

• ЛИТУРГИКА

Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский

СИМВОЛ И РЕАЛЬНОСТЬ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ (В ОСОБЕННОСТИ В БОЖЕСТВЕННОЙ ЕВХАРИСТИИ)¹

В статье на богатом святоотеческом материале и современной практике благочестия проводится комплексный анализ места символизма в православном богослужении. Автором рассматриваются такие важные для понимания вопроса темы, как: символизм, определение понятия «символ» в христианстве и православном богослужении; особо автор останавливается на изобразительном символизме в богослужении.

Ключевые слова: *православное богослужение, богословие символа, изобразительный символизм.*

Введение

Проблема, которой мы займемся в данной статье, может быть описана следующим образом:

1) Все наше богослужение, с его главой и вершиной — Боже-

¹ Пер. статьи выполнен по изданию: *Ἰωάννης, μητρ. Περγάμου. Συμβολισμὸς καὶ Ρεαλισμὸς στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία (ἰδιαίτερα στὴ Θ. Εὐχαριστία // Σύναξη. 1999. Τ. 71. Σ. 6–21).*

ственной Евхаристией, тесно связано с символизмом. Ни одно богослужбное или литургическое действие нашей Церкви не осуществляется без использования каких-либо символов. С чем это связано, и каково богословское оправдание этого?

2) Само понятие «символ» содержит проблему его связи с действительностью или, вернее, с истиной. Нет символа, который не указывал бы одновременно на две вещи: символ не отождествляется в полной мере с действительностью или истиной, но неким образом, который следует изучить и отметить, участвует в ней. Символ представляет собой некий вид парадокса: он одновременно и является, и не является действительностью².

3) Именно по причине этой парадоксальности, содержащейся в понятии символа, богослужение, которое его использует и, в особенности, так часто, как это происходит в нашем богослужении, подвергается опасности отождествления с магией. Чем отличается символизм от магии? Для многих верующих, может быть, ничем. Не случайно протестантизм боролся и почти упразднил символизм в богослужении, именно потому, что удостоверился в тенденции средневекового западного христианства вводить магические представления в церковную жизнь. Подобные представления появляются зачастую и среди православных. Поэтому и имеются те, которые с радостью увидели бы богослужение нашей Церкви насколько возможно более упрощенным. Римско-католики последовали этой логике на Втором Ватиканском Соборе, решив сократить и упростить Божественную

² Характерно замечание святого Кирилла Иерусалимского, в котором он то отождествляет символ с истиной, то нет. Так, о Крещении он пишет: «Новое и необычайное дело! Умираем мы *не в самой действительности*, и погребены бываем *не в самой действительности*, и распявшись *не самым делом*, воскресаем, но уподобление бывает только в образе, а спасение в самой вещи». *Cyrylli Hierosolymarum archiepiscopi. Opera quae supersunt omnia. Catecheses, Mystagogica* / Ed. G. C. Reichl. Hildesheim, 1967. Vol. II. 2, 5. S. 360 (русск. пер. см.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Творения. Сергиев Посад, 1893. С. 287). Тогда как ниже, упоминая о Миропомазании, он пишет: «Необходимо же вам знать, что в ветхозаветном Писании есть назнаменованное сего Миропомазания <...> Но над ними совершалось это прообразовательно; а над вами совершается не прообразовательно, но *в самой действительности* — начало вашего спасения...» (Ibid. 3, 6. S. 370; рус. пер. см.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Творения. С. 291–292).

литургию, за исключением отдельных служб (папских, как их называют, литургий), упразднить роскошные облачения служащих, заменив их простыми белыми одеяниями, и т. д. Сколько православных, по правде говоря, не желало бы, чтобы что-то подобное случилось и у нас? Длинные последования, роскошные облачения и разного рода символизмы считаются многими несовместимыми с «духовным» характером христианского богослужения, простотой земной жизни Иисуса, добродетелью смирения и т. д. А если ко всему этому добавить народное благочестие с его крайними, почти магическими проявлениями, тогда проблема символизма принимает серьезный размах даже в нашей Церкви. Психологический разрыв между «интеллигентными», «сознательными» и «просвещенными» христианами, с одной стороны, и простыми верующими — с другой, скрыт в нашей Церкви, но иногда выходит наружу³. Поэтому в богословии существует необходимость поставить и раскрыть тему символизма нашего богослужения: какое можно дать ему богословское оправдание и как от магии Сциллы не впасть в рационализм Харибды?

Понятие символа

Понятие символа не является изобретением христианской Церкви. Это понятие врожденное и нераздельно связанное с той трансцендентностью, которая в разной степени сопровождает каждую форму религии. Сущностный источник символа — необходимость примирить каким-то образом различие между конечным и

³ С этим связана также тема мелодичного чтения отрывков Священного Писания на богослужении. В печати время от времени высказывается мнение, что чтение следует совершать «просто», а не мелодично, поскольку так оно становится более понятным для народа. Некоторые священнослужители в нашей Церкви, как раз по этой причине, уже применяют такой способ чтения Апостола и Евангелия на Божественной литургии. Однако верно ли это? Может быть, имеется богословская причина, которая принуждает к мелодичному чтению? Почему Устав предусматривает, например, чтение на вечерне нараспев, когда читаются тексты Нового Завета и «просто» — в том случае, когда эти тексты ветхозаветные? В противоположность установившемуся мнению, Устав во всех его подробностях — не просто «образец», но имеет богословское содержание. Было бы правильнее, прежде чем пытаться приспособить Устав к нашей общей и практической логике, поискать причины, могущие его истолковать. См. ниже прим. 29.

бесконечным или, согласно нашей православной терминологии, между тварным и нетварным. Это примирение не может осуществиться никаким другим способом, как только через использование средств конечного и тварного мира, которые по своему существу материальны и тленны. Если даже кто-то захочет избежать материи при этом примирении, то снова выйдет на тварные и, по необходимости, ограниченные и непригодные средства, такие, как человеческий ум, использованный в первую очередь греками, чья недостаточность была показана апофатизмом святоотеческого богословия. Даже слова — тоже символы, отличные от истины. Но и полное молчание, в которое часто погружались мистики — тоже символ, отличный от истины и заимствованный из нашего конечного и тварного бытия, поскольку имеет отношение к чувствам человека, таким, как плотская и духовная любовь, которые мистик перенимает, чтобы примирить разрыв между тварным и нетварным. Таким образом, не существует не нуждающейся в символе связи человека с Богом, даже если этот бог расположен в нашем мире.

Итак, символ, в своем служении в качестве моста между миром и Богом, причастен обеим этим реальностям. Степень его причастности в разных случаях может быть отличной, но, чтобы именоваться символом, он должен во что бы то ни стало соединяться, быть причастным символизируемому. Пауль Тиллих⁴ делает характерное различие между «знаком» и «символом»: знак — это то, что указывает на реальность без необходимости соучастия в ней, тогда как символ — это нечто причастное действительности, которую он символизирует. Важны также замечания приснопамятного Александра Шмемана⁵ по поводу неправильного толкования понятия «символ» даже среди православных: дошло до того, что символ стал означать что-то отличное или даже противоположное реальности, что приводит к произвольному толкованию литургических символов или пренебрежительному отношению к «типам» литургического устава со стороны академического богословия (см. выше, прим. 2).

Но, если мы определим символ как средство примирения с ис-

⁴ *Tillich P. Systematic Theology. Chicago, 1951. Vol. I. P. 265.*

⁵ *Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 30.*

тиной тварного и нетварного, посюстороннего и потустороннего, средствами и способами, заимствованными, по необходимости, у тварного бытия, тогда правильное богословское христианское понимание символа следует искать в самой природе, а способ примирения разрыва между тварным и нетварным — в Лице Христа. Там нам следует локализовать видовое различие между христианским и нехристианским понятием символа. Только так мы уразумеем значение символизма в нашем православном богослужении.

Символизм в христианстве

Главное различие между учением Библии и идолопоклонством в вопросе примирения различия между тварным и нетварным заключается в основном в том, что языческие религии, ограничивая онтологически Бога в мире, примиряют его посредством природы, тогда как в библейском учении сама по себе природа не располагает никакой возможностью или свойством примирения различия, которое, вместо природы, примиряется исключительно вмешательством лица. Так, в языческих религиях символ, объединяющий тварное с нетварным, неким образом подчиняет личную свободу природной необходимости (отсюда магия первобытных людей, внимание к движению звезд и символизм смены времен года у древних греков, например, у Аристотеля, Платона, отсюда элевсинские мистерии, «предопределение» стоиков и т. д.), тогда как в библейской вере примирение тварного и нетварного зависит только от личной свободы Бога, во-первых, а во вторых — человека, созданного по Его образу. Так, ни в Ветхом, ни в Новом Заветах, кажется, нет символизма, связанного с природой («наблюдаете дни, месяцы, времена и годы», как обличительно указывает Павел Галатам⁶). Библейская вера в качестве моста между тварным и нетварным имеет лицо, то есть свободу как любовь.

Именно на этом основании помещается вочеловечение Слова и Его Воплощение, на Нем, и только, может основываться христианский символизм. Сын и Слово Божие, Лицо, составляющее «Одно из Троицы», то есть ипостась любовной связи, свободно принимает тварное и

⁶ Гал 4. 10.

примиряет разделение. Не случись этого, никакой символизм не был бы возможен: тварное и нетварное остались бы непримиренными между собой. Однако с вочеловечением и Воплощением Сына Божия и преодолением разделения символизм стал возможен, но только в определенных границах, которые не позволяли бы никогда сползания к природному символизму. Эти границы таковы:

1) никакой символизм не может основываться на любой, какой бы то ни было форме соответствия между тварными и нетварными свойствами. Духовный или умный мир не может символизировать или отображать невидимого Бога. Только то, что свободно избрал Сын Божий как средство примирения тварного и нетварного, только это может стать средством символизма. И этот выбор со стороны Христа никогда не следует истолковывать и считать зависимым от свойств тварного, поскольку тогда Он бы не был свободным.

2) Поскольку никакой символизм не может основываться на природных свойствах, но только на личной свободе, система символов в Церкви основываются на исторических событиях, так как только исторические события составляют реальность личной свободы.

3) Исходя из того, что исторические события берут свой смысл не из прошлого, а из будущего, конечным источником каждого символа является эсхатологическое событие, то есть Царство Божие. Каждый символ оправдан только в той степени, в которой он отображает эсхатологическую действительность. Там находится истина символа, не в природе использованных материалов, не просто в обращении к событиям прошлого, но в причастии символа эсхатологической действительности.

Теперь посмотрим, как эти основные принципы применяются в православном богослужении.

Символизм в православном богослужении

Богослужение Церкви в своей полноте начинается с Воскресения Господня⁷. Примирение тварного и нетварного завершается Вос-

⁷ До Воскресения Христова христианское богослужение не было «в Духе и истине» (Ин 4. 23), поскольку «еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39). Дух Святой, Который посылается Воскресшим Христом первоначально Его ученикам (Ин 20. 22), а через них и всей Церкви, делает христианское

кресением и берет свое начало в Воплощении. Поклонение учеников Воскресшему Христу и богослужение, воздаваемое Ему как «Господу», восседающему после Своего Вознесения одесную Отца, составляют стержень христианского богослужения. Принятие пищи учениками вместе с Воскресшим Господом придает смысл Тайной Вечере⁸ и становится первой формой Божественной Евхаристии. Все это происходит, потому что Воскресение — событие эсхатологическое, а не просто историческое. Оно указывает на конечное деяние Бога в истории, победу «последнего врага», смерти и восход «последнего дня». Этот последний день, который стал действительностью для последнего Адама, во Втором Пришествии станет действительностью для всего творения. Что означает все это для символизма? Означает, что символизм богослужения после Воскресения более не движется между природным и духовным миром или, проще, между событиями Ветхого и Нового Заветов, но главным образом между Воскресением и Вторым Пришествием. Давайте проясним это.

Если исключить, что и следует делать, понятие символа как связи между природным и духовным миром и по изложенным выше причинам основывать символизм на соответствии между историческими событиями, тогда перед нами выявляются две категории символизма. Одна из них соединяет символы богослужения с историческими событиями прошлого. Другая соединяет богослужение с «событиями» будущего, то есть с эсхатологией. Весь богослужебный символизм Церкви имеет два этих полюса, придающих ему богословский смысл.

Первый полюс (связь с историческими событиями прошлого) можно назвать типологическим⁹. Даниэлю в своей известной книге *La Bible et la Liturgie* прекрасно проанализировал эту тему. Богослужение Церкви изначально было переполнено типологическими характеристиками: Крещение в качестве своего прообраза в Ветхом

богослужение «духовным», вводя «эсхатологию» в историю (Деян 2. 18).

⁸ Лк 24. 30 и далее.

⁹ «Теперь перейди от ветхозаветного к новозаветному, от прообраза к действительности». См.: *Cyrylli Hierosolymarum. Catéchèses, Mystagogica. Vol. II. 1, 3. S. 346 (Кирилл Иерусалимский, свт. Творения. С. 282).*

Завете связывалось с обрезанием, переходом через Красное море, потопом и т. д. То же самое происходило и в отношении других таинств и обрядов. Отсюда могут быть выведены два богословских заключения. Первое — что никакой символизм богослужения не указывал на природу и ее свойства. Например, крещальная вода не указывает на природное свойство воды очищать (даже если этот символизм весьма подходит, тем не менее, он избегается). Символизм богослужения отсылает к событиям историческим. Вот это имеет значение. Также характерно, что пишет святой Кирилл Иерусалимский о заклинательных молитвах: слова иерея прогоняют демонов не по иной причине, как только оттого, что они заимствованы из Священного Писания¹⁰. Сила символизма не содержится в каком-либо природном свойстве (например, в святости вдохновенного клирика, и т. д.)¹¹.

Второе богословское заключение заключается в том, что типологический символизм никогда не указывает на прошлое, но всегда на будущее. Так, Крещение не является образом потопа, а потоп есть образ Крещения и т. д. В богослужении ничто нас не уводит в прошлое, но отсылает к нему только для того, чтобы через него указать нам на будущее.

Второй полюс символизма как раз тот, что движется между Воскресением и будущим в его эсхатологическом виде. Этот символизм можно назвать изобразительным. Ему следует уделить особое внимание, поскольку он особым образом связан с православным богослужением.

¹⁰ *Cyrelli Hierosolymarum. Catéchèses, Procatechesis. Vol. I. 9. S. 12.*

¹¹ Указания на свойства природы не отсутствуют совершенно, такие, как, например, связь между заходом солнца и тьмой при обращении крещаемого с запада на восток в заклинательных молитвах (*Cyrelli Hierosolymarum. Catéchèses, Mystagogica. V. II. 1, 4. S. 348*). Но акцент символизма, очевидно, падает на исторические события: «Теперь перейди от ветхозаветного к новозаветному, от прообраза к действительности. Там посылается Богом во Египет Моисей; здесь ниспосылается от Отца в мир Христос. Там Моисей, чтобы известить из Египта угнетенный народ; здесь Христос, чтобы избавить обремененных в мире грехами. Там кровь агнца служила охранением от губителя; здесь кровь Агнца непорочна Иисуса Христа соделалась отгнанием бесов». *Ibid. 1, 3 (Кирилл Иерусалимский, свт. Творения. С. 282–283).*

В противоположность «типу», термин «образ» используется святыми отцами главным образом для описания обстоятельств и событий Нового, а не Ветхого Завета. Исключение составляют писатели Александрийской школы — Климент, Ориген и Евсевий Кесарийский, которые называют образом также и события Ветхого Завета¹². Автор Ареопагитик, последовательный в общем своем изложении, использует «образ» как соответствие земного богослужения Небесному¹³. Но святой Максим своим крайне интересным исправительным движением, без видимого противоречия Дионисию, перемещает всю тему отображения в Божественной литургии на исторический и эсхатологический уровень. Тогда как Дионисий считает Божественную литургию образом Небесной литургии, Максим видоизменяет его позицию, истолковывая ее как отображение будущего Царствия¹⁴. Об этом очень характерно и лаконично он замечает: «Тень Ветхого, образ Нового Завета, истина грядущих событий». Вторит Максиму также и св. Иоанн Дамаскин, хотя он и использует иногда термин «образ» по отношению к Ветхому Завету, однако спе-

¹² Напр.: *Clemens Alexandrinus*. Stromata I–VI / ed. O. Stählin. Leipzig, 1906. Bd. 2. 4, 22. S. 308; *Origenes*. Der Johanneskommentar / ed. E. Preuschen. Leipzig, 1903. Bd. 4. 10,16. S. 187–188; *Eusèbe de Cesarée*. Histoire Ecclésiastique // SC 31. I. 3, 4. P. 14.

¹³ *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia. 1, 3. De Divinis Nominibus. 4,4.

¹⁴ *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. 3, 2. С. 614–615. «От причиняемого. То есть от видимо совершаемого к невидимому и таинственному, каковое является причиной и первообразом воспринимаемого чувствами. Причиняемым же называется то, что имеет какую-либо внешнюю причину. Или же «от причиняемого к причинам» означает — от воспринимаемых чувствами символов к умопостижаемому; или же — от менее совершенного к более совершенному, например, *от отпечатков к образу, а от образа к истине. Ибо то, что в Ветхом Завете, — тень, образ же — то, что в Новом Завете, а истина — устройство будущего*». Тот факт, что эти толкования, передаваемые рукописной традицией вместе со схолиями Иоанна, епископа Скифопольского, между 535–560 г., верно выражают богословие святого Максима, четко просматривается в его Мистагогии, в которой все совершаемое на Божественной литургии отображает *будущее* Царство Божие. См. подробнее наши статьи «Евхаристия и Царство Божие» в журнале Σύναξη № 49, 51, 52 и в особенности № 49, σ. 12, 17 и далее (русс. пер. статьи см.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие // *Он же*. Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 203–298).

шит объяснить, следуя апостолу Павлу (Евр 8. 5), что «...и закон не был образом, а [как бы] переднею стеною для прикрытия образа»¹⁵.

Все это означает, что одно — символизм как «типология» и другое — как «отображение». Понятие образа требует особого внимания. Тема образа чрезвычайно широка и не может нас занимать здесь во всех подробностях¹⁶. Мы ограничимся лишь несколькими замечаниями.

1) В противоположность тени или типу, образ опирается на истину Нового Завета, то есть на осуществленную, а не ожидаемую христологию. Как утверждалось в период иконоборчества защитниками икон, вочеловечение допускает отображение, но не по какой иной причине, как лишь потому что историческая действительность приняла Самого Сына Божия¹⁷. Важно то, что в отображении акцент делается на историчности, а не на смысловом символизме или типологии. Тот факт, что Трулльский Собор запрещает изображение Христа в образе агнца, с тем аргументом, что это не соответствует исторической действительности¹⁸, выявляет, что символизм в Церк-

¹⁵ *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения / пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893. 1, 15. С. 11.

¹⁶ См.: *Успенский Л.* Богословие иконы в Православной Церкви. М., 1989.

¹⁷ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. 1, 8–16. С. 6–14: «Ясно, что когда увидишь безтелесного ради тебя вочеловечившимся, тогда делай изображение человеческого Его вида. Когда невидимый, облекшийся в плоть, становится видимым, тогда изображай подобие Явившагося. Когда Тот, Кто, будучи, вследствие превосходства Своей природы, лишен тела и формы <...> прием зрак раба, чрез это сделался ограниченным в количественном и качественном отношениях и облекся в телесный образ, тогда начертывай на досках и выставляй для созерцания Восхотевшаго явиться. Начертывай неизреченное. Его снисхождение, Рождение от Девы, крещение во Иордане, Преображение на Фаворе, страдания, освободивши нас от страстей, смерть, чудеса — признаки Божественной Его природы <...> Бестелесный и неимеющий формы Бог некогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с человеки поживе, я изображаю видимую сторону Бога».

¹⁸ Речь идет об известном 82 каноне Трулльского Собора (692 г.), имеющем важнейшее значение для понятия образа: «На некоторых честных иконах изображается, перстом Предтечевым показуемый, агнец, который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истиннаго Агнца, Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданныя Церкви, как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную, как исполнение закона. Сего ради, дабы и

ви, когда является изобразительным, не может быть никаким иным, кроме как историческим.

2) В сравнении с будущим положением образ отличается от истины не потому, что он является ложью, обманом или воображением, но поскольку заимствует средства своего выражения от здешней тленной природы. Так, понятие образа целиком держится фактически на понятии лица и его отличии от природы. Если образ — это не ложь или воображение, несмотря на то, что он не является истиной, то это возможно оттого, что лицо не зависит от природы. Так, мы можем присутствовать лично, не присутствуя физически. Святой Феодор Студит выражает различие природы и лица в отношении образа следующими словами: «Все изображаемое не есть природа, а изображаемая ипостась <...> Так, Христос, описуемый по ипостаси, неопишуем по божеству»¹⁹. «Христом мы называем икону Христа <...> Икона Христа не есть что-то иное, а Тот же Христос, хотя она и отличается по существу своей природы»²⁰.

Так, при помощи различения природы и лица мы можем уразуметь связь символа и истины (символизма и реализма) следующим образом: образ есть личное присутствие без природы, а истина — это ее личное присутствие со своей природой. Между Новым Заветом и эсхатологией, благодаря вочеловечению и, конечно, Воскресению, стало возможным личное присутствие, то есть сохранение лица, однако только ввиду грядущего воскресения тел, то есть физического присутствия. До этого момента лицо заимствует, неким образом, здешнюю тленную природу и таким образом делает возможным свое

искусством живописания очам всех представляемо было совершенное, повелеваем отныне образ агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представлять по человеческому естеству, вместо ветхаго агнца; да чрез то созерцая смирение Бога-Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания, и спасительныя смерти, и сим образом совершившагося искупления мира».

¹⁹ *Theodori praepositi Studitarum. Antirrheticus* // PG 99. 3, 1. Col. 405B. Различение природы и лица, а также связь понятия иконы с лицом крайне важны, по крайней мере, для святого Феодора Студита, вся аргументация которого против иконоборцев зависит от понятия лица. Пусть и этот факт составит ответ тем, кто пренебрегает важной ролью, которую играет это понятие в православном богословии.

²⁰ *Ibid.* 3, 3. Col. 425D.

присутствие. Без этого заимствования общение исторической Церкви с эсхатологической останется невозможным. Кто отрицает изображение как личное присутствие, тот отрицает саму возможность молитвы и богослужения по православному образу. Богослужение без изображения — это упражнение в психологии, вопиющий самообман и иллюзия²¹.

Изобразительный символизм в богослужении

Исходя из того, что изобразительный символизм в Литургии является, как мы видели, темой личного, а не физического присутствия, природа причастна ему только второстепенным образом и по степени, в которой она ипостазуруется в лице. Таким образом, в символизме используются пространство, время и материя, цвета, слово, обоняние, слух и т. д., но не как источники символизма — источники всегда личные и историко-эсхатологические, — но как заимствования для выражения личного присутствия. Приведем некоторые примеры.

Красный цвет самой природой указывает на кровь. Поэтому его естественно использовать для символизма, например, для одевания клириков по праздникам мучеников. Действительно, в Русской Церкви утвердилось использование этого символизма, он же наблюдается иногда и у некоторых греческих православных клириков. С богословской точки зрения, это означает, что источник символа находится в природе, а не в истории или лице. Следовательно, он очень близок языческому символизму и запрещенному Трулльским Собором изображению Христа в виде агнца. Это тонкие, но существенные различия. Если белый цвет используется как символ чистоты, тогда речь идет о символизме, вдохновленном язычеством. А если он используется по той причине, что так описываются Христос при Преображении или ангелы в пустом гробе и т. д., то есть со ссылкой

²¹ Тенденция считать литургическую жизнь Церкви (которая по определению содержит в себе изображение) неким видом низшей духовности «для простых верующих» в сравнении с умной молитвой, выставляет непонятной всю богословскую борьбу Церкви за почитание святых икон. «Следовательно, если не изображать Христа на рукотворном образе, тогда Он бездействует и поживает. О чем и подумать нелепо». (*Theodori praepositi Studitarum. Antirrheticus // PG 99. 3, 4. Col. 432*).

на историю и лица, тогда источник символизма — не какое-то свойство природы, но личное историческое событие. Но даже в этом случае цвет не может быть обязательным, поскольку это отображение не просто историческое, а эсхатологическое.

Поклонение иконам, признание сверхъестественных свойств святых мощей, священных сосудов и предметов и т. д. может вызвать явления языческого рода, если признать, что они содержат эти свойства в своей природе, а не в личном присутствии святого, к которому они имеют отношение²². Следовательно, мнение (даже многих православных) о том, что Божественные энергии неким образом пребывают в природе этих священных предметов — опасно, если не подчеркивать одновременно ипостасный характер Божественных энергий. Божественные энергии всегда ипостасны и то, что освящает предметы, есть личное присутствие святого, а не физическая связь предмета с Божественными энергиями (безлично и самих по себе). Считаю, что богословие о Божественных энергиях, если не будет связываться четко с учением об ипостасных энергиях²³ и вообще понятием лица, может приводить прямо к язычеству.

Но изобразительный символизм в нашем богослужении не относится только к вещам и предметам. Образами и изображения-

²² «Не поклоняюсь веществу, поклоняюсь же Творцу вещества» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. 2, 14. С. 55). Подобно и у св. Феодора Студита: PG 99. 3, 4 Col. 433B: «Изображение по отношению к Первообразу и существует, и созерцается, и служит предметом поклонения — вследствие не тождества сущности, но единства подобия, в силу которого и поклонение единое обоим, а не разделяемое различием природ» (русск. пер. цит. по: *Феодор Студит, прп.* Опровержение третье, гл. XIV // Он же. Творения: В 3 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 322 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 6)). Этот же святой отец еще более ясно указывает в других местах своего антиирретика: «не природе поклоняемся иконы, хотя изображаемое мы видим с ее помощью, но через нее ипостасному подобию, которое соответствует единой и цельной ипостаси в обеих природах, которое отождествляется с ней по подобию» (PG 99. 3, 4. Col. 432BC). «Икона в той ее части, которой она подобна Первообразу, целиком причастна ему подобием» (*Ibid.*).

²³ Значение ипостасного характера Божественных энергий в богословии святого Григория Паламы доказывает докторская диссертация С. Ягазолу: *Γιαγαζόγλου Σ. Κοινωνία Θεώσεως. Χριστολογία καὶ Πνευματολογία στὴ Θεολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Θεσσαλονίκη, 1995.*

ми являются также все движения и действия, вместе с теми, кто их осуществляет на богослужении. Я ограничусь Божественной Евхаристией, поскольку она находится в центре всего богослужения и в ней, прежде всего, решается тема символизма.

Божественная Евхаристия не только одна вещь, предмет, «агия» (Святые Дары, преложенные в Тело и Кровь Христовы). Она есть действие, деяние, служение. В этом месте определяется понятие символизма. Все святоотеческие толкования на Божественную литургию от Максима до Кавасилы, представляют Божественную Евхаристию как служение, как собрание и как образ²⁴. В Божественной литургии все и вся что-либо символизируют: храм — Царство Божие с Христом-Царем в окружении ангелов; епископ — Христа, восседающего на троне, как это будет в Его Царстве; священники — апостолов, которые окружают епископа-Христа на кафедре; диаконы — ангелов, которые как «служебные духи, посылаемые на служение» (Евр 1. 14), двигаются посреди народа и клира; собранный в одном месте и приносящий дары (хлеб, вино, масло и т. д.) народ изображает рассеянный повсюду народ Божий, который в Царстве Божиим соединится вокруг Христа и принесет с собой как вершину творения весь материальный мир, чтобы и его освятить и спасти. И весь этот изобразительный символизм не есть статичное воспроизведение, но движение во времени, содержащее историческое время спасения. Так епископ, как Христос, не просто восседает на троне, но грядет. Вход в храм — великое литургическое действие (но кто об этом знает?²⁵), поскольку

²⁴ В противоположность новейшему академическому богословию, в том числе и православному, которое акцентируется и практически исчерпывает тему Божественной Евхаристии установительными словами Господа и преложением Святых Даров (см. верные критические замечания прот. А. Шмемана в его книге: Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 30), древние толкователи Литургии в основном рассматривают Евхаристию как *собрание* (это технический термин для Евхаристии у святых Максима, Германа, Анастасия Синаита и др.) и изучают богословское значение всего ее обряда и системы символов.

²⁵ Сегодня некоторые епископы нашей Церкви от незнания огромного значения темы или по причине неверно понимаемой простоты и «смирненности», совершая Божественную литургию, входят в храм не с центральных дверей, а с «черного хода», почти незамеченные, где облачаются и выходят при пении утрени, чтобы затем снова зайти в алтарь на Малом входе. Таким образом, совершенно упраздняется

изображает приход Христа в мир — как Первое, так и Второе Его Пришествие, а его принятие клиром и народом при входе в храм есть принятие Христа: «Приидите поклонимся и припадем ко Христу...» Все древние толкователи описывают Литургию как образ. Более всех других святой Максим считает все совершаемое образом Царствия Божия. После прочтения Апостола и Евангелия, закрытия врат и исхода оглашенных, все изображает будущие события Царства Божия: Символ веры — вечное благодарение за все деяния Божии ради нашего спасения; целование — вечное единение душ в общении Царства Божия и т. д.²⁶ Позднейшие толкователи ставят больший акцент на отображении событий земной жизни Христа и таким образом постепенно умаляют эсхатологическую направленность литургического символизма²⁷. Николай Кавасила, испытавший на себе влияние эпохи, начинает схоластично истолковывать Евхаристическую анафору как образ Жертвы Христовой²⁸, что в более ранний период относилось к проскомидии, а еще ранее (Феодор Мопсуестийский)²⁹ —

понятие входа, который для отцов Древней Церкви имел важнейшее богословское значение. По теме облачения епископа вне алтаря и неверности вхождения в него до Малого входа см. наши замечания в статьях «Евхаристия и Царство Божие», Σύναξη. № 49. С. 18.

²⁶ См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Мистагогия / пер. А. И. Сидорова. М, 1993. Кн. 1. С. 171. «Первый вход архиерея во время этого священного Собрания есть образ и изображение первого Пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего <...> Вознесение Его на Небеса и возвращение на преднебесный Престол, которое следует за этим Пришествием, символически изображается вхождением архиерея в алтарь и восхождением его на священноначальнический престол <...> Духовная сладость Божественных песнопений <...> выражает радость Божественных благ». С начала чтения Евангелия, которое прообразует «скончание мира сего», с уходом оглашенных и закрытием врат мы находимся в будущем Царстве, где все совершаемое символически выражает Его будущее и эсхатологическое, через наше усыновление, общение в блаженной жизни Святой Троицы. Так Евхаристия становится образом Царства Божия и «принятием пищи в радости и простоте сердца» (Деян 2. 46).

²⁷ См. обстоятельнее: *Schulz H.-J.* The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression. New York, 1986. P. 178 и далее.

²⁸ Ibid. P. 190.

²⁹ См. чрезвычайно интересную работу Р. Тафта: *Taft R.* The Great Entrance. Rome, 1978. P. 35. Из этого исследования, а также более ранней работы Дикса (*Dix G.* The

к приготовлению Святых Даров перед Великим входом. До него свт. Герман Константинопольский и Феодор Андидский, главным образом первый, повторяют в основном Максима, хотя путь изобразительного символизма уже определенно устойчив и все более отдален от эсхатологии как в противопоставлении земного и Небесного, так и в воспроизведении прошедших событий, — однако всегда Нового Завета. Все это неким образом сосредоточивается в сочинении Симеона Солунского, который заимствует информацию у Максима, Германа и Феодора, составляя свое подробное символическое толкование значения храмов, священнодействий и самих служащих священников. Сочинение Симеона свидетельствует о том, насколько изобразительный символизм буквально пропитал православную литургическую жизнь к концу византийской эпохи. Что же осталось сегодня от всего этого?

Взгляд на современное положение

Если мы взглянем на сегодняшнюю действительность Православной Церкви, то заметим в общих чертах следующее:

1. обряд Литургии и всех последований сохранился с почти абсолютной точностью и верностью. Века турецкого владычества были эпохой консерватизма. Благодаря этому Божественная литургия дошла

Shape of the Liturgy. London, 1945. P. 288 и далее), вытекает крайне интересный для богословия вывод о том, что в эпоху Феодора Мопсуестийского († 428) вход Даров прообразовал перенесение (во время протесиса?) *уже принесенного в жертву* Христа, для погребения на святом престоле. Тафт замечает, что «в конце концов это приведет, по крайней мере в отношении византийской традиции, к толкованию Литургии как постепенного движения к Воскресению от Жертвы, которая была принесена еще до начала Литургии» (Р. 37). Богословские проблемы, которые возникают в этом случае, весьма значительны. Очевидно, что на Востоке момент анафоры не всегда отождествлялся с крестной Жертвой, как это было на Западе (и в новом православном богословии). Этим объясняется, почему у Максима и других византийских писателей после Великого входа все прообразует события Воскресения и Царства, а не Голгофы. Возможно, этим следует объяснять также унаследованное нами от предков народное благочестие, проявляемое во время Великого входа, во время которого, согласно со словами Херувимской песни мы принимаем «Царя всех» (написание ὑποδεξόμενοι «подыдем», вместо ὑποδεξάμενοι «поднявше», в котором многие ищут решение проблемы, не может помочь, поскольку речь идет о принятии, которое происходит именно *в тот момент*).

до нас в основном в таком виде, в котором она сформировалась в Византии. Лишь небольшие изменения произошли в связи с прекращением участия императора в богослужении и перенесением символизмов этого участия вначале к патриарху, а затем и ко всем епископам.

2. Уже в византийскую эпоху начались изменения, которые утвердились и все еще действуют по отношению к определенным темам, непосредственно повлиявшим на изобразительный символизм Литургии:

а) Был упразднен скевофилакий, как особое здание или комната храма, в результате чего епископ и другие клирики стали облачаться внутри алтаря, отчего упраздняется Малый вход и его важное символическое значение. В сущности, по той же причине потерял свое значение и Великий вход, поскольку теперь все начинается в алтаре и, совершая круговое движение, возвращается обратно. Упразднение входов разрушило изобразительный символизм, отняв у него прямолинейное движение от истории к эсхатологии и усилив тем самым «топографический» символизм, уже присутствующий у Ареопагита, а также у позднейших толкователей Литургии.

б) Упразднилось различие между епископской и пресвитерской Литургией (см. уже у Симеона Солунского), которое было весьма четким в первых веках (III–V вв.). Результатом стала постепенная утрата понятия епископа как образа Христова в Литургии, а архиерейская Литургия просто стала более торжественной и переполненной не имеющими большого значения обрядами. Вместе с этим упразднилась постепенно и кафедра, преобразив «стасидий» в трон епископа, который еще в XVI в. (см. Архиерейский служебник Хаберта), был ничем иным, как простым сидением вблизи клироса (см. термин «хоростасия»), которое епископ использовал на вечерне или утрене, прежде чем начать служить. С утратой кафедры потерялся и изобразительный символизм Царства Божия в Божественной литургии.

3. Под влиянием Просвещения, которое постепенно растлевало и Православную Церковь, символическая онтология почти полностью разрушилась и была заменена рационализмом и индивидуализмом. Эти два последние несовместимы с символической онтологией, которая предполагает относительность и указательность,

преодоление эгоизма и выдвижение лица в качестве онтологической категории. Так, отображение стало символизмом психологического типа, а вернее говоря, простым метафоричным понятием. Считать епископа образом Христа стало благочестивой наивностью или глупостью, потому что знаешь очень хорошо, что, как индивидуум, он человек с тысячью недостатков и грехов, тогда как поклонение иконам и мощам оказалось почти суеверием и магией. Так мы, православные, дошли до того, что не знаем, что делать с нашей Литургией и традицией. Те, кто целуют иконы или руку клирика, делают это больше по привычке, не зная почему и под ироническим взглядом тех, кто знает лучше, — и их так много в эту эпоху Света!

4. С другой стороны, под влиянием пиетизма, этого отростка Просвещения, также растлившего наш православный народ, изобразительная онтология была заменена онтологией свойств и психологией внутреннего человека, отчего литургические символизмы стали почти бесполезны, поскольку цель Литургии теперь — не соучастие в эсхатологическом общении, а создание нравственных прообразов, полезных для общества, или обслуживание религиозных нужд человека, ищущего «успокоения», «умиления» и тому подобного. Таким образом, отмечается переоценка и перемещение литургических символизмов к обслуживанию целей нравственного совершенствования, благочестия и т. д. Считается настолько важным, чтобы проповедь была нравоучительной, что она превращается в социальную, когда прихожан много, уничтожая таким образом все эсхатологическое отображение Литургии: облачения упрощаются в более смиренные (этого требует «нравственное совершенство»); простые и скромные церквушки предпочитались как более молитвенные, в противоположность полным света кафедральным храмам; апостольские и библейские чтения не воспеваются, а читаются как прочие тексты, чтобы быть доступными восприятию человеческим разумом³⁰; епископские Литургии — толь-

³⁰ Тема мелодичного или немелодичного возглашения текстов Священного Писания на Божественной литургии не должна быть оторвана от эсхатологического или неэсхатологического подхода к Божественной Евхаристии. Чтение какого-либо текста с нравоучительной или назидательной целью коренным образом отличается от чтения в духе *славословия*. В первом случае слова *улавливаются* и *усваиваются* человеческим разумом. Во втором случае слова *«растягиваются»* (откуда и возникает

ко для торжественных богослужений и т. д. и т. п. Остаются, конечно, некоторые — и их пока немало — любители праздников, которые прибегают на торжественные богослужения, как например, бабушки — к счастью, их еще довольно много, — которые целуют руки клириков, прикасаются к их облачениям, дабы получить благодать, прикладываются к иконам и святым мощам с почти «магической» верой и вообще — соблюдают традиции с благочестием. Если они не падут жертвами искусных рясоносцев, то составят единственную закваску, малую, которую мы имеем, для того чтобы спасти и воскресить изобразительный символизм, очищая его от случайных магических тенденций. Но чтобы это произошло мы, богословы и священнослужители, должны найти заново потерянный смысл изобразительной онтологии. Возвращение к отцам без восстановления смысла литургических символизмов не принесет нам никакой пользы. Так как в Православной Церкви *lex credendi* не имеет никакого смысла без *lex orandi*. Только обретение изобразительной онтологии спасет нас как от язычества, так и от рационализма, которые рыщут среди нас, угрожая, каждый по-своему, изобразительному символизму нашей Литургии.

Перевод с новогреческого языка А. В. Ларионова

мелодия), чтобы *они* могли «охватить» и «понять» разум человека. Очевидно, что второй образ чтения (славословный) напрямую противоречит рационализму, который претендует на «захват» истины человеческим разумом. Неслучайно, что требования немелодичного чтения библейских текстов возникают в эпоху, в которой бурлящая культурная атмосфера рациональна, а Церковь, потерявшая сознание эсхатологической природы Литургии, низвела ее к нравоучительному и назидательному средству, что естественно принуждает ее проводить новшества, такие, как немелодичное возглашение текстов Священного Писания для их лучшего понимания, — перенесение проповеди от Евангелия в социальную сферу в те моменты, когда Церковь переполнена (чтобы наставить большее количество людей) и т. д. Я не упоминаю уже о серьезной опасности, содержащейся в немелодичном чтении, через которое в возглашение священных текстов проникает субъективный элемент. Речь идет об опасности более серьезной чем та, о которой обычно говорят — выставлении напоказ музыкальных и певческих способностей чтеца в ущерб значению текста во время мелодичного чтения. Очевидно, что Церковь должна заниматься образованием чтецов для правильного мелодичного чтения текстов Священного Писания — вместо того, чтобы приступать к его упразднению.

John (Zizioulas), Metropolitan of Pergamon

SYMBOL AND REALITY IN ORTHODOX SERVICES (ESPECIALLY IN THE DIVINE EUCHARIST)

The article uses rich patristic material and modern practice of piety to perform a comprehensive analysis of the place of symbolism in Orthodox services. The author discusses such important topics for understanding this issue as symbolism, definition of “symbol” in Christianity and Orthodox services, with special attention paid to visual symbolism in services.

Key words: *Orthodox services, theology of symbol, visual symbolism.*