интимно-сокровенным местом для общения Творца и его создания.

Также и Израиль, проведя несколько десятков лет в пустыне, был лишен какого-либо ритуального места для проведения своих собраний. Райская идиллия, где человек вкушал в присутствии Бога, который ходил по саду в прохладе дня (Быт. 3), казалось бы, была повторена в

хого и Нового Заветов // Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. С. 97.

<sup>[12]</sup> Так Языкова красноречиво и величественно, но, на наш взгляд, исключительно риторически утверждает необходимость храма: «Но храм нужен не Богу, а нам, чтобы мы соответствовали хоть в какой-то степени высоте этой встречи». И. Языкова. Христианский храм – человеческая прихоть или Божье повеление? // Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское бо-

гослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. С. 150. Как видно, название статьи явно выводится из ее выводов и заключений: это действительно человеческая прихоть.

<sup>[13]</sup> Уолтер Брюггеман. Введение в Ветхий Завет: канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009. С. 187.

<sup>[14]</sup> Элмер Мартинс. Замысел Бога. – СПб.: Библия для всех, СПХУ, 1995. С. 149.

<sup>[15]</sup> Alexander Schmemmann, *For the Live of the World* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2002), 11.

необычном опыте семидесяти четырех израильских старейшин:

Потом взошел Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное. И Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых: они видели Бога, и ели и пили (Исх. 24:9-11).

Заметно, что подобное переживание видения Бога не сопровождалось переживанием транса, экстаза (выхода из себя) или какого-либо другого опыта,

при котором человек терял бы над собой сознательный контроль. Трудно назвать эти семьдесят человек мистиками в каком-либо средневековом смысле этого слова. Однако встреча с Богом здесь напоминает скорее типичный пикник.

Говоря же о ритуальном месте или храме, где должно проходить богослужение в Ветхом Завете, мы также вряд ли найдем какие-либо библейские обоснования, указывающие на важность и непреходящую обязательность таких сооружений. Псалмопевец подтверждает ту идею, что Бог не нуждается в ритуальном обслуживании со стороны людей. Упрекая свой народ за грехи, он поет:

Слушай, народ Мой, Я буду говорить; Израиль!  
Я буду свидетельствовать против тебя: Я Бог, твой Бог.  
Не за жертвы твои Я буду укорять тебя; всесожжения твои всегда предо Мною;  
Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих,  
Ибо Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор,  
Знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною.  
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,  
И призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня.  
(Пс. 49:7-15)

Автор псалма убежден, что природа Божества не требует какого-либо культового поддержания своей жизни. Яхве также не нуждается в доме или каком-либо другом жилище. Все животные, вся земля принадлежит Творцу, и Ему незачем питаться производением своих рук.

С другой стороны, с какой целью были созданы скиния и иерусалимский храм, а также с ним целый институт левитов/священства? Как видно, теологические факторы, которые вызвали этот институт к существованию, были подсказаны икономией спасения. Сам храмовый комплекс, вызванный из небытия

любовью к Богу царя Давида, символические элементы в одеяниях священников, ритуальные и обрядовые кодексы – все это свидетельствовало о святости и неприступности Божества. Для того чтобы приблизиться к Богу, необходимо совершать непрестанные ритуальные священнодействия. Поэтому закон, как и вся храмовая действительность, имел в каком-то смысле педагогическую природу (Гал. 3:24). Через них Яхве являл свою святость. И как ни странно, историк, следящий за историей создания храма и монархии, продолжает для себя учитывать: инициатива строительства Богу не принадлежала.

Однако ни закон, ни храм не имели совершенного действия. В конечном счете, сам факт разрушения храма и переселение евреев, как мы оговорили выше, указали на то, что культ храма, непрерывное совершение обрядов и церемоний не могут манипулировать сознанием Бога и бесконечно умиловать Его постоянные разгоряченные эмоциональные всплески и притязания ввиду скверных греховных деяний иудеев против Закона.

### Форма богослужения в Новом Завете

В Новом Завете, как мы указывали выше, авторы не описывают строго регламентированных признаков богослужения. Церковные собрания на дому сами по себе и являлись в полном смысле этого слова «богослужениями». И доказательством тому служат сами библейские тексты и, как мы покажем, данные истории. Поэтому целью новозаветных «собраний» на одном месте заключалось не в наделении пассивных участников богослужения благодатью, а в общении и насаждении в вере.

И это не удивительно. Ведь в отличие от иудейского храма или существовавших языческих капищ новое движение не имело своих «молельней». А ввиду быстро растущего количества обращенных предоставить такому числу христиан культовых сооружений было просто невозможно. И как мы указывали выше, сама концепция храмостроительства была чужда как Богу, так и разрастающейся общине верующих. Как утверждает Стефан, опираясь на перво-

начальное высказывание псалмопевца: «Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо – престол Мой, и земля – подножие ног Моих. Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего? Не Моя ли рука сотворила всё сие?» (Деян. 7:48-50). И по этому поводу Джеймс Данн заверяет своего читателя:

Ссылаясь на Ис. 66:1-2, Стефан называет Храм «рукотворенным» (Деян. 7:48-49) – а это то самое слово, которым так любили пользоваться иудеи в полемике с язычниками, говоря об их идолах. Если взгляды Стефана и (или) эллинистов представлены здесь верно – а дальнейшее развитие событий (8:1-4, 11:19-21) убедительно подтверждает такое предположение, то следует сделать вывод, что уже весьма рано *богослужение свелось для эллинистов к домашним собраниям*.<sup>[16]</sup>

Другими словами, церковь не только не нуждалась в храмовом культе, но мыслила свою природу и существование в совершенно новых богословских терминах. Впрочем, новизна этих терминов была обусловлена только тем, что первоначальное желание Бога быть наедине с человеком, наконец-таки, получило в истории еще одну новую точку для своей решительной реализации. Если кто-то желал вновь вернуться к формальным и официальным рамкам поклонения, его ожидало категоричное предостережение, которое заметно в высказываниях Иисуса в писаниях Иоанна (Ин. 4:23-24). В разговоре между Иисусом и самарянкой заметно, что новый институт под главенством Иисуса уже не привязан к конкретному святилищу или месту, где происходит встреча между жрецом и обыкновенными людьми. Эта идея также высказывается Джеймсом Данном:

<sup>[16]</sup> Джеймс Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. – М.: ББИ, 1997. С. 167.

Служение Богу теперь не связано со святыми местами, священными преданиями и обрядами. Поклонение, которого желает Бог, это не поклонение, застывшее в священных зданиях, привязанное к определенному преданию или обряду; это живое служение, всегда поновому откликающееся на зов Бога, Который есть Дух. Каким должен стать отклик – подскажет Дух Божий в свете истины Иисуса. Вероятно, Ин. 4:23-24 – это отповедь Иоанна всем, кто продолжает поклоняться Богу в узких рамках институции, традиции и ритуала.<sup>[17]</sup>

Соответственно, ритуализированная форма, понимаемая как храмовое богослужение при участии посвященных жрецов, в пределах которой ранее совершалось поклонение Богу, отменена. Теперь к праздничному столу приглашаются все: и иудеи, и язычники. Это и есть основная тема Евангелия: Иисус есть Царь; пришло последнее время, пора звать язычников за общую трапезу! В этом смысле можно понять значение слов Павла, когда он упоминает тот факт, что Евангелие имеет не только значение для тех, кто его впервые слышит. Даже верующие христиане могут перейти к *гетеро-евангелию* (Гал. 1:6). Для Петра же это закончилось тем, что, на взгляд Павла, он стал лицемерить и таиться от братьев-язычников (Гал. 2:11-14). Отказ от одной трапезы с христианами другого этнического происхождения – переход к *иному Евангелию* (Гал. 1:6)!

Таким образом, тема общения вокруг стола стала центральной как для Божьего народа (Израиля), так и для нового института, который приходил на смену прежнего (Церковь). Израиль теперь

должен мыслиться просто как нация, которая должна принять в свои ряды язычников. И они вместе образуют новую реальность.

Именно с этим вопросом сталкивается Павел, когда он описывает лицемерное поведение Петра. Как мы видим из второй главы послания Галатам, Петр одно время ел с язычниками, разделяя таким образом с ними общение, но когда пришел Иаков со своими спутниками, апостол начинает лицемерить: он вновь трапезничает и общается с иудеями, пренебрегая, на взгляд Павла (Гал. 2:11-14), общением с язычниками и, следовательно, нанося вред единству Церкви, т.е. Тела Христова. Неудивительно, что Павел видит в этом также и опасность для Евангелия, для его целостности. Ведь разделенные партии, которые трапезничают отдельно друг от друга, также указывают на разделение в общении, которое является субстанциальным для образования добровольческого союза/ассоциации – церкви.<sup>[18]</sup>

## Богословие литургики

### 1. Форма и культ

Один из важных вопросов, который нельзя пройти мимо в нашем исследовании литургики, это вопрос культа. Сам термин происходит от латинского глагола *colere*, «ухаживать (за посевом), лелеять, почитать».<sup>[19]</sup> В каком-то смысле, ничто не обходится без культа, понимаемого как культивирование и преображение творения. Бог дал человеку в дар весь мир, чтобы человек мог властвовать в нем. Приняв этот мир от Бога как дар, преображая этот мир и проявляя о нем

<sup>[17]</sup> Там же. С. 170.

<sup>[18]</sup> Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*

(Minneapolis: Fortress Press, 2003), 175.

<sup>[19]</sup> Михаэль Кунцлер. Литургия церкви. Том 1. – М.: Христианская Россия, 2001. С. 27.

заботу, человек был призван к тому, чтобы приносить этот мир назад к Богу. Бог, предсуществовавший в Себе как Троица, нисходит к человеку (катабасис), а человек отвечает хвалой и поклонением на творческий акт Бога в процессе восхождения к Нему (анабасис).<sup>[20]</sup> И в этом круге общения выражается священническое призвание человека. Как Бог говорит «хорошо» и «хорошо весьма» о своем творении, так и творение в лице человека говорит о трудах Бога: «хорошо», таким образом, благословляя Бога за Его жизнь и дары. Когда человек познает Бога в творении, когда он культивирует и преображает творение, он подлинным образом становится священником мира.<sup>[21]</sup> Однако священство не заключается в чем-то архаичном и исключительно чуждом современному человеку. Бог создал человека существом творческим, который, принимая творение из рук Божьих, становится *homo adorans* (человек поклоняющийся) и *homo ludens* (человек играющий). Любой творческий, познавательный и развлекательный акт человека является священным. Нет ничего профанного. Бог творец является Богом игры, который создал творение в ритмичном танце игры, восхищенно черпая вдохновение от созерцания Софии (мудрости).<sup>[22]</sup> Бог призывает своих поклонников радоваться, когда они ходят в Его дворы. На это обращает внимание и Л. Гунько, когда он перечисляет в своей статье различные случаи из Ветхого Завета (он насчитал 11 случаев), в которых

израильтяне должны особенным образом выражать свою радость во время совершения культа поклонения.<sup>[23]</sup> Приблизительно в таком же духе, где нет разрыва между сакральным и профанным, размышляет Шмеман:

Христианская *leitourgia* – не «культ», если последний мыслится как сакральный акт или обряд, совершаемый, чтобы установить «контакт» между общиной и Богом, каковы бы ни были смысл и природа такого контакта. «Культ» по самой сути своей предполагает радикальное противопоставление «сакрального» и «профанного» и, будучи средством для приобретения или выражения «сакрального», полагает все несакральное «профанным».<sup>[24]</sup>

Далее православный богослов делает радикальное, но последовательное заявление:

С этой точки зрения христианская *leitourgia* возникла не как культ. Она не была культом, потому что в *ecclesia* – «царственном священстве», «святом народе», «людях, взятых в удел» – упразднилось различие сакрального и профанного, составляющее необходимое условие культа. Церковь – не просто группа людей, община, которая «освящается» через культ. По сути своей Церковь есть присутствие, актуализация в этом мире «мира грядущего», в этом *эоне* – эона Царства. ...Поэтому *leitourgia* – не культовое действие, совершаемое в Церкви и ради самой церкви; это действие самой церкви, или

<sup>[20]</sup> Кунцлер. С. 19.

<sup>[21]</sup> Идея того, что человек находится в центре мира как священник и как евхаристическое существо заимствована мной у православного богослова Александра Шмемана. См. Schmemmann, 15.

<sup>[22]</sup> См. подробней Хуго Ранер. Играющий человек. – М.: ББИ, 2010. С. 9-11.

<sup>[23]</sup> Л. Гунько. С. 92. Гунько также принимает на

веру, что синагоги, заменяя собой иерусалимский храм, считались местом молитв и послужили моделью прото-христианского богослужения. См. там же С. 93-94.

<sup>[24]</sup> А. Шмеман. Богословие и литургическое предание // Богослужение и предание. Богословские размышления протоиерея Александра Шмемана. – М.: «Паломник», 2005. С. 13.



Церкви *in actu*, это само выражение ее жизни.<sup>[25]</sup>

Мы здесь не обсуждаем широко вопрос последовательности и связи между богословием литургии этого автора и той практики, в которой находился он сам. Заметим лишь, что для всей византийской литургической традиции такой «протестантский» взгляд на богослужение не был каким-то родным. Так сменивший своего коллегу на посту ректора в семинарии св. Владимира Иоанн Мейендорф, напротив, пишет:

Выше мы уже упомянули произведения палестинских поэтов VIII в. (свв. Иоанн Дамаскин, Косьма Маюмский) и усвоение Византией Типикона св. Саввы Палестинского. Однако сам факт выживания православных христиан, известных под именем «народ императора» (*melcitai*), в исламском мире в течение более чем тысячелетия — необычайный исторический факт. Без всякого сомнения, для этих людей *совершение литургии было главным культурным путем, который связывал их с византийской цивилизацией*. Литургия переживалась как путешествие в Царство Божие, и это Небесное Царство во все века имело византийский образ и внешние очертания. *Ни византийские формы литургии, ни ее слова никогда не изменялись* (курсив мой. В.Ш.).<sup>[26]</sup>

Тем не менее, взгляд А. Шмемана на литургическую жизнь церкви предоставляет нам прекрасную возможность для создания собственной евангельской концепции церкви как того пространства, где актуализируется и воплощается Божественная жизнь Царства. Цер-

ковь являет собой в мире платформу и площадку, где нет места дифференциации между сакральным и профанным, обожженным и «материально-недухоносным». Все в жизни Церкви как Божьего народа является священным: игра, танец, пища, питье, одежда, кров и брачное ложе.

Однако не всегда выражения культа и преображения мира могут быть удобны Богу. Особенно, когда это касается чуждых Богу ритуалов, в которых скрывается идолопоклонство. За которыми мы находим другие дух и учение. Так Моисею было запрещено использовать для жертвенника тесаные камни (Исх. 20:24-25). Медный змей, который был однажды использован для исцеления (Числа 21:8), стал позже средством для идолопоклонства (4 Цар. 18:4). Таким образом, православно-протестантская дискуссия, которая ведется вокруг культа икон, строится вокруг вопроса: чужд ли культ икон учению Нового Завета, или же это средства для выражения христологического догмата.<sup>[27]</sup>

Конечно, ветхозаветный культ храма, поклонения, обрамления религиозной жизни имел место в религиозной традиции иудеев. И бессмысленно говорить о том, что между ними и новозаветными церковными проявлениями религиозного культа есть связь. Тогда как для еврея времен Иисуса символика храма остается лишь символической, то для христиан, например, православной традиции часто проявления культа, скажем, икона или мощи святых, есть средства для передачи благодати для обожения. О чем мы будем еще говорить ниже.

<sup>[25]</sup> Там же. С. 14-15.

<sup>[26]</sup> Мейендорф. Литургия.

<sup>[27]</sup> На взгляд автора этой статьи этот вопрос уже освещен и принципиально решен в работе Вик-

тора Петренко. См. В. Петренко. Богословие икон: Протестантская точка зрения. — СПб.: Библия для всех, 2000.

Конечно, все та же православная традиция культа видит предметом литургии сам «христианский культ», занимаясь вопросом происхождения, развития, сущности и объекта культа.<sup>[28]</sup> Поскольку богочитание для православных непременно систематически и богословски выражается через предметы культа, то задача православного ученого заключается в том, чтобы среди всего прочего:

Раскрыть смысл отдельных богослужебных действий и символов, молитв и священных предметов; изложить появление и развитие культа, как целого, так и отдельных его частей и предметов; объяснить причины и обстоятельства появления отдельных чинопоследований праздников, утвари, обрядов, символов и других явлений.<sup>[29]</sup>

Занимательно, что Кожухаров обращает внимание на изучение происхождения и развития христианского культа в свете историко-критического метода, который может быть применен в изучении литургии.<sup>[30]</sup> Однако насколько серьезно может продвинуться православный исследователь в некоторой практической стороне вопроса останется неясным. Почему? Потому что православная идея предания – а вопрос божественной литургии вытекает из этого понятия – имеет, как указывает Владимир Лосский, пневматологический характер.<sup>[31]</sup> Если литургия есть часть Пре-

дания,<sup>[32]</sup> а Предание – это Дух Святой в церкви, стоит ли, например, в духе протестантов (а это уже пафос самой европейской Реформации) отказываться от тех или иных символов христианского культа, которые сформировались по ходу истории церкви без всякой на то санкции авторитетного источника богословия (для протестантов это Библия). Другими словами, это было не развитие, а сознательно или несознательно искажение христианской жизни. И, соответственно, мы можем тогда сделать вывод, что то или иное проявление культа может быть либо чуждым, либо враждебным духу Нового Завета. Как замечает Бернар Ботт: «Нельзя «канонизировать» все, что произошло и продолжает происходить».<sup>[33]</sup>

## 2. Обряд versus κοινωνία

Ввиду того, что было сказано выше, предстоит выяснить, какова существует связь между богословской природой богослужения как κοινωνία (греч. «общение, участие») и ритуальным аспектом литургии *per se*. (В последнем случае, можно даже говорить о существовании литургии как дополнительном источнике богословия).<sup>[34]</sup> Другими словами, нам стоит задать вопрос, не замещено ли понимание природы христианского собрания в том виде, как его понимает Новый Завет – а Новый Завет понимает его как

<sup>[28]</sup> Кожухаров. С. 10.

<sup>[29]</sup> Там же. С. 10.

<sup>[30]</sup> Там же. С. 11.

<sup>[31]</sup> Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. – М.: АСТ, 2003. С. 258.

<sup>[32]</sup> Дональд Ферберн. Иными глазами: Взгляд евангельского христианина на восточное православие. – Ровно, Формат «А», 2003. С. 82.

<sup>[33]</sup> Бернар Ботт. Роль литургического богословия. Дискуссия // А. Шмеман. Богослужение и предание. Богословские размышления протоиерея Алек-

сандра Шмемана. – М.: «Паломник», 2005. С. 25.

<sup>[34]</sup> Тогда как протестанты ссылаются на максиму: *quod non est biblicum non est theologicum*, в восточном православии, например, литургическая традиция может поведать христианину о различных нюансах, связанных с сошествием «души и божества Христа» во ад, где его ожидали души умерших из «рода Адамова». Контекст 1 Пет 3:18-20, что естественно, здесь не рассматривается. См. епископ Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию. – Киев: Дух и литера, 1999. С. 40-41.

собрание и общение – пониманием главным образом «литургическо-ритуальным», т.е. обрядовым. Даже православные комментаторы не могут не признать, что новозаветная «литургическая» картина первых христиан была проста: «То, что называется теперь богослужением, было у них так незатейливо и однообразно, что легко обходилось простыми домашними средствами. ... Что же касается до совершения евхаристии, то это не было вначале какое-нибудь сложное литургическое действие с широкой обрядовой обстановкой»<sup>[35]</sup> и тут же добавляется: «в своей первоначальной форме это было простое с внешней стороны, но таинственное с внутренней *преломление хлеба и благословение чаши*, совершавшиеся с известными молитвами предстоятелем собрания».<sup>[36]</sup> Впоследствии, признаются ученые-литургисты, литургия эволюционировала и приняла те формы, которые мы имеем сегодня. И, следовательно, ввиду богатства литургического обрядового содержания, нам стоит задать вопрос: не становится ли обрядовая, внешняя, эстетическая сторона первостепенной для христианина, тогда как поклонение Богу «в духе и истине» становится чем-то второстепенным. Не перегружает ли разнообразие, глубина и богатство литургического опыта ученого-литургиста, да и вообще, простого верующего, при его попытке проследить историю возникновения обряда, а также его богословия? Александр Шмеман замечает:

Я попробовал однажды собрать все толкования возгласа «Двери, двери» перед пением Символа Веры и обна-

ружил не менее шестнадцати разных и взаимоисключающих вариантов. А семь частей епископского облачения отождествляются, оказывается, с семью дарами Святого Духа. Никак не отрицая, что епископство – источник благодати, замечу, что семь частей епископского облачения не были все-таки изначально предназначены служить тому иллюстрацией.<sup>[37]</sup>

Есть и другие трудности в существующих «исторических церквях», чей литургический опыт подразумевает длительную и часто нудную картину «священных действий» клира, которую вынуждены зачастую лицезреть неподготовленные миряне. Так архиепископ Михаил (Мудьюгин) указывает на эту проблему, например, в том же Православии. Он также указывает на чрезмерную внимательность к вопросу корректности ритуала, нежели к содержательности учения, которое «скрывается» за ним: «Однако трагедией большинства священнослужителей является то, что они заботятся о безошибочности обрядовых действий гораздо больше, чем о собственном духовном состоянии».<sup>[38]</sup> И там же автор перечисляет различные аспекты воскресной службы, которую обычному человеку, а тем более новичку, вынести просто непосильно. Получается, как мы видим в этом случае, ритуал и обряд становятся явными помехами и препятствиями на пути человека к слушанию Слова и познанию сути вещей: не ритуал для человека, а человек для ритуала (ср. Мк. 2:27).

Отсюда следует, что элемент артистизма или театральности (зрелищности), за который так критикуют протес-

<sup>[35]</sup> А.П. Голубцов. Из чтений по церковной археологии и литургике. – СПб.: Сатисъ, 1995. С. 55.

<sup>[36]</sup> Там же. С. 55.

<sup>[37]</sup> Шмеман. Богословие и литургическое преда-

ние. СС. 134-135.

<sup>[38]</sup> Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Русская православная церковность. Вторая половина XX века. – М.: ББИ, 1995. С. 45.

тантов, внешняя особенность литургии всегда может играть важнейшую роль на собрании христиан. То ли это молодежный хор, в котором можно холостому прихожанину «безнаказанно и невинно», но старательно разглядывать будущую кандидатку в супруги, то ли это пылкая и самозабвенная проповедь выдающегося проповедника – всегда можно уйти в созерцание внешней стороны действия, а не духовно-внутреннего.

И как бы это ни было иронично, «театральный» аспект в литургии Византии возник как реакция на миметических деятелей искусств. Потребность в театральном и сценическом оформлении византийцев церковь с лихвой восполнила преобразованием и обогащением своей литургической культуры. Так Алексей Муравьев пишет:

Церковная служба того времени все больше театрализуется и кодифицируется. Разрабатывается символическое толкование всех моментов. Священник изображает Христа, пономари – ангелов. В конце иконоборческого периода стали поощряться театрализованные *панигирии* (общественные театрализованные представления) во время больших церковных праздников. Тот же император Феофил, например, во время *панигирии* в храме св. Софии сам принимал участие в пении музыкальных произведений, сочиненных им... Театрализовался и придворный ритуал, о котором написал целую книгу император Константин Багрянородный.<sup>[39]</sup>

И тут же, как это ни иронично, можно вспомнить предостережение Шмемана, который спешит напомнить, что в Пра-

вославии, «Евхаристическое богослужение не есть “действие”, “разыгрываемое” клириками ради “присутствующих” мирян».<sup>[40]</sup> Что же оно есть тогда? Как кажется, Шмеман предпочитает романтизировать это явление: «Это – вознесение Церкви туда, где она пребывает *in statu patriae*» (в [небесном] отечестве (лат.)).<sup>[41]</sup> С другой стороны, мы можем задаться вопросом, можно ли говорить о некотором балансе в измерении ритуального и эстетического вопроса? Все ли «ритуальное» и «обрядовое» является непременно враждебным духу новозаветного христианства? В чем сущность культа и обряда?

Как было уже замечено, Бог создал человека для общения с Собою. Это общение было нарушено, и Бог отдал Своего Сына, который стал заместительным средством, жертвоприношением, чтобы обеспечить человеку надежный доступ к Богу. Церковь теперь становится новой реальностью, которая возвещает миру Божье Евангелие. И задача апостола Павла заключалась в том, чтобы посредством церкви и ее миссии (обучения) «представить всякого человека совершенным во Христе» (Кол. 1:28, Еф. 4:11-13, а также Евр. 5:14). И церковь должна стать таким местом, где обучение Божьей мудрости с целью усовершенствования христианина, было бы максимально возможным. И все дары (апостольства, пасторства, учительства и др.) и имеющиеся средства в церкви должны служить этой цели.

Однако эти средства всегда будут стремиться не без деятельности человека находить свое выражение. Поскольку

<sup>[39]</sup> Алексей Муравьев. Позорище зело студно. Театр как скверна и как духовное назидание в Византии. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=366> Посещено 25.02.11.

<sup>[40]</sup> Шмеман. Богословие и литургическое предание. С. 135.

<sup>[41]</sup> Там же.

церковь является социальным образованием, как общение испуганных детей Божиих, оно также является образованием и культурным. Другое дело, что ее культурные выражения могут быть бедными и примитивными, с одной стороны, или глубокими и богатыми с другой. В этом смысле, мы могли бы признать, что церкви необходимо быть социально и культурно релевантной в том месте, где она призвана совершать свое служение. Служение в качестве приглашения разделить одну жизнь с Богом. Разделить эту жизнь в качестве общения (κοινωνία).

Но каким образом общение (κοινωνία) характеризовало жизнь ранней церкви? Как и в чем это общение проявлялось? Ранняя церковь пребывала «в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2:42). Автор послания Евреям также убеждает своих читателей не забывать об общении (синодальный перевод: «общительности» (Евр. 13:16). Видимо, «общительность» являлось важной составляющей для ранних собраний христиан. Павел благодарит Бога за участие (κοινωνία) филиппийцев в благовествовании (Фил. 1:5). По мысли Павла, «общение духа» может стать основанием и для единства филиппийской общины (Фил. 2:1-2). Павел также говорит о вере, как об общении в своем послании Филимону (Филим. 6), ссылаясь на то, что она должна быть деятельной или действенной (ἐνεργής). Павел также рассуждают об участии/общении, когда пишет римлянам о том, что македонские и ахайские церкви проявляют участие в помощи

иерусалимской общине (Рим. 15:26). В другом месте Павел ссылается на то, что участие в материальном служении (κοινωνία τῆς διακονίας) – это особое доброе качество македонской церкви (2 Кор. 8:4). Мы также можем найти некоторые производные от κοινωνία, которые указывают на то, что общение и участие в жизни как друг друга, так и Бога были важными составляющими в богословском сознании зарождающегося движения христиан (Рим. 12:13; 2 Кор. 1:7; 1 Тим. 6:18; 2 Пет. 1:4; 4:13; Филим. 17).

О важности κοινωνία также рассуждает апостол Иоанн, когда он пишет об этом в своем послании (1 Ин. 1:1-7). Участие в жизни друг друга, транслируется из участия в жизни Отца и Сына, т.е. Троицы (ст. 3). Если мы ходим в общении, считает Иоанн, мы ходим во свете (ст. 7). И наоборот. В дополнении этой тринитарной картины мы также читаем об общении Святого Духа (2 Кор. 13:14). Так и Павел пишет о том, что верующие призваны в общение с Сыном (1 Кор. 1:9). Таким образом, возникает вопрос, каким образом ритуальный аспект богослужения может помочь христианам при встрече во время собрания углубить общение, чтобы они подлинным образом могли участвовать в жизни друг друга? Как кажется, дело не столько в эстетике или красоте (см. Шмеман) ранних церковных собраний. Дело и не в ритуально-праздничном подходе к литургии (богослужению).<sup>[42]</sup> Вопрос в том, насколько умело христианское собрание будет организовано так, чтобы каждый христианин мог поучаствовать в жизни других членов общины и дать возможность,

<sup>[42]</sup> Schmemmann, 15. Здесь Шмеман рассуждает о том, что человек не только *homo sapiens*, но также *homo adorans* – человек поклоняющийся. Не будем спорить, что Бог заложил в человека высокое

эстетическое чувство. Остается только удивляться, как православный богослов умело привязал это бесспорное качество *imago Dei* к вопросу о богослужении.

соответственно, поучаствовать своим братьям и сестрам в своей жизни. Именно в общении, как мы видим из анализа термина  $\kappa\omicron\upsilon\upsilon\omega\mu\acute{\iota}\alpha$ , заключался пафос собраний ранней христианской церкви.

### 3. Иерархия и благодать

Здесь мы зададимся вопросом: является ли христианское собрание особым благодатным средством, во время которого человек получает особое благословение или благодать. Зависит ли человек, его духовное благосостояние от времени, места и литургической ритуальной обстановки (обряд, храм, хор, алтарь, рукоположенный служитель и пр.) богослужения? Например, в изучении вопроса литургии в восточном православии, где, например, имеются такие богослужения как Василия Великого и Иоанна Златоуста, а также другие ритуальные практики (засдравные и заупокойные поминовения, ектеньи об оглашенных, песнопения и пр.), мы понимаем, что особую роль в сознании христиан играет вопрос благодати. Именно нарушение формы церковного общения и обрамления привело к тому, что на Руси при патриархе Никоне произошел Раскол (1666 год). До этого Великая Схизма, которая также уже формально раздробила церковь на восточную и западную, таким же образом горячо обсуждала вопрос формы и облика церковных практик (1054 год). Восток был уверен, что именно византийская литургическая традиция в соответствующей форме выражает полноту христианской веры, хотя они признавали (правда, лишь в теории, а не на деле) церковную легитимность латинской практики (исключительно,

конечно, на ее канонической территории).<sup>[43]</sup> Запад же считал противоположным образом, особенно настаивая на главенстве римского епископа в решении всех догматических споров. Но почему, тем не менее, благодать стала играть такую важную роль в восточной церкви?

В истории раннего христианства особую роль в понимании богослужения и вообще модели церкви сыграли толкования на книгу Откровения и работы Дионисия Ареопагита (лже-Дионисия). В первом случае, многие литургисты черпали вдохновение из небесных образов, вовлеченных в поклонение в тронном зале Бога (Откр. 4). Однако исследователи пришли к выводу, что описания из книги Откровения по крайней мере в апостольский век не отражают реальной ранней христианской практики, т. к. там представлены образы храма, а не собрания.<sup>[44]</sup>

В отношении же Дионисия нужно заметить, что в восточной и западной классических экклесиологиях большая роль отводится епископскому чину, который, в привычной для данного писателя и многих других неоплатоников иерархической лестнице триад, возглавляет два других низших церковных чина: пресвитера и дьякона, таким образом, являясь как бы самим Христом в церкви. Кстати говоря, увлеченность на востоке такими триадами привела к тому, что в XI веке Никита Стифат ввел в качестве недостающего звена в церковную иерархию еще три чина: патриарха, митрополита и архиепископа. Иоанн Мейендорф совершенно верно указывает по этой причине «номинальность всей системы» Псевдо-Дионисия.<sup>[45]</sup> Тем не менее, начало такому пониманию монархического епископата было положено Игнатием Анти-

<sup>[43]</sup> Мейендорф. Литургия.

<sup>[44]</sup> См. Фергюсон. С. 286.

охийским. И именно епископ является в каком-то смысле гарантом «благодатности» церкви. Поскольку без епископа евхаристическая община не имеет смысла. Этому пониманию большую роль отводит и Иоанн Зизиюлас. Он считает, что соборность евхаристической ассамблеи должна быть очевидна через рассмотрение ее структуры. Так он пишет:

Насколько мы можем восстановить эту структуру из фрагментов тех доказательств, которыми мы обладаем, можно увидеть, что в центре *synaxis* «целой церкви» и за «одним алтарем» находился трон «одного епископа», сидящего «на месте Бога» или понимаемого в качестве живого «образа Христа». Вокруг его трона сидят пресвитеры, в то время как вокруг него стоят дьяконы, которые помогают ему в праздновании, перед ним же «народ Божий», – тот порядок церкви, который был утвержден в силу обряда инициации (крещения-помазания) и рассматривался как условие *sine qua non* для евхаристической общины с целью существования и выражения церковного единства.<sup>[46]</sup>

Такую роль епископа, как и церковную иерархию с ее апостольской преемственностью, без преувеличения можно назвать ключевой, чтобы церковь была церковью в представлении многих христиан. Благодаря Псевдо-Дионисию в представлении многих богословов и церковных руководителей церковная иерархия и ее служение отображала в своей сущности систему небесной иерархии. Средневековое восприятие богослужения и представление о благодати было сформировано как на западе, так и на востоке спекуляциями ученых-схолас-

тов. Если говорить о востоке, то там решающим голосом в понимании Божественной благодати стал Григорий Палама. Его учение о благодати (паламизм), а также представления о церковной иерархии Псевдо-Дионисия определили и представления о церкви с ее публичным служением и таинствах. Порой имелись и определенные практические искажения их вероучения. По этому поводу Иоанн Мейендорф пишет:

Так, в его (т.е. Дионисия, прим. В.Ш.) объяснении евхаристии благодать и божественное присутствие описываются как своего рода божественные энергии, струящиеся через отдельных людей. Такое толкование, в конце концов, привело к тому, что византийцы стали видеть в некоторых церковных обрядах как бы заслон, защиту от чрезмерной благодати, которая без посредников была бы всепоглощающей и невыносимой для простых смертных. Чтобы оградить мирян от чересчур мощного потока благодати, закрываются Царские врата во время анафоры. Иконостас с открывающимися и закрывающимися дверями контролирует «дозировку» благодати, которую ни в коем случае нельзя получать всю сразу, «в один прием». Несомненно, такого рода понимание, которое мы обнаруживаем у того же Никиты Стифата и у многих других византийских богословов, связано с заимствованной у неоплатоников идеей эзотерического посвящения, с одной стороны, и с придворным церемониалом – с другой.<sup>[47]</sup>

Кто-то может заметить, что подобное понимание благодати осталось в церковной истории Византии как пример экст-

<sup>[45]</sup> Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. С. 308.

<sup>[46]</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion* (New York, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press), 152-153.

<sup>[47]</sup> Мейендорф. Введение. СС. 308-309.

ремистского понимания божественных нетварных энергий. Однако, а мы к этому еще вернемся, в практике популярной экклесиологии православия и некоторых харизматических проповедников, подобное понимание богослужения и церковных иерархов (святая вода, мощи святых, святые места, учение об «особых помазанниках» Божьих) еще отдается ощутимым эхом в жизни многих христианских церквей.

Но, кстати говоря, следует задать вопрос: а дают ли тексты Нового Завета какие-либо четкие черты и ясные характеристики относительно того, каким должно было выглядеть как церковное собрание, так и сама церковь в ее институциональном виде? Кевин Гилз отмечает неясность в понимании того, как должна была церковь организоваться после ухода Иисуса: Иисус фактически по этому поводу оставил весьма мало указаний. Он замечает: «Католическим богословам неохотно признавать этот факт, однако трудно избежать этого заключения».<sup>[48]</sup> Привыкшим к ритуальному обрамлению поместной церкви, которую обыватель воспринимает, прежде всего, как храм или молельня, очень трудно примириться с этой мыслью, особенно ввиду более внимательного наблюдения отношений между Иисусом и Его апостолами. Например, Иисус никогда не возлагал рук при назначении своих учеников апостолами. Мы также не видим, чтобы апостолы в Иерусалиме, как мы это видим в книге Деяний, зани-

мались рукоположением «епископов» – высших чинов после апостолов, их преемников. Апостолы Христа однажды рукоположили семь мужчин («диаконов»?)<sup>[49]</sup> – однако рукоположением епископов для иерусалимской общины после своего изгнания из-за гонений они не занимались.

Важен и другой вопрос: кем считали себя епископы в ранних церковных собраниях? Отображает ли точка зрения Игнатия Антиохийского церковную реальность всей ойкумены, или только структурные особенности антиохийских общин?<sup>[50]</sup> Другими словами, считался ли епископ председателем евхаристического собрания или же, как на наш взгляд говорят тексты Нового Завета, попечителем, администратором или же блюстителем порядка праздничных банкетов и трапез (симпозиумов) ранних домашних собраний верующих христиан в одном конкретном городе.

Во-первых, интересен тот факт, что сам Иисус, как мы указали выше, не продемонстрировал в своем служении каких-либо «ритуальных па» с целью образования какого-либо иерархического института с его чинами и званиями. Гилз пишет:

Как кажется, Иисус не называл их со всякой регулярностью «апостолами». Только при одном обстоятельстве Марк и Матфей записывают, что Иисус дал им титул «апостолы»: когда он отправил их по двое на миссию к Израилю (Мк. 6:30; Мф. 10:2), в то время как

<sup>[48]</sup> Kevin Giles, *What On Earth is the Church? An Exploration in New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), 40.

<sup>[49]</sup> Тем не менее, в греческом тексте они не называются диаконами. Этих мужчин «изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости» назначили, дословно, «на нужду» (ἐπι τῆς χρείας). У Луки (Деян. 21:8) эти служители называются «семь». В

русском тексте во фразе «из семи *диаконов*» слово *диаконов* добавлено переводчиками синодального текста.

<sup>[50]</sup> Американский католический патролог-доминиканец Рамсей, как мы уже показывали в других работах, считает, что нет. См. Boniface Ramsey, *Beginning to Read the Fathers* (New York: Paulist Press, 1985), 10.



Иоанн никогда не называет их апостолами. У Матфея и у Луки Иисус ставит им задачу как проповедникам (Мф. 28:19; Лк. 24:47-8; сравн. Ин. 20:19-23), а не как церковным руководителям с особым служением; и не как тем, которые должны были бы назначить других, таких как первых пресвитеров или епископов; и не как тем, кто председательствовал бы на Евхаристии. Раннее христианское воспоминание двенадцати было так туманно, – кроме тех более заметных членов группы, – что четыре списка их имен разнятся в отношении того вопроса, кого же следует туда включить (сравн. Мф. 10:2-4; Мк. 3:16-19; Лк. 6:13-16; Деян. 1:13).<sup>[51]</sup>

Отсутствие принципиального учения об иерархии в церкви мы находим и у других авторов Нового Завета. Для Луки и Павла епископ, пресвитер и пастырь – все это одно и то же лицо (см. Деян. 20:17, 28; 1 Пет. 5:1-3;<sup>[52]</sup> Фил. 1:1; Титу 1:5, 7). Таким образом, епископ, как и старейшина или скорее домашний, принимающий патрон, был тем лицом, который следил за устройением жизни домашней церкви. Церковь – явление харизматичное и волонтерское. Как утверждает Рудольф Зом: *«В еклези не может существовать никакого правового устройства и никакой правовой законодательной власти»* [sic].<sup>[53]</sup> Домашняя церковь, таким образом, собиралась не вокруг одной

центральной председательствующей фигуры, господина-владыки, которой мог бы являться некий иерарх/монарх, а вокруг стола. В понимании Павла единство этого общения вокруг трапезы сохранялось не человеком как иерархом, но обеспечивалось одним Господом (Иисус), единой верой (учение) и практикой (крещение) общины-церкви (Еф. 4:5).<sup>[54]</sup>

### К вопросу о реконструкции раннего церковного собрания

Никто из современных исследователей экклесиологии не сомневается, что ранние церковные собрания, главным образом домашние, собирались в семейных домах, а не в специальных культовых сооружениях. Специальные храмы и молельни появились у христиан примерно в начале четвертого века. Другой вопрос, который мог бы нас заинтересовать в отношении чина или хода раннего христианского собрания, заключается в том, могли бы размеры домов христиан вмещать в себя группу людей, которая сегодня собирается в больших залах (святылицах) для грандиозного поклонения Богу? И имелась ли среди домашней утвари и прочих бытовых предметов особые, ритуальные вещи, которые помогали бы ранним домашним церквям каким-то путем «ритуализировать» свое «богослужение».

<sup>[51]</sup> Giles, 41.

<sup>[52]</sup> На греческом языке мы читаем не «пастырей», а «пресвитеров», которых Петр, сам сопресвитер, умоляет выполнять функцию пастырей (пасти) Божье стадо, одновременно «надзирая» за ним (ἐπισκοποῦντες), т.е. выполняя функцию епископов. В отношении причастия ἐπισκοποῦντες можно рассмотреть нерешительность комитета в принятии решения в отношении критического анализа текстологического прочтения: Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 625-626.

<sup>[53]</sup> Рудольф Зом. Церковный строй в первые века христианства. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 41.

<sup>[54]</sup> Тогда как у Климента Римского и Игнатия Антиохийского церковь собирается вокруг епископа и подчиняется ему, по убеждению Роджера Олсона это разится с образом мысли Павла, который призывает церковь объединиться «в одном Духе и в одном крещении через веру во Христа». См. Rodger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Century of Tradition & Reform* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 43.

жение» на неком хотя бы примитивном уровне? Энтони Тисельтон замечает:

Частные дома были первыми центрами церковной жизни, что показала усадьба, приблизительно 50 г. после Р.Х., которая была раскопана в Коринфе. Ее изящная мозаика предполагает, что усадьба представляла одно из самых больших резиденций богатых граждан. В то же время *триклиний*, где могли обедать семья и гости, представляет собой только около сорок квадратных метров, а *атрий* или главное помещение, около тридцати квадратных метров. Пространство для кушеток и вероятно орнамента должно быть вычитано из общего, как и (в зале) *impluvium* для собирания воды. Если мы даже приблизим это с другими более большими домами второго века, *атрий* вероятно вмещал бы не больше, чем около тридцати или сорока человек.<sup>[55]</sup>

Далее Тисельтон продолжает рассуждать в свете того, что возможно происходило в Коринфе (1 Кор. 11:20-22):

Археологическая реконструкция помогает нам представить, что, поскольку не все могли бы расположиться в *триклинии*, где вероятно девять или десять человек могли бы возлечь на кушетках для принятия пищи посреди благопристойного окружения, те, кто приходили позже, сформировали бы только «забитую» встречу в *атрии* за пределами трапезной. Таким образом, «верующие высшего класса приглашались в

триклиний, в то время как остальные оставались снаружи». Одна группа располагалась лежа, другая группа сидела (сравни 1 Кор. 8:10; 14:30). Возможно, каждой группе готовили разную пищу. Во всех случаях сама функция Вечери Господней в сосредоточии на смерти Христа, равенстве и единении всех верующих в этом свете не просто была подорвана; как «Господне» Причастие оно полностью разрушило свои собственные цели в этих обстоятельствах.<sup>[56]</sup>

Таким образом, во время вечерних собраний, христиане главным образом собирались вокруг стола, что и воспринималось «собранием церкви» как таковой. Там они пели песни (Еф. 5:19), ели и пили (Деян. 2:46), слушали пророческие речи (1 Кор. 14:29), преломляли хлеб (Деян. 2:46), молились (2:42) и, что естественно, пребывали в учении (Деян. 2:42; 1 Кор. 14:26). Для Павла, например, процесс собирания есть процесс харизматичный и где-то даже спонтанный: «Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, – все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). Здесь мы не находим ритуализированных описаний и процессуальных рекомендаций о схеме и регламенте проведения собрания.<sup>[57]</sup>

Можно ли говорить о каких-либо хоть и примитивных, но реальных следах ритуалов и обрядов в ранней домашней

<sup>[55]</sup> Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 255.

<sup>[56]</sup> Там же. 255.

<sup>[57]</sup> В этом отношении удивляет агонизация автора над вопросами организации собрания, которая наблюдается в статье В. Юнака. Так и остается неясным из основных тезисов и заключения исследования, должно ли церковное собрание иметь хоть какой-то регламент или чин: то ли праздничный или созерцательно-угрюмый. Ука-

зав на важность богословского содержания собрания, а также то, что советует ап. Павел («не заботьтесь ни о чем», Фил. 4:6), автор оставляет читателя в неведении в отношении принципиального вопроса самой статьи. В. Юнак. «Богослужение празднования»: pro et contra// Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. С. 129.

общине. Некоторые такие следы мы можем увидеть у Иакова, где говорится о елее и помазании им больного члена общины (Иак. 5:14,15). Мы также можем упомянуть практику омовения ног, как в евангельской традиции (Ин. 13:5), так и в блоке пасторских посланий (см. 1 Тим. 5:10). Также можно вспомнить практику целования, которую практиковали в ранней церкви (2 Кор. 13:12; 1 Фесс. 5:26; 1 Пет. 5:14). Однако в одном месте у Луки мы встречаем все три проявления так называемого «ранне-церковного», а по сути домашнего» ритуала в доме у фарисея Симона:

И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром (Лк. 7:38).<sup>[58]</sup>

Можно, соответственно, сказать, что «ритуальные элементы», которые, казалось бы, за всеми современными церковными нагромождениями и антуражем даже трудно признать за «ритуал» или «обряд» на самом деле были характерными обычаями и практиками, которые действительно соответствовали духу проведения трапез-банкетов и общения в условиях домашней группы людей.

### Практические выводы и заключение

Сегодня служение церкви как собрание воспринимается окружающими главным образом как формальный, ритуальный и архаичный институт. Вместо того, чтобы быть самым прогрессивным

и современным бытием, церковь не только в России, но и во всем мире считается самым консервативным, морализаторским, а порой и репрессивным институтом, который только с реакционистским верещанием может существовать бок о бок с современной реальностью.

Тем не менее, в нашей статье мы стремились показать, что церковь в мире – это Божий народ, чье призвание заключалось в том, чтобы активно осваивать и творчески познать дарованное человеку мироздание. Человек был призван к тому, чтобы стать священником этого творения, познающим, поклоняющимся, играющим существом. Ранние общины были исключительно «домашним явлением», которые собирались «вокруг стола» как семья, вдохновляя друг друга, воспевая гимны, молясь и снова идя в мир для свидетельства о христианской полноценной жизни в Боге. Таким образом, церковь и ее собрание, служение не есть культ в самом строгом смысле этого слова. Церковное собрание или богослужение не являются средствами для передачи божественной благодати. Сам мир, в котором осуществляет себя церковь, уже благодатен. И церковь призвана к тому, чтобы сообщить эту весть всему миру.

Как кажется, в современной российской практике евангельских церквей этим местом – местом встречи Бога и человека – лучше всего являются детские и молодежные христианские лагеря. Именно там спортивные, творческие и «литуургические» практики переплетаются, создавая площадку для преобразования молодого христианского поколения. Другой вопрос, который мы к месту можем задать, заключается в следующем: не являются ли часто такие христианские лагеря неким компромис-

<sup>[58]</sup> Мое внимание на это обратил д-р В.А. Аликин в разговоре на соответствующую тему.

сом, после завершения которого молодые люди снова возвращаются в пусть примитивную, но сакрально-ритуальную и обрядовую церковную среду своей поместной протестантской общины. Как кажется, греховная сущность человека стремится к некоему впечатляющему общественному культу.

И как мы немного продемонстрировали, со временем церковь все больше и больше ритуализировала себя. И эта ритуализация приняла догматические контуры и содержание. Вместо того, чтобы быть свободным бытием, церковь закрепостила себя, и различные расхождения в своей литургической и культовой практике в других церквях стала принимать за явления опасные и враждебные. В истории христианской церкви это часто становилось прецедентом

для схизм и взаимных анафематствований. Однако со времен Реформации в Германии в начале XVI века церковь вернулась пусть к примитивной, но библейской картине о том, чем и кем церковь должна быть: местом, где проповедуется слово и совершается совместная братская трапеза.

Тем не менее, в современном литургическом богословии мы видим, как теологи-литургисты пытаются романтизировать ритуальную и культовую действительность своей церковности. В описании сущности богослужения, на наш взгляд, мы видим поэтический набор различных эстетических преувеличений. Однако в свете библейской теологии подобные попытки примирить реальность культа и новозаветной теологии остаются тщетными.

## Библиография

- Богт, Барнар. Роль литургического богословия. Дискуссия//А. Шмеман. Богослужение и предание. Богословские размышления протоиерея Александра Шмемана. – М.: «Паломник», 2005. СС. 20-30.
- Брюггеман, Уолтер. Введение в Ветхий Завет: канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009.
- Голубцов, А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. – СПб.: Сатись, 1995.
- Гулько, Л. Динамика богослужбных доминант в эпоху Ветхого и Нового Заветов// Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 86-99.
- Данн, Джеймс Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. – М.: ББИ, 1997.
- Зайцев, Е. Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 11-26.
- Зом, Рудольф. Церковный строй в первые века христианства. Н.А. Заозерский. О сущности церковного права. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
- Кожухаров, Николай, епископ Макариопольский. Введение в литургику. – М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 1997.
- Кунцлер, Михаэль. Литургия церкви. В 3 томах. Том I. – М.: Христианская Россия, 2001.
- Лосский, Владимир. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. – М.: АСТ, 2003.
- Мартинс, Элмер. Замысел Бога. – СПб.: Библия для всех, СПХУ, 1995.
- Мейендорф, Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007.
- \_\_\_\_\_. Литургия, или Введение в духовность Византии. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=739>. Посещено 24.02.2011.

- Милов, Вениамин, епископ. Чтения по литургическому богословию. – Киев: Дух и литера, 1999.
- Мудьюгин, Михаил, архиепископ. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. – М.: ББИ, 1995.
- Муравьев, Алексей. Позорище зело студно. Театр как скверна и как духовное назидание в Византии. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=366>. Посещено 25.02.11.
- Петренко, Виктор. Богословие икон: Протестантская точка зрения. – СПб.: Библия для всех, 2000.
- Прилуцкий, А. Литургия и теология Реформации// Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 100-106.
- Ранер, Хуго. Играющий человек. – М.: ББИ, 2010.
- Ферберн, Дональд. Иными глазами: Взгляд евангельского христианина на восточное православие. – Ровно, Формат «А», 2003.
- Фергюсон, Эверетт. Церковь Христа: библейская экклесиология в наши дни. – СПб.: Фонд Вита Интернэшнл, 2005.
- Шмеман, Александр. Богословие и литургическое предание//Богослужение и предание. Богословские размышления протоиерея Александра Шмемана. – М.: «Паломник», 2005. СС. 5-19.
- Юнак, В. «Богослужение празднования»: pro et contra// Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 116-130.
- Языкова, И. Христианский храм – человеческая прихоть или Божье повеление?// Материалы научной конференции «Заокские чтения». Протестантское богослужение: Проблемы и перспективы. Выпуск I. Заокская духовная академия, 2002. СС. 139-153.
- Alikin, Valeriy A. *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden: Brill, 2010.
- Giles, Kevin. *What on Earth is the Church? An Exploration in New Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.
- Lampe, G.W. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Neusner, Jacob. Green, William Scott. Eds. "Synagogue." In *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E. to 600 C.E.* New York: Macmillian Library Reference, 1996. 606-607.
- Olson, Rodger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Century of Tradition & Reform*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Ramsey, Boniface. *Beginning to Read the Fathers*. New York: Paulist Press, 1985.
- Schmemmann, Alexander. *For the Live of the World*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2002.
- Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Zizioulas, John D. *Being as Communion*. New York, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2002.