

Символы и символизм византийской литургии:

литургические символы

и их богословское истолкование

Протопресвитер Александр Шмеман

Какими бы сведениями о Византии ни располагал образованный западный интеллеktуал, он по меньшей мере слышал о “богатом символизме” византийского богослужения. Действительно, понятия “символы” и “символизм” стали практически синонимами византийской литургии. Это клише настолько самоочевидно, что не требует никаких дальнейших разъяснений. Вопреки этому клише, я постараюсь здесь показать, что византийский литургический символизм ставит нас перед лицом вопросов, которые важны не только для понимания византийской литургии, но и всей византийской религиозной мысли. Данная статья – всего лишь попытка обозначить эту проблему, как я ее понимаю, и наметить, по необходимости, в самых общих чертах возможные пути ее решения.

Как правило, поверхностно понимаемый символизм считается существенным элементом византийской литургии и в таком качестве не представляет собой серьезной проблемы. Существует множество византийских и поствизантийских – греческих, русских, сербских и др. – толкований, в которых все литургические действия, да и сама литургия, понимаются прежде всего как символические изображения, то есть как действия, которые “представляют”, “означают”, другими словами, “символизируют” нечто иное, будь то события прошлого, идеи или богословские утверждения. Этот символизм, свойственный всему

византийскому богослужению, особенно детально разработан в комментариях на основное богослужebное действие – совершение Евхаристии. Практически все толкователи понимают Божественную Литургию как символическое изображение жизни и служения Христа, от Его рождения в Вифлееме до славного вознесения на Небо. Так, prothesis (предложение), то есть обряд приготовления евхаристических даров хлеба и вина, – это символ рождества Христова; так называемый “Малый Вход” – символ Его явления миру; “Великий Вход”, перенесение Даров на престол, – символ погребения Христа и Его торжественного входа в Иерусалим [2] и т. д. Эти символические толкования отличаются друг от друга только степенью сложности и разработанности, вниманием к деталям, распространением даже на второстепенные и незначительные обряды. Причем эти толкования могут противоречить друг другу. Так, упомянутый мной Великий Вход может иметь два и более взаимно противоречивых символических значения. Однако в основном подобный символизм прост как по своей природе, так и по своему назначению. Символ здесь сведен к изображению, функцию которого можно определить как педагогическую, или учительную. Согласно пересказу одного из известных византийских комментаторов, Германа Константинопольского, на вопрос, почему епископ не принимает участия в начальных обрядах литургии, поручая совершение их священнику, дается следующий ответ: потому что священник символизирует святого Иоанна Крестителя, и ему приличествует совершать действия, символизирующие время перед пришествием Христа. Подобные приемы применяются при истолковании всей литургии. Повторяю, символические значения могут меняться, частично совпадать друг с другом, быть более или менее разработанными, но по сути они остаются неизменными. На “внешнем”, обрядовом уровне Божественная Литургия – это прежде всего

священная драма, представление в обычном смысле этого слова. И конечно же, именно этот изобразительный символизм, этот “драматический” характер византийской литургии рассматривается в различных описаниях и определениях как “символический”, наделенный исключительно богатой “символикой”.

Тем не менее, при рассмотрении этого изобразительного символизма, кажущегося таким традиционным, мы наталкиваемся на первую трудность, которая составляет и первый аспект упомянутой мной проблемы. Трудность состоит в элементарном и легко проверяемом обстоятельстве, а именно в фактическом отсутствии каких бы то ни было символов и символических смыслов в самой литургии, то есть в молитвах, представляющих собой словесное выражение и смысл разнообразных литургических действий и обрядов.

Рассмотрим, к примеру, вышеупомянутые Малый и Великий Входы, которые всегда служили излюбленными объектами изобразительного символизма. Я уже говорил, что Малый Вход, представляющий собой торжественную процессию духовенства, с изнесением Евангелия из алтаря и внесением его обратно в алтарь, по мнению всех комментаторов, изображает, или символизирует, Христа, выходящего к людям и Его вступление на проповедническое служение. Но если мы обратимся к самой литургии и, прежде всего, к молитвам, сопровождающим этот Вход, а значит, выражающим его смысл, то нигде не найдем ни малейшего намека на понимание, содержащееся в толкованиях на литургию. Прежде всего, бросается в глаза явное противоречие между обрядом, упоминаемым во всех молитвословах как “вход”, и его популярным толкованием как “исхода”, “выхода” Христа на проповедь. Евангелие здесь несет не священник, символизирующий Христа, но диакон, чья символическая функция, согласно комментариям, обычно та

же, что и у ангелов или апостолов. Что касается молитв, сопровождающих обряд, то все они подразумевают не явление Христа, но Церковь, которая совместно с ангельскими силами воздает Богу непрестанное славословие. Так, молитва Входа: "...сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти...", молитва Трисвятого: "Боже святой... Иже трисвятым гласом от Серафимов воспеваемый и от Херувимов славословимый..."; и наконец, само Трисвятое, песнопение Входа, берут свое начало от "Свят, Свят, Свят" из видения Исайи. Об этом ангельском символизме я скажу позже. Пока достаточно будет отметить, что в категориях самого *ordo* (чина) литургии, в обрядах и молитвах Малый Вход понимается как наш, то есть Церкви, вход на Небо, в непрестанное славословие, возносимое Богу ангельскими силами.

Подобное разногласие между изобразительным символизмом и самой литургией мы обнаруживаем при рассмотрении Великого Входа. Торжественное перенесение Евхаристических Даров с жертвенника на престол весьма рано стало объектом различных символических толкований, самые популярные из которых видят в этом символ погребения Христа. Следует признать, что в *ordo* Великого Входа имеются отдельные элементы символизма погребения. Но содержатся они лишь в том, что о. Тафт в своей блестящей монографии называет "вторичными формулами", – в песнопениях Великой Пятницы, которые литургисающий читает после поставления Даров на престол: "Благообразный Иосиф" и др., образ *Threnos*'а (Плача), погребения Христа: сначала в воздухе – плате, покрывающем Дары, – и затем в илитоно, или антиминоссе и т. д. Эти обряды и изображения вторичны не только в силу их позднейшего появления в литургии, но и потому, что они явно вводят некую инородную тему в целостную и органичную последовательность обрядов и молитв, составляющих Великий Вход.

Подлинный смысл этого последования выражен в двух молитвах верных, которые предшествуют входу с Дарами, и в молитве проскомидии (приношения), завершающей Вход, которая даже в современных служебниках называется “молитвой священника после поставления Даров на престоле”. Ни в одной из этих молитв в литургиях св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого мы не встретим ни малейшего намека на погребение Христа или хотя бы на одно из событий Его жизни. В каждой из них перенесение Даров и поставление их на престоле выражается в терминах жертвы, но опять-таки, нашей жертвы, жертвы хвалы, которую мы просим принять “из рук нас, грешных...”. Если это и символ, то его никак нельзя отнести к категории изобразительного символизма.

Подобные примеры можно умножать *ad infinitum* и все они указывают на одно и то же: на радикальный разрыв между *lex orandi*, выраженной и воплощенной в литургии, и ее символическим истолкованием, которое, как правило, признается органической составляющей православного предания и которым насквозь пропитаны как пособия по литургике, так и благочестие прихожан. В глазах подавляющего большинства верующих сомнение в нем равносильно впадению в ересь. Возникает естественный вопрос: как, почему и когда появился изобразительный символизм, и каково его значение в истории византийской религиозной мысли?

В очень ценной и во многом поистине новаторской книге “Византийские толкования на Божественную Литургию с седьмого по пятнадцатый век” отец Рене Борнер (Rene Bornert) дает ответ на некоторые из этих вопросов [3]. Его выводы, основанные на весьма тщательном изучении различных источников, можно резюмировать следующим образом: происхождение символических толкований

литургии следует искать в катехизических наставлениях, адресованных новообращенным с целью приготовления их к крещению. Это оглашение, имевшее место до и после крещения, следовало образцу экзегезы, т.е. толкования Священного Писания, в двух основных традициях: александрийской, с ее акцентом на теории, духовном, или анагогическом, смысле Писания, и антиохийской, со свойственным ей утверждением истории, последовательности событий, явленных как история спасения. Важно, что в обеих традициях литургия, как и Писание, рассматривается в качестве источника гнозиса, познания Бога, явившего Себя в Своих спасительных деяниях. Александрийская катехизическая традиция представлена Оригеном, св. Григорием Нисским и, позднее, Псевдо-Дионисием; антиохийская – огласительными поучениями св. Кирилла Иерусалимского, св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстийского.

Затем, “на заре византийской и средневековой эпохи, – пишет о. Борнер, – мы наблюдаем на Востоке и на Западе расцвет нового литературного жанра: мистического толкования”. Его цель и задача отличаются от задач огласительных поучений. Последние адресованы катехуменам, их цель – приготовить будущих членов Церкви к надлежащему участию в церковном богослужении. Мистический комментарий обращен к верным. Его цель – изъяснить тайну, духовный смысл, духовную реальность, которые, хотя и сокрыты, но все же присутствуют в видимых знаках и обрядах литургии. Если огласительные поучения имеют дело почти исключительно с обрядами посвящения, то тайноводственный комментарий сосредоточен преимущественно на Божественной Литургии. Лучшим, можно сказать, классическим образцом тайноводственного подхода к истолкованию литургии служит “Мистагогия” великого византийского богослова седьмого столетия св. Максима Исповедника. Несмотря на то, что многие (если не

большинство) его символических толкований литургии встречаются в более ранних сочинениях, именно он смог объединить их в единое целое, во многом подготовив окончательное торжество символизма как выражения формы и духа византийской литургии и как единственного ключа к ее пониманию.

Итак, проследив историю современного изобразительного символизма от огласительных поучений до тайноводственного толкования, мы получаем ответ на наш первый вопрос – о причинах и факторах, подготовивших окончательное отождествление его с *lex orandi* Церкви. Но главный вопрос все же остается без ответа, и о. Борнер не только не отвечает на него в своей, повторяю, превосходной книге, но даже не подозревает о его существовании. Этот вопрос возникает из того, что я назвал противоречием между символическим истолкованием литургии и самой литургией, между смыслом, так сказать, навязанным литургии толкователями, и смыслом, содержащимся в самих литургических текстах и, прежде всего, в самом *ordo*, в самой структуре литургии.

Если даже такой ученый, как о. Борнер, кажется, просто игнорирует этот вопрос, то это потому, что он, как и многие другие, строит свое исследование на предположении об органической преемственности между различными стадиями развития византийского литургического опыта, того, что я ввиду отсутствия более подходящего определения называю “литургическим благочестием”. И все же я убежден, что именно эту преемственность – не в самой литургии, ее основной структуре, или *ordo*, но в том, как она осознается богословием и благочестием – следует поставить под вопрос и подвергнуть переоценке, если мы хотим продвинуться вперед в нашем понимании византийской религиозной мысли и опыта.

Проще говоря, мой тезис состоит в том, что существует органическая преемственность в самой литургии, то есть в ее смысле, явленном в ее фундаментальном *ordo*, или структуре, и отсутствие целостности в понимании и, еще более, в переживании литургии церковным обществом.

Конечно, из-за недостатка места невозможно развернуть этот тезис с той же подробностью, с какой я сделал это в моей книге “Введение в литургическое богословие” [4]. И если я высказываю его здесь в более общей форме, то это потому что, по моему убеждению, это поможет лучше понять проблему византийского литургического символизма и его развития в целом. Когда мы говорим о развитии, понятие прерывности означает прежде всего отсутствие целостности между различными пониманиями самого символа, его природы и назначения в литургии. Так, слово “символ” и все его семантические производные: “изображение”, “знак” и т. д. означают одно в богословском словаре св. Максима Исповедника и совершенно другое в толковании Божественной Литургии Германом Константинопольским (восьмой век), которое о. Борнер справедливо характеризует как “полуофициальное или, по крайней мере, наиболее распространенное” и которое, вне всякого сомнения, служит главным источником позднейшего изобразительного символизма [5]. Здесь прерывность и различие носит, прежде всего, богословский характер. Это различие между двумя пониманиями символа в его отношении к богословию.

Не вдаваясь в подробности богословия св. Максима, можно с уверенностью сказать, что для него символ (так же, как и другие более или менее эквивалентные термины *typos* и *eikon*) неотделим и из практических соображений подчинен центральной идее таинства, *mysterion*, которое, по крайней мере, применительно к литургии, обращено к таинству Христа и Его спасительного служения. Это таинство

Воплощения и искупления человека и мира во Христе. Следовательно, *mysterion* означает и саму суть веры, познания божественной тайны, явленной во Христе, и спасительную силу, сообщаемую через Церковь и в Церкви. В таком богословии символ есть способ присутствия и действия *mysterion*'а, и главным образом, хотя и не исключительно, его присутствия и действия в литургии – особом местопребывании символа. Таким образом, символ – и это очень важно – есть сама реальность, которую он символизирует. Представляя или выражая реальность, он творит ее присутствие, поистине исполняет ее. Нигде этот символический реализм не проявляется с такой очевидностью, как при употреблении Максимом термина “символ” по отношению к Телу и Крови Христа, приносимых на Евхаристии, что в рамках современного противопоставления символа и реальности выглядело бы явной ересью.

Только в свете этого богословия *mysterion*'а и литургии как “способа” его присутствия и действия, можно понять литургический символизм, присущий тайноводственным толкованиям. Литургия в целом и в каждом ее обряде и действии есть символ, но символ не того или иного отдельного события или лица, а именно всего *mysterion*'а как его откровения и спасительной благодати. Другими словами, этот символизм вовсе не “изобразительный”, если под словом “изобразительный” мы понимаем позднейшее символическое отождествление всякого литургического действия с определенным событием из земной жизни Христа. Действительно, обряд входа в вышеупомянутом нами примере есть символ явления Христа, но это литургическое явление относится ко всему таинству