

# Отнесенность к главному



## К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) — выдающийся пастырь, мыслитель, педагог и проповедник, автор научно-богословских сочинений и эссеистской прозы, много сделавший для Православной Церкви в Америке. Осмысление его богословского и литургического наследия, ставшего важной частью церковной науки XX века, особенно актуально в связи со столетием со дня рождения пастыря, которое приходится на этот год. Фундаментальные богословские труды протопресвитера Александра были посвящены главным образом вопросам церковной истории, постижению истоков и сокровенного смысла православного богослужения и церковных таинств. О том, что сам профессор считал главным в своем богословии, о значении его идей для современной богословской науки рассуждает кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии священник Антоний Борисов.

## Различать Божественное и человеческое

Протопресвитер Александр Шмеман для многих представителей православного духовенства и мирян является примером священнослужителя, открытого для всего нового, жертвенно служащего Богу и людям, ищущего действенные способы достучаться до умов и сердец современников.

Подобное мнение о нем сложилось не только благодаря многочисленным печатным трудам покойного пастыря. Воспоминания людей, знавших богослова лично, прямо указывают на его подлинно христианское отношение к жизни и своему служению. По словам его близкого друга, тоже уже покойного, Н. А. Струве, последние дни земной жизни отца Александра были наполнены покаянием с готовностью полностью принять волю Божию: «Полтора года назад Господь посетил Своего верного слугу тяжелым испытанием: болезнью, оставляющей мало надежды на выздоровление. О. Александр не только переносил ее с полным терпением и смирением, но до самых последних дней не переставал ощущать радость и благодарить Бога за все. Роковая болезнь дала о. Александру положить печать подлинности тому, что было сердцевиной его проповеди и священства за целую жизнь: *Всегда радуйтесь. За все благодарите* (1 Фес. 5, 16, 18)»<sup>1</sup>.

Вклад отца Александра Шмемана в развитие богословской науки является огромным. Именно благодаря ему в нашей Церкви сегодня обсуждаются многие действительно актуальные вопросы. Любые же обвинения в обновленчестве и модернизме, звучащие в адрес покойного, по словам священника Владимира Вукашиновича, «поверхностны и неточны»: «Шмеман стоит не только на позициях, крайне далеких от всякого либерального модернизма, но даже в отдельных случаях крайне умеренных и консервативных»<sup>2</sup>.

На чем же тогда зиждется убежденность некоторых людей в наличии у протопресвитера чуть ли не протестантских симпатий? Как кажется, на факте проявленного им однажды дерзновения. В предисловии к своему самому, как принято подчеркивать, «научному» труду — «Введению в литургическое богословие» он вспоминает,

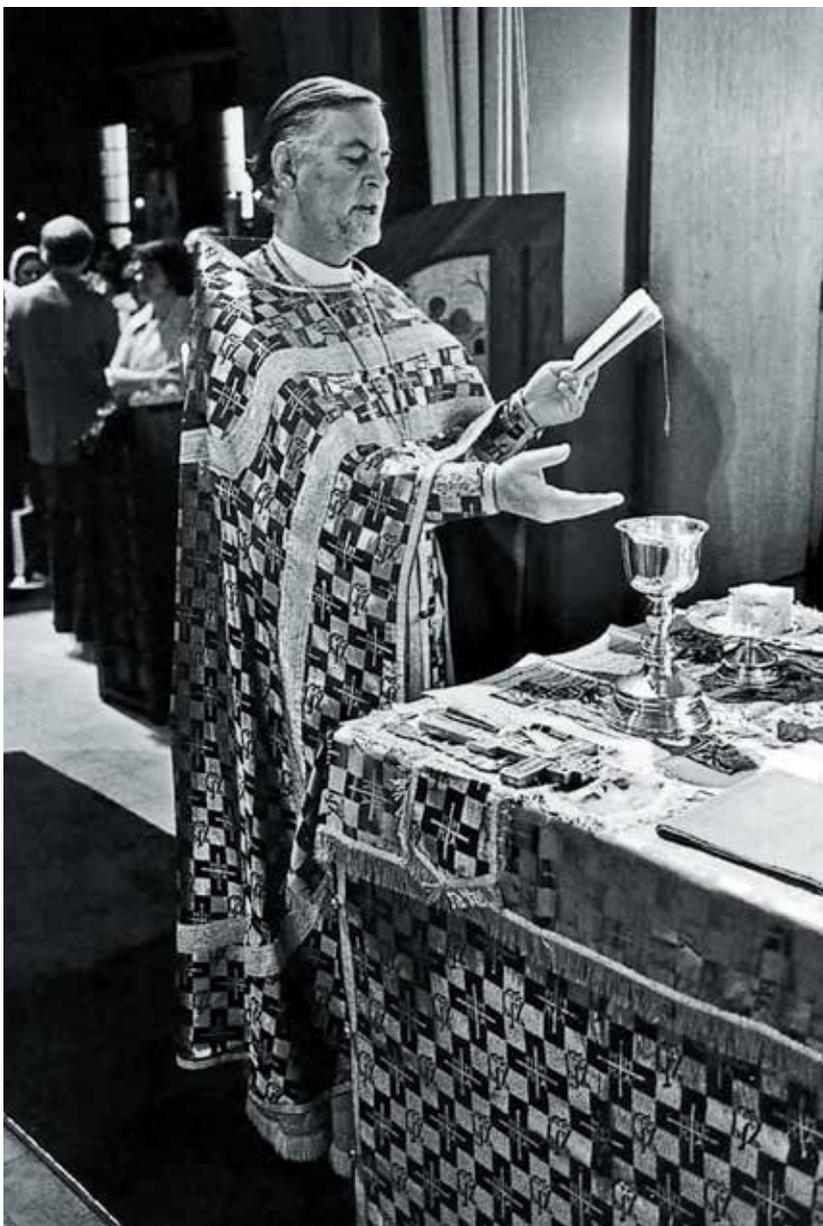
как отважился снять определенного рода табу: запрет, который касался использования историко-критического подхода к изучению «сферы богослужения, литургической жизни, литургического опыта»<sup>3</sup>.

Во многом благодаря отцу Александру православный исследователь получил определенного рода свободу в рассуждении над тем, что в нашем богослужении является проявлением богооткровения, а что — исключительно человеческим вкладом. Избавление от табу, снятого литургистом, позволило существенно расширить границы деятельности богослова-исследователя, который теперь оказался способен изучать иные области церковной науки с позиции того, с чем он в данный момент имеет дело — с Преданием (формой богооткровения) или с преданиями (человеческими обычаями той или иной степени древности)<sup>4</sup>.

Почему это важно и необходимо? По одной простой причине. Здоровое различение Предания и преданий позволяет православному христианину избежать перекося в одну из сторон, отклонения от святоотеческого «царского» пути. Низведение Предания до уровня преданий неминуемо превращает духовную жизнь в квазирелигиозность постмодерна, презрительно относящуюся к традициям и обрядам, — отсутствие живого чувства Откровения делает самого человека мерилom духовности и тем самым лишает эту духовность Божественного содержания. В том случае, если предания возводятся на уровень Предания, мы получаем иной, но не менее печальный результат. Подобное отношение превращает церковное сообщество в клуб с особыми правилами поведения, гардеробом, питанием и др. Причем каждый из перечисленных элементов возводится в статус чуть ли не догмата.

## Главный ориентир

В каждом отдельном случае и вне зависимости от избранной области (догматика, библистика, каноника, но прежде всего в области литургической) при стремлении определить, что же перед нами — Божественное или человеческое, мы оказываемся перед непростой задачей. Как отделить вечное от временного? Как



актуализировать внешнюю оболочку традиции, не нанеся ущерб ее духовной сердцевине? Как кажется, и в данном случае помочь может отец Александр, не только обозначивший указанную проблему, но и давший инструментарий для ее преодоления.

Автор в своих произведениях неоднократно упоминает идею «отнесенности к главному», которой пронизано его богословское и проповедническое наследие. «Отнесенность» — основное ощущение автора, с детства определившее его религиозный опыт, «интуиция о присутствии в этом мире чего-то совершенно, абсолютно иного, но чем потом все так или иначе светится, к чему все так или иначе относится»<sup>5</sup>. Сам

профессор не смог дать понятию «отнесенности» какого-то строгого фиксированного определения<sup>6</sup>. Хотя явным образом суть этого явления ощущается при чтении строк, посвященных А.И. Солженицыну: «Символом этой отнесенности в романе “В круге первом”, например, является Рождество. <...> Зачем понадобилось Солженицыну это Рождество? <...> Но вот, оно есть, оно вспыхнуло своим светом вначале, и его свет незримо озаряет всю эту, казалось бы, мучительную безнадежную повесть. И оно есть в повести потому, что для Солженицына оно есть в мире. <...> ...Чтобы отнести всех этих страдающих и умирающих людей к главному — чтобы ясным стало изображение вечности, зароненное каждому»<sup>7</sup>.

Отсутствие четкого определения «отнесенности» не мешает указать на одно из главных и определяющих его свойств, а именно христологичность. Иными словами, установление и поддержание в лице Господа Иисуса связи между Божественным и человеческим; присутствие благодаря пришествию Спасителя в материальном мире жизни Духа, Который не растворяется в тварной реальности, не бежит от нее, но оживотворяет изнутри того, кто в Боге нуждается и к Нему стремится. «Отнесенность» есть еще и та таинственная, но ощутимая связь, которая присутствует в Православии между Преданием и преданиями. В пастырском аспекте она («отнесенность») должна поддерживаться Церковью в «рабочем» состоянии прежде всего в формате богослужения для сохранения (наряду с упомянутыми в Символе веры) главного для отца Александра свойства Церкви — «литургичности», которая во Христе зиждется и только в Нем и благодаря Ему существует.

Именно «литургичность» в понимании автора превращает Церковь из «эклиесии» (человеческого собрания) в *Тело Христово* (1 Кор. 12, 27) — ту Богочеловеческую структуру, которую, по замечанию протопресвитера Николая Афанасьева, характеризует таинственное выражение «эпи то авто» (ἐπί τὸ αὐτό) (Деян. 2, 1, 44, 47 и др.), означающее «на то же самое» и чаще всего переводимое на русский язык как «в одно место». «Эпи то авто», в разъяснении протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «было техническим термином для обозначения ехва-

ристического собрания. Специального слова в те времена не существовало, возможно, и потому, что первохристиане избегали прямо говорить о таинствах в смысле “обрядов”, а понимали саму Церковь прежде всего в сакраментальном смысле. Церковь осуществляет себя, становится сама собою, когда ее члены сходятся вместе для свершения общего действия»<sup>8</sup>.

Это общее действо — Литургия — в основании своем и имеет для ученого идею «отнесенности» как опыта встречи с Тайной и выражение данного опыта при помощи верных символических средств. Символических в смысле античного сѹмволѹ — разломанной монеты или статуэтки, знака, позволяющего двум незнакомым до того лицам опознать друг друга<sup>9</sup>. Верное соотношение закона веры и закона молитвы (*lex orandi lex est credendi*) достигается только в том случае, если культурные коды нашего богослужения работают в соответствии с идеей «отнесенности» и становятся «мостиками» для верующего, позволяющими достичь главной цели — соверше-

на еще одно свойство «отнесенности», имеющее не только возвышенное богословское, но и вполне практическое значение — когда тайна Божия в лице Церкви присутствует в мире, освящает его, но миру не подчиняется и в нем не растворяется.

Об этом отец протопресвитер, в частности, говорил во время беседы в г. Гринвилл (штат Делавэр, США) 22 мая 1981 года. Выступление это впоследствии переведено в текстовый формат и озаглавлено «Между утопией и эскапизмом». Здесь американский протопресвитер указывает на две серьезные опасности, возникающие перед Церковью, если она по какой-то причине утрачивает стремление к «отнесенности» или отказывается от нее. Исходом подобного выбора становится либо бездумное стремление к несуществующему «завтра» (утопии), либо бегство от мира, замыкание в пространстве самоценных представлений и субкультурных установок. И то и другое, по его мнению, противоречит евангельскому учению о Церкви как о Царстве

## *Во многом благодаря Шмеману православный исследователь получил определенного рода свободу в рассуждении над тем, что в нашем богослужении является проявлением богооткровения, а что — исключительно человеческим вкладом.*

ния литургического акта через личное словесное приношение в пространстве общей молитвы церковного собрания.

Тайна Божества, находящаяся в самой сердцевине жизни Церкви, принципиально отличает христианство от прочих религиозных течений, прежде всего гностицизма. Если гностики кичились обладанием некоей тайны, ограничивая доступ к ней всех прочих, то в лице Православия мы видим иное. «В контексте христианства под понятием “тайна” не подразумевается обозначение только того, что является непостижимым и таинственным, загадкой или неразрешимой проблемой. Напротив, тайна есть то, что открывает себя нашему пониманию, но что мы никогда не поймем до конца»<sup>10</sup>. Эти слова митрополита Каллиста (Уэра) указывают

Божием, которое Спасителем сравнивается или с дрожжами (Мф. 13, 33), или с семенем (Мф. 13, 31–32). И то и другое, чтобы принести плоды, должно быть помещено в мертвую до времени среду и преобразить ее изнутри<sup>11</sup>.

Утопия и эскапизм на подобное просто не способны. Первая, представляющая собой «максимальную проекцию в будущее»<sup>12</sup>, готова пожертвовать «сегодня» ради «поющего завтра». Но никто не ответит вам на вопрос — «С какой стати завтра должно петь? Ведь люди будут умирать, кладбища расширяться и т. д.»<sup>13</sup>. Никто и ничто по-настоящему не волнуют утописта здесь и сейчас. Он всем готов пожертвовать, все разрушить ради выдуманного им завтра. Станным дополнением к подобной установке отцу Александру видится не менее опасное явление — эскапизм,

или бегство от действительности. Его он описывал следующим образом: «Уход от действительности начинается с некоего умственного расположения и продолжается как поиск разного рода духовного опыта. Всем известно, что Бога не найдешь на Бродвее в Нью-Йорке, Бога нужно искать на синих горах в Индии, в ашрамах, в методах созерцания»<sup>14</sup>.

Эскапист подобно утописту бежит от сегодня, но не ради достижения мифического завтра, а ради замыкания в пространстве выдуманной им действительности, никак не соотносящейся с реальной историей. Насколько подобное опасно, свидетельствует, например, опыт старообрядческого раскола XVI века: «Флоровский считал, что для старообрядцев вместе с реформами Никона кончилась священная история, и потому они уходили “из истории в пустыню”. Но на самом деле не столько уход из истории, “внеисторичность”, был следствием раскола, сколько, наоборот, раскол — следствием внеисторичности русской жизни»<sup>15</sup>.

Указанное обстоятельство вновь демонстрирует огромную опасность утраты обозначенной доктором богословия «отнесенности», которая (утрата) неминуемо заводит Церковь в ловушку, способную изъять человека или целую общность людей из живой истории, превратив их либо в гоголевского Манилова, равнодушного к настоящему, либо в носителей специфического субкультуры, напрочь оторванного от страданий дня сегодняшнего.

### Сохранить верность Откровению

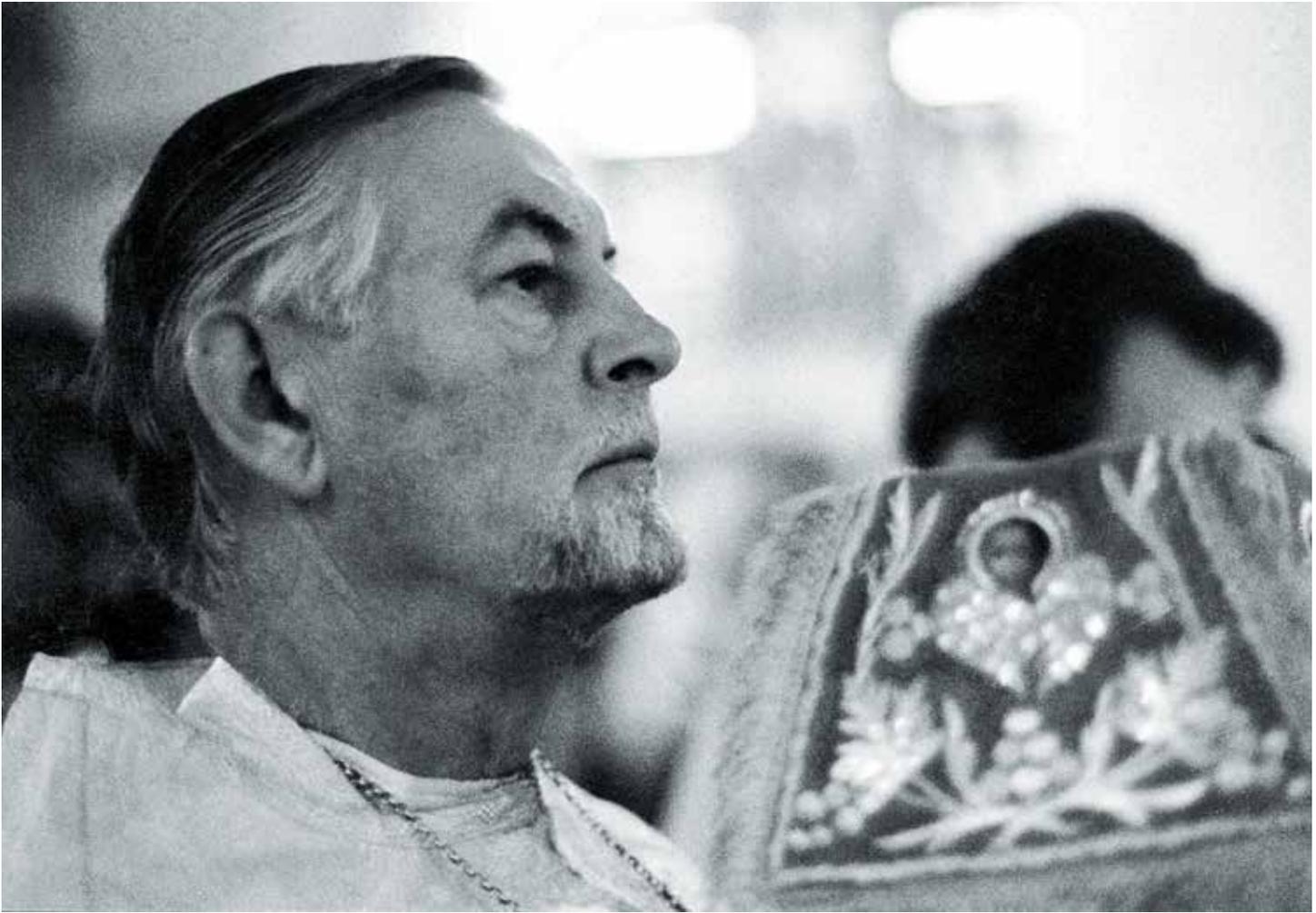
Шмемановская «отнесенность» призывает заботливо относиться к вопрошаниям истории, настаивает на *освящении* времени. Сын Божий однажды стал участником истории, но при этом не оказался ее пленником. В Спасителе миру была явлена освящающая и исцеляющая сила Божия, переданная Им Церкви и через нее указующая миру, что однажды для него наступит конец и одновременно полное изменение: «Вне эсхатологии невозможна христианская доктрина зла. Либо сам мир становится злом, либо же оно отождествляется с чем-то одним в мире (социальными структурами и т. д.). И то и другое — ересь. Христа не нужно ни для ухода в мироот-

рицающий буддизм личного “спасения”, ни для “социальной революции”»<sup>16</sup>.

Идея «отнесенности» не была выведена протопресвитером на основании каких-то сугубо теоретических изысканий, а имела вполне осязаемую опытную духовную основу. В «Дневниках» отец Александр Шмеман упоминает, что его память сохранила и разделила пройденную жизнь на четыре этапа: тридцатые годы — юность в Париже и причастность к лучшему периоду русской эмиграции; сороковые — война и закат прежнего мира, обретение семьи и рукоположение; пятидесятые — творчество и служение; шестидесятые — жертвенная вовлеченность в жизнь Православной Церкви в Америке и смерть друзей, единомышленников.

Наступившие семидесятые, а затем и восьмидесятые привели отца Александра к мысли: «И вдруг: такое сильное ощущение, что прошлого-то гораздо больше, чем *будущего*, что все отныне будет итогами, раскрытием того, что уже было, уже дано» (курсив из оригинала. — А. Б.)<sup>17</sup>. Уверенность в правильности выведенной им идеи «отнесенности» приходит к отцу Александру ровно в тот момент, когда внутри него возникает ощущение бренности жизни перед лицом Божественной вечности. С высоты прожитых лет он явственно понимал, насколько важно не поддаваться очарованию временного, человеческого и не пытаться заместить им Богооткровенное: «...изучение истории Церкви, конечно, должно освобождать человека от порабощения прошлому, типичного для православного сознания. Но это так в идеале, увы. Помню, как медленно я сам освобождался от идолопоклонства Византии, Древней Руси и т. д., от увлечения, от “игры”»<sup>18</sup>.

«Исторический путь Православия» — еще один монументальный труд автора — почти каждой своей страницей показывает и доказывает, насколько опасной является догматизация второстепенного, обусловленная все той же утратой чувства «отнесенности». Вместо того чтобы придать статус неизменной богооткровенной истины смысловому ядру учения, вновь и вновь осуществляется попытка догматизации культурной оболочки, временного контекста керигмы. Это прекрасно видно на примере всех наиболее известных ересей и расколов. Все они в той или

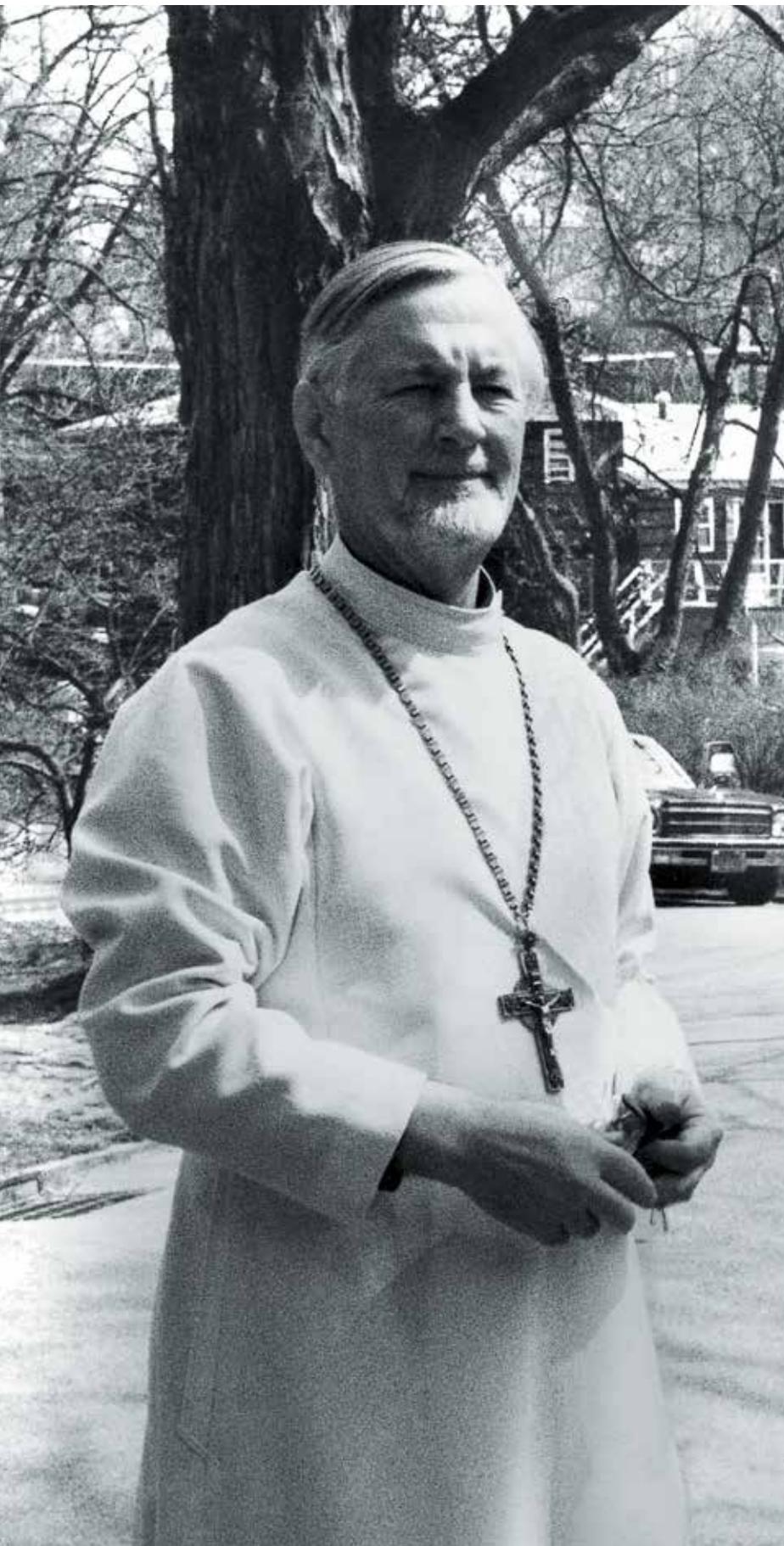


иной степени становились следствием неспособности ряда мыслителей пожертвовать собственными культурными предпочтениями ради сохранения верности Откровению.

Арианство, несторианство, монофизитство в различных своих более «легких» проявлениях (например, монофелитства и иконоборчества) строятся на концептах, заимствованных из тех или иных философских систем и возведенных в статус догмата. Римский католицизм, безусловно, является результатом поместного представления о роли апостола Петра и природе церковного первенства<sup>19</sup>. Имеющийся исторический опыт позволяет согласиться с выводом, который делает внимательный читатель «Дневников» покойный профессор МДА Н. К. Гаврюшин: «Множество верующих, не исключая и представителей духовенства, часто понимают христианство как некую совокупность правил, норм, ритуалов... которую охотно отождествляют с церковным Преданием. При таком номи-

стическом, или законническом, разумении веры внешнее оказывается неизбежно важнее внутреннего. То, что в конкретный исторический момент времени было свидетельством живого творчества духа, воспринимается благочестивыми, но не вошедшими в разум Истины верующими как закон, обязательные вериги, ибо подлинно духовного мерил у них нет, а передать оное из рук в руки невозможно: его необходимо стяжать»<sup>20</sup>.

Указанное, впрочем, не означает, что богослов имел к временному выражению тайны Божественной вечности какое-либо презрение. Наоборот, идея «отнесения» помогала отцу Александру видеть в литургическом наследии Церкви настоящую сокровищницу средств выражения богатства христианской веры. Но ему было важно, чтобы все это богатство не лежало мертвым грузом, а работало. Чтобы между человеческими преданиями и Божественным Преданием имелось напряжение «отнесенности»,



не позволяющее Церкви говорить с людьми на исключительно «своем» языке, сосредотачиваться на «своих» проблемах. Православие, по мнению протопресвитера, призвано прислушиваться к вопросам каждого нового поколения и уметь в том числе говорить на языке секулярной культуры. Богословие Церкви должно быть отвечающим, а не нападающим или защищающимся. В наше время недостаточно также лишь в одностороннем порядке возвещать людям некие истины. Надо отвечать на их вопросы. И ответы на эти вопросы должны быть выражены в таких культурных кодах, которые близки и понятны современным слушателям.

Именно в этом смысловом поле следует понимать неприятные на первый взгляд слова профессора: «Только в Церкви можно найти полный образ Христа. Это и есть дело богословия — и больше ничего. Но его одинаково заслоняют и “поп”, и “богослов”. Один поставил ставку (беспрюирышную) на вечную нужду человека в “священности”, другой Самого Христа превратил в “проблему”»<sup>21</sup>. Здесь церковный историк пусть и резко, но в точности повторяет суть апостольской мысли, что никакой человек не имеет права занимать собой место Христа Спасителя или препятствовать общению с Ним, *Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2, 5).

Практические предложения по реализации идеи «отнесенности» обнаруживаются в наследии публициста применительно к двум литургическим реформам: произошедшему глобальному изменению богослужебного уклада в Римско-Католической Церкви и, наоборот, несостоявшейся фиксации литургической традиции Православной Церкви в Америке по образцу дореволюционного лекала. В отношении первого отец Александр пишет неутешительные вещи. Модернистский кризис, развернувшийся у католиков на рубеже XIX–XX веков, не только, по мнению автора, не понудил Рим внутренне измениться, но, наоборот, усугубил имеющееся положение дел, когда вместо здоровых преобразований в лице II Ватикана произошла уступка сиюминутной выгоде запросов мира сего: «И за это Церковь (Католическая) расплачивается теперешней катастрофой. <...> Церковь ответила утверждением себя как голого авторитета

(*reductio ad absurdum*) и как абсолютизма формул, то есть того же авторитета. И через несколько десятилетий лопнула — Ватикан II и вахханалия: разложение «авторитета»<sup>22</sup>.

### Искать в богослужении Христа

Католические реформы середины XX века стали для Шмемана не реализаций «отнесенности», не попыткой явить миру истинное эсхатологическое лицо христианства, присутствующего здесь, но говорящего о несводимом к земной реальности Царстве Божиим, а еще одним неудачным опытом «очищения»: «Не случайно «постватиканская» Церковь протестантизируется (отказ от авторитета, от понятия «ереси», от тональности «объективности»). <...> Протестантизм был попыткой спасти веру, очистить ее от ее религиозной редукции и метаморфозы. Но он это сделал ценой отказа от эсхатологии, замены ее «спасением» предельно личным, индивидуальным. И потому — в сущности — отказом от Церкви...»<sup>23</sup>

Легко указывать соседу на его неправоту. Значительно сложнее разбираться с собственными проблемами. Тут богослов, надо сказать, реалии нашей церковной жизни критикует нещадно: «На глубине Православие, мне кажется, давно уже «протестантизируется»: «верит» в нем каждый по-своему, но соединены все «религией», то есть храмом и обрядом. Отсюда двойное движение: если от религии к «вере», то к расцерковлению, к уходу в личную религию; если от «веры» к религии — то к Православию, Типикону, кадилу и иконам. Оба движения «неполноценны»: в одном торжествует индивидуализм (отрицание Церкви), в другом — «религия» (редукция Церкви) и, в сущности, тоже индивидуализм»<sup>24</sup>.

На практике (если говорить прежде всего о богослужении) подобное положение дел проявляет себя в одновременно существующем сохранении Типикона и неследовании ему, в переносе суточных форм богослужения на не предназначенное им время (служение утрени вечером, а вечерни утром), в сокращении служб на основании мнения настоятеля, служащего в данный день рядового священника, регента или даже чтеца. Перечислять эти проявления литур-

гического кризиса можно и дальше, но все они приводят, по мнению отца Александра, к последствиям двух типов: 1) сведению богослужения до уровня службы-схемы (поскольку требования «догматизированного» Типикона в полной мере исполнить невозможно) или 2) игнорированию устава как такового, превращению его в «фон» для выделения отдельных ярких песнопений или иных богослужебных элементов («концертов»).

И здесь вновь выходит на передний план идея «отнесенности»: насколько сложившееся в литургической области положение дел позволяет человеку по-настоящему соприкоснуться с эсхатологической природой Церкви как зачатка грядущего Царства Божия? Если и позволяет, то с большими затруднениями. Отец Александр признает, что Православной Церкви необходима литургическая реформа, но не в духе той, что прошла сначала в протестантизме, а затем в католицизме. В данном случае его мнение в общем

*Богословие Церкви должно быть отвечающим, а не нападающим или защищающимся. В наше время недостаточно также лишь в одностороннем порядке возвещать людям некие истины. Надо отвечать на их вопросы.*

и целом совпадает с позицией его современника протоиерея Георгия Флоровского, одного из выразителей принципов «неопатристического синтеза», сводимого к вдохновляющему девизу «вперед — к отцам».

Церкви, по мнению богослова, необходимо вернуться к «православному пониманию Божественной литургии как общего моления, общего приношения, общего благодарения и общего причащения»<sup>25</sup>. Что на практике означает следующее: «...когда мы вернемся от наших новых и сомнительных обычаев к подлинной православной традиции, открывающейся нам в наших литургических текстах и комментариях отцов, будет исправлено прискорбное положение дел, преобладающее сегодня, при котором верующие более посетители, чем участники богослужения»<sup>26</sup>.

Литургическая реформа, таким образом, для автора не сводится к каким-то внешним действиям («Существуют проблемы, которые нельзя решить с помощью указов или инструкций. Они никогда не разрешали никаких реальных проблем и не похоже, что разрешат их когда-либо в будущем»<sup>27</sup>). Невозможно преодолеть кризис в области богослужения, редуцировав его до чего-то одного — подвергнув, например, изменению язык службы<sup>28</sup> или ее структуру. Речь идет о более глубокой вещи — «богослужение по самой своей природе должно быть понятно и осмысленно и в каждой своей части, в каждом слове, и в целом. Спешим оговорить со всей силой: речь идет совсем не о приспособлении его ко вкусам верующих или “к духу нашего времени”, еще менее — о его “упрощении”. На наших глазах совершалось достаточно много попыток такого рода “модернизаций” службы, и известно, к чему они приводят»<sup>29</sup>.

Проблема заключается в утрате частью духовенства и мирян понимания христоцентричности богослужения. Иными словами, утраты той самой «отнесенности» всего к “другому”, эсхатологизма самой жизни и всего в ней, который антиномически делает все в ней ценным и значительным. Источником же этого эсхатологизма, тем, что делает это “просвечивание”, эту “отнесенность” возможными, является таинство Евхаристии, которым поэтому изнутри и опре-

деляется Церковь и по отношению к самой себе, и по отношению к миру, и по отношению к каждому отдельному человеку и его жизни. <...> ...Для того чтобы этот опыт (“проходит образ мира сего”) стал возможным и реальным, нужно, чтобы в этом мире был дан также и опыт того самого, к чему все “отнесено” и относится, что через все “просвечивает” и всему дает смысл, красоту, глубину и ценность: опыт Царства Божия, таинством которого является Евхаристия»<sup>30</sup>.

Что же делать и как же быть? Проанализировать имеющееся положение дел с точки зрения идеи «отнесенности». Помогает ли нынешний уклад церковных традиций (в том числе богослужебных) совершить богослужебному собранию то, к чему призывают его слова анафоры: «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную Службу, и просим, и молим, и мили ся деем: низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предстоящия Дары сия»? И если находится то, что оказывается пусть древним и привычным, но в конечном счете «средостением», мешающим «отнесенности к главному», Церковь призвана пастырски задуматься над тем, что для нее важнее — человек или суббота?

Православное христианство ставит перед всеми нами нетривиальную задачу: вместо овна или голубицы мы должны предложить Богу «словесное приношение», осуществить в пространстве соборной молитвы Евхаристии свой собственный

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Струве Н. Православие и культура. 2-е изд. М.: Русский путь, 2000. С. 204.

<sup>2</sup> Вукашинович В., свящ. Литургическое возрождение в XX в. История и богословские идеи литургического движения в Католической Церкви и их взаимоотношение с литургической жизнью Православной Церкви. М.: Христианская Россия, 2000. С. 157–158.

<sup>3</sup> Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. С. 9.

<sup>4</sup> «Если мы обратимся к апостольским посланиям, то увидим как бы два понимания церковного Предания: *Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Фес. 2, 15); *Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас...* (2 Фес. 3, 6). В этих двух отрывках апостол Павел немного по-разному использует этот термин. В первом отрывке он говорит о предании во множественном числе, во втором он говорит о единственном Предании. Это выражение позволило православным богословам развить следующую идею: в Церкви есть Предание и предания. Что же такое предания? Это древние обычаи, которые получены со времен апостольских от Христа через апостолов и сохраняются до нашего времени» (Малков П. Введение в литургическое предание: Таинства Православной Церкви. 4-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 11).

<sup>5</sup> Шмеман Александр, протопр. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 51.

<sup>6</sup> «Что такое, в чем эта “отнесенность”? Мне кажется, что именно этого я никак не могу объяснить и определить, хотя, в сущности, только об этом всю жизнь говорю и пишу (литургическое богословие). Это никак не “идея”: отталкивание от “идей”, все растущее убеждение, что ими христианства не выразишь. Не идея “христианского мира”, “христианского общества”, “христианского брака” и т. д.

“Отнесенность” — это связь, но не “идейная”, а опытная. Это опыт мира и жизни буквально в свете Царствия Божия, являемого, однако, при посредстве всего того, что составляет мир: красок, звуков, движения, времени, пространства, то есть именно конкретности, а не отвлеченности. И когда этот свет, который только в душе, только внутри нас, падает на мир и на жизнь, то им уже все озарено, и сам мир для души становится радостным знаком, символом, ожиданием» (Шмеман Александр, протопр. Дневники. С. 52).

<sup>7</sup> Шмеман А., протопр. Беседы на радио «Свобода». Т. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 429.

<sup>8</sup> Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 17.

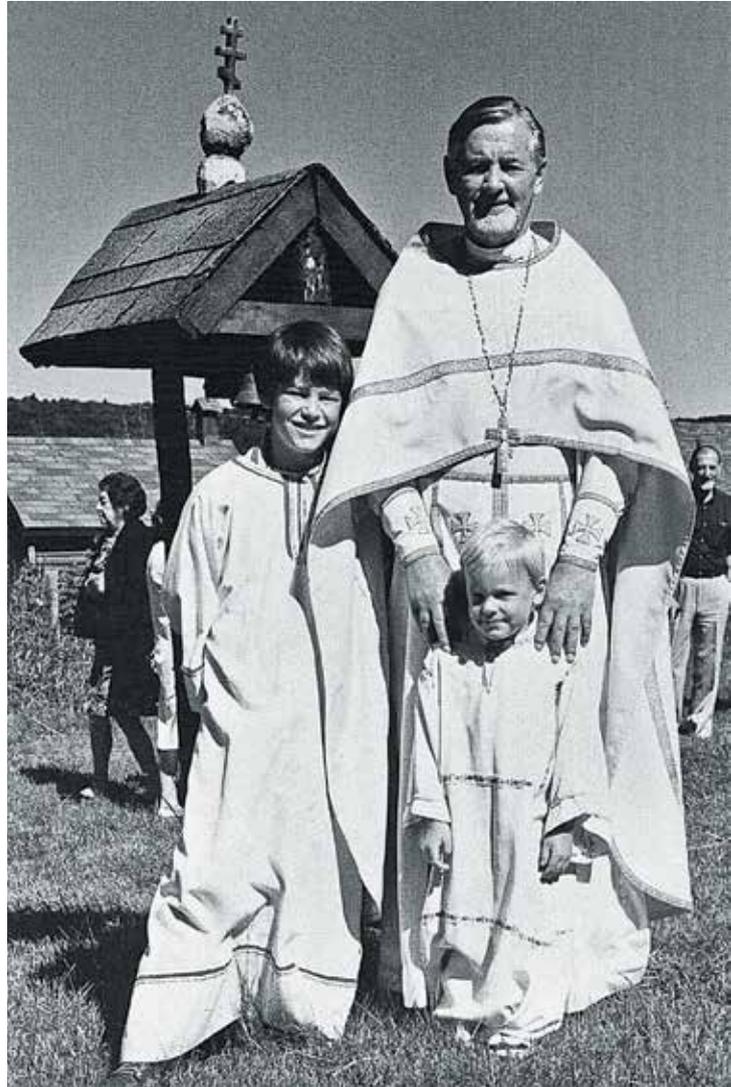
<sup>9</sup> «Греческие святые отцы называли Тело Христа, хлеб, на Евхаристии символом. Но они ни в коем случае не имели в виду, что это означает (как понимают это на Западе) чисто символическое присутствие Христа в Евхаристии. Они использовали слово “символ” для обозначения того, что западные теологи имеют в виду под понятием “реальное присутствие”. Символ указывает на то, что одна реальность может не только означать другую реальность, но и являть и передавать ее нам, и поэтому символ — больше, чем знак. Я знаю, что химическая формула H<sub>2</sub>O означает воду, хотя никакой воды в самой формуле нет. У символа нет подобных ограничений, он участвует в той реальности, на которую указывает. Символ не просто умозрачен и воображаем, он — онтологичен и экзистенциален. Это — реальность, которая во всей полноте выражается, является и сообщается через другую реальность» (Шмеман А., протопр. Собрание статей 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 242–243).

<sup>10</sup> Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православный путь. СПб.: Алетейя, 2005. С. 21.

<sup>11</sup> «Как закваска тогда только заквашивает тесто, когда бывает в соприкосновении с мукою, и не только прикасается, но даже смешивается с нею (потому и не ска-

литургический акт, который абсолютно ничем не похож на языческо-магическое действие. Не о семейном счастье или успехе в карьере призваны мы молиться на Евхаристическом богослужении, но искать и находить в нем Самого Христа, ибо сказано: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и все это приложится вам* (Мф. 6, 33). Иначе опыт Церкви будет «заменен опытом храма плюс индивидуальной религии, изнутри лишенной всякой веры в смысле “осуществления ожидаемого и уверенности в невидимом”»<sup>31</sup>.

Наше словесное приношение Богу, с одной стороны, должно опираться на многовековую литургическую традицию Церкви, а с другой — призвано стать выражением всецелого стремления к Отцу Небесному: духом, умом, чувствами, всей душой и всем телом. Эта полная посвященность, осознанность и устремленность основываются на все той же «отнесенности» — стремлении стать частью церковной реальности соединения вечного и временного, явленного миру во Христе Спасителе Царства будущего века. «Спасение только в углубленном, церковном, соборном и пастырском продумывании и медленном пояснении самой сущности православного богослужения»<sup>32</sup>, пастырскому разъяснению духовного феномена которого, той самой «отнесенности к главному», посвятил многие годы своего служения приснопамятный протопресвитер Александр Шмеман.



зано — “положи”, но — “скры”), так и вы, когда вступите в неразрывную связь и единение со врагами своими, тогда их и преодолеете. И как закваска, будучи засыпана мукою, в ней не теряется, но в скором времени всему смешению сообщает собственное свойство, так точно произойдет и с проповедью. Итак, не страшитесь, что Я сказал о многих напастьях: и при них вы просияете и всех преодолеете» (Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: В 2-х кн. Книга вторая. М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 11).

<sup>12</sup> Шмеман А., протопр. Вера и Церковь: Сборник. М.: Книжный клуб Книголек, 2021. С. 437.

<sup>13</sup> Там же. С. 438.

<sup>14</sup> Там же. С. 441.

<sup>15</sup> Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинадальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 27.

<sup>16</sup> Шмеман Александр, протопр. Дневники. С. 159.

<sup>17</sup> Там же. С. 126.

<sup>18</sup> Там же. С. 124.

<sup>19</sup> Выступая в качестве наблюдателя перед участниками II Ватиканского собора, отец Александр констатировал следующее: «В структуре Церкви, безусловно, существует некоторый плюрализм, однако здесь о нем ничего не сказано. Здесь другие приоритеты... и что касается ех sese. В документе (догматической конституции *Lumen gentium*. — А. Б.) полномочия епископата постоянно рассматриваются как уступка, тогда как папе принадлежит безоговорочная власть. Каждое положение, касающееся епископата, имеет обязательную ссылку на папу и его полномочия» (История II Ватиканского собора. Т. III: Сформировавшийся собор / общ. ред. Дж. Альберико, А. Бодрова, А. Зубова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. (История Церкви). С. 85).

<sup>20</sup> Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Изд-во Нижегородской духовной семинарии, 2011. С. 638–639.

<sup>21</sup> Шмеман Александр, протопр. Дневники. С. 72.

<sup>22</sup> Там же. С. 157.

<sup>23</sup> Там же. С. 348.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Шмеман А., протопр. К вопросу о литургической практике (письмо моему епископу) / Текст: электронный // URL: [http://pravoslavie.by/page\\_book/bogosluženie-i-tainstva](http://pravoslavie.by/page_book/bogosluženie-i-tainstva).

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> «Переводчиками движет наивное убеждение, что если “знать” греческий, церковнославянский и английский, то даже с такими шедеврами православной гимнографии, как Великий канон святого Андрея Критского или Акафист Пресвятой Богородице, “не будет проблем”. Но, сказать по правде, результаты выходят порой самые плачевные. В лучшем случае мы получаем вялые, невнятные и “сомнительные” (с точки зрения английского языка) тексты вроде следующих: “Не хвались, ибо ты есть плоть, и троекратно ты отречеши от Меня, — от Меня, Кого все создание благословляет и прославляет во все времена”; “Ты подведешь Меня, Симон Петр, — говорит Господь, — едва лишь произнесется это слово о тебе, хоть ты в себе и уверен, и служанка, приблизившись весьма скоро, повергнет тебя в смятение”. В худшем же случае появляются примерно такие строки: “Телица рыдала, созерцая Тельца, повешенного на древе”» (Шмеман А., протопр. Проблемы Православия в Америке: Собрание статей 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 488–489).

<sup>29</sup> Шмеман А., протопр. Богослужение и богослужебная практика: Собрание статей 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 175.

<sup>30</sup> Шмеман Александр, протопр. Дневники. С. 58.

<sup>31</sup> Там же. С. 348.

<sup>32</sup> Шмеман А., протопр. Богослужение и богослужебная практика. С. 176.