

Алексей Красавин

«ЭСХАТОН» В БОГОСЛОВИИ ПРОТ. А. ШМЕМАНА

Тема эсхатологии и непосредственно эсхатона является неотъемлемой частью литургического богословия Шмемана. Эсхатон в богословии Шмемана есть радость опыта Царства Небесного, дающегося нам в Евхаристии. Поэтому и богословие, и Евхаристия несут в основе своей эсхатологическую радость. Шмеман пишет: «Ранняя Церковь побеждала только эсхатологической радостью, несомненностью — для себя — опыта Царства Божия, ”пришедшего в силе”, ощущением, видением ”зари таинственного дня”. Для подавляющего большинства православных это очевидно звучит книжно и отвлеченно»¹.

Но в радости, действительно, святые отцы видели основу христианской жизни. Так, святитель Григорий Чудотворец пишет: «Днесь вся вселенная объята радостью, так как совершилось пришествие Святого Духа к людям <...> Господь наш Иисус Христос возвестил неиссякаемую радость всем верующим в Него»². Святитель Афанасий Великий, подчеркивая торжество и радость христианской жизни, говорит: «Он ведет нас от Креста чрез этот мир к тому, что было прежде нас, и преславную, от Него исходящую, радость искупления Бог производит и теперь, приводя нас к одному и тому же собранию, соединяя в духе всех нас повсюду сущих, даруя нам возможность совокупного моления и общий для всех дар благодати праздника»³. А преподобный Макарий Великий призывает христианина очиститься от грехов, чтобы «предстать годным и приготовленным к небесной трапезе на радость небесного Царя, наследником Царства»⁴.

Шмеман же, оставаясь в Традиции, видит проявление этой радости во время празднования дня Господня: «Неведомое для большинства христиан, значение это сохранилось, ибо оно легло в основу литургической жизни Церкви, ее строя и духа, так что, зная это, или не зная, празднует этот день Церковь не как „день отдыха”, не как „священный”, отличный от всех прочих — „профанных” дней, а как явление в нашем, падшем и разбитом, времени первого дня нового творения, дня нашего, т.е. Церкви, восхождения в неве-

Алексей Красавин — студент магистратуры Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983. М., 2009. С. 141.

²Григорий Неокесарийский, свт. Беседа 1 на Благовещение Пресвятой Богородицы // Творения. Петроград, 1916. С. 131.

³Афанасий Александрийский, свт. Пятое праздничное послание // Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. С. 426–427.

⁴Макарий Великий, прп. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 37.

черный день Царства Божьего»⁵. Ранняя Церковь, по мнению Шмемана, воспринимала день Господень именно так, видела в нем основание для радости: «Для нее (ранней Церкви) день Господень есть радостный день осуществления Церковью своей полноты и предвкушения невечернего дня Царства»⁶. Этот термин «день Господень» мы можем найти в Откр.1:10 — в данном отрывке речь идет о воскресном дне, когда св. апостолу Иоанну было видение. Именно в этот день ранняя Церковь и совершала Евхаристию (преломление хлеба), о чем мы можем читать в Священном Писании. Так, в книге Деяний находим: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба....» (Деян.20:7).

Этот первый день является и днем восьмым, т.е. вечным днем. При этом он остается средоточием всей жизни христианина и источником радости Церкви. «День Господень, день первый и восьмой, пребывает во времени, в нем является, и это его явление и есть обновление времени, как пребывание Церкви в мире есть его обновление и спасение»⁷. То, что День Господень является восьмым днем, мы находим свидетельство в послании святого апостола Варнавы, в котором читаем: «Мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых»⁸. Более того, День Господень, будучи образом первого дня творения, соотносится св. Иустином Мучеником с днем воскресения Христова (т.е. днем восьмым): «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых»⁹.

Из этого и Шмеман предлагает понимание эсхатона, который для большинство людей ассоциируется с концом света, а для Шмемана «eshaton не просто конец, а исполнение того, что во времени нарастало, чему время изнутри подчинено, как средство цели, и что наполняет его смыслом»¹⁰. А смысл этого исполненного во времени дается в реальном приобщении, как всей Церкви, так и каждого ее члена к Богу в День Господень. «Каждую неделю — в первый день после субботы — ей (Церкви) дано и заповедано выходить из этого „старого“ — греху и смерти подчиненного — мира и восходить в невечерний день Господень, в царство Божие, в вожденное отечество»¹¹. Сам этот день для христиан был не просто днем покоя, он «не означал замены субботы, не был ее, так сказать, христианским эквивалентом»¹². Но этот день, в который и совершалась Евхаристия, указывал на чаяния христиан вечности, вечности, в которой и совершается Евхаристия: «Ритм Евхаристии определялся ритмом дня Господня, то есть нового времени, необходи-

⁵ Шмеман А., прот. За жизнь мира. N.-Y., 1983. С. 44–45.

⁶ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. С. 107.

⁷ Там же. С. 243.

⁸ Варнава, ап. Послание // Памятники древней христианской письменности. М., 1860. С. 68.

⁹ Иустин Философ, св. Апология I // Сочинения. М., 1892. С. 99.

¹⁰ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 94–95.

¹¹ Шмеман А., прот. За жизнь мира. N.-Y., 1983. С. 46.

¹² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 102.

мо вставленным в рамки времени реального, как принцип его обновления, но столь же необходимо и отличным от него, ибо Евхаристия не принадлежит времени»¹³.

В своих размышлениях Шмеман не разрывает традицию Ветхого и Нового завета, но видит в этом дне исполнение того самого «Дня Господня», которого ждали евреи: «Христианство они переживали, как наступление того «Дня Господня», к которому была направлена вся история избранного народа»¹⁴. Действительно, весь Ветхий Завет провозвещал близость дня Господня. У пророка Иезекииля читаем: «Ибо близок день, так! близок День Господа» (Иез.30:3). Этот День — день восьмой в понимании древних евреев, вот что о нем пишет Шмеман: «Восьмой день — день за пределами цикла, очерченного седмицей, запечатанного субботой — это первый день нового эона, образ времени Мессии»¹⁵. Кроме того, и для христиан восьмой день становился тем временем, в котором Мессия в небесной «реальности» являлся своим последователям, и они узнавали в нем своего Учителя: «Ученики узнавали Его в „преломлении хлеба“, в „реальности“ не земной, а небесной, узнавали в День Восьмой, в Таинстве Царства»¹⁶. И сейчас, Церковь, совершая в этот день Евхаристию, показывает, «что ее собственная жизнь, протекая в этом мире, уже и «не от мира сего», а предвосхищает тот вечный день, заря которого занялась в утро первой победы над смертью»¹⁷.

Во всех своих размышлениях Шмеман пытается выразить одну идею, которая заключается в том, что этот день Господень (воскресенье) является образом будущего века, причем, этот образ реально соотносится с вечностью. У святых Отцов мы не нашли противоречия этой идеи Шмемана. Так, святитель Василий Великий в своем сочинении «О Церковном Предании» пишет: «В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину <...> Потому сие делаем, что этот день, по видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века»¹⁸. Этот день, действительно воспринимаемый христианами как образ будущего века, как образ Пасхи, которая в свою очередь является реальным образом Воскресения Христова, наполнял, да и до сих пор наполняет жизнь Церкви постоянной радостью. Поэтому Тертуллиан, сравнивая языческие праздники и христианские, восклицает: «Языческие праздники происходят только один раз в год; а у вас воскресенье возобновляется через каждые семь дней. Пересчитайте все идолопоклоннические праздники в году, и вы увидите, что у них неостанет их для замены пятидесяти дней нашей Пасхи»¹⁹.

¹³ Там же. С. 263–264.

¹⁴ Там же. С. 81.

¹⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 104.

¹⁶ Шмеман А., прот. За жизнь мира. С. 47.

¹⁷ Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954. С. 20.

¹⁸ Василий Великий, свт. Слово 27 О Святом Духе к Св. Амфилохию, Епископу Иконийскому // Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Т. III. С. 282–283.

¹⁹ Тертуллиан. Об идолопоклонстве // Творения. СПб, 1849. С. 136.

Для Шмемана понятие «Эсхатон» неразрывно связано с так называемым освящением времени. У него мы читаем: «В этом наполнении времени «Эсхатоном», то есть тем, что его преодолевает, что над ним, что свидетельствует об его конечности и ограниченности, и состоит освящение времени»²⁰. И в связи с этим интересно обратиться к богословскому осмыслению Шмеманом самого времени. Он, исходя из общей атмосферы всего святоотеческого предания, заявляет: «Не означает ли это, что «вечность» — не прекращение времени, а как раз его воскресение и собирание, что «время» — это фрагментация, дробление, падение «вечности»²¹.

Но такое понимание времени у Шмемана считается не открытием христианства, а скорее даже открытием Ветхого Завета, в котором избранный народ надеялся на преодоление этой фрагментации и раздробленности, в чем о. Александр находит эсхатологический характер ветхозаветного богословия и богослужения времени. Он пишет: «Это богослужение времени, но времени не природного, не циклического, не того времени, которое, так сказать, «имманентно» миру, его ограничивает и заключает в свой самодовлеющий циклический ритм, но времени «прозрачного» для эсхатологии, времени, в котором и над которым всегда действует живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, и которое своей подлинный смысл обретает в Царстве Ягве, «Царстве всех веков»²².

И со Шмеманом невозможно не согласиться, ведь именно такое понимание времени присуще, как Ветхому Завету, так и христианству. Но все-таки существует важное отличие: если иудеи все еще ждут Царства Ягве, пришествия Мессии с открытием этого Царства, то для христиан это Царство уже наступило. Поэтому Шмеман пишет: «Но так же как Церковь Ветхого Завета — ветхий Израиль, — существовавшая как переход к Новому Завету, была учреждена для приготовления пути Господу, так и Церковь как учреждение существует для раскрытия в «мире сем» — «мира грядущего», Царства Божия, исполненного и явленного во Христе»²³.

И это нисколько не уничтожает смысл времени, а наоборот, как мы уже отмечали, наполняет само время Божественным смыслом. Теперь, с приходом Мессии сама Церковь приобщает к этому «исполненному» времени: «Церковь и ее время суть торжество «нового дня» над ветхим и преодоленным временем мира сего, и потому сама Церковь, особенно же в ее евхаристическом выражении, в ее исполнении за трапезой Царства, есть праздник — причастие новой жизни, новому времени»²⁴. Именно в этом и заключается, по мнению Шмемана, учение об «эсхатоне» в древней Церкви. Он пишет: «И весь смысл, вся острота и единственность раннехристианской эсхатологии в том, как раз, что в свете пришествия Мессии и «приближения», то есть явления в мире Мессианского Царства, время становится предельно реаль-

²⁰ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 109.

²¹ Шмеман А., прот. Дневники. С. 186.

²² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 95.

²³ Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Литургия и Предание. Киев, 2005. С. 96.

²⁴ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 231.

ным, приобретает новую и особую напряженность. Оно становится временем Церкви: то есть временем, в котором совершается теперь спасение, дарованное Мессией»²⁵. Мирча Элиаде в своих трудах также подчеркивает то, что и для ветхозаветного сознания евреев Царство Мессии есть эсхатон, но оно в то же время «принадлежит еще настоящему эону»²⁶. Поэтому для Шмемана Евхаристия как таинство таинств становится новым временем, временем Царства Мессии. Он пишет: «Каждый день Церковь молится [Шмеман имеет в виду слова «Да придет Царствие Твое»] о том, чтобы время мира сего, в ней и через нее, для чад света, рожденных ею, становилось бы новым временем, заполнялось бы новой жизнью»²⁷.

Именно таким пониманием эсхатологичности как пришествия Царства Небесного уже здесь и сейчас пропитано все сознание древних христиан. И Шмеман, замечая это, говорит: «На самом же деле все христианское богословие и весь опыт христианской жизни эсхатологичны. Сама сущность христианской веры состоит в особом жизненном ритме: мы бежим от мира, оставляем, отвергаем его, и в то же самое время неизменно возвращаемся в него; живем во времени тем, что превыше времени; живем тем, что еще не настало, но что ныне уже знаем и чем владеем»²⁸. Наряду с этим Шмеман указывает и на функции Церкви по отношению к миру и ко времени: «Церковь оставлена в мире, чтобы своей эсхатологической полнотой спасти его, — парусией, то есть пришествием, присутствием и ожиданием Христа просвещать, судить и осмысливать его жизнь, его историю, то есть его время»²⁹.

Для Шмемана все раннехристианское богословие и богослужения, являясь взаимосвязанными, были пропитаны этой эсхатологичностью. Поэтому он и говорит, что «исключительная функция богослужения в жизни Церкви и в богословии — передавать ощущение этой эсхатологической реальности»³⁰. Сама эта эсхатологичность, как видит Шмеман, отразилась в литургических текстах. Так, «в анафоре Св. Иоанна Златоуста наряду с Распятием, смертью и воскресением Христа, вспоминается и „второе и славное паки пришествие“ — т.е. событие будущего. А это так потому, что вся жизнь Церкви, наипаче же таинство Евхаристии, есть предвосхищение этой последней победы, предвосхищение конца и претворения его в начало»³¹. Благодаря наличию этой эсхатологической реальности происходят изменения и в самой Церкви, она сама в Евхаристии явлена как мир грядущий: «В Евхаристии Церковь превосходит границы «учреждения» и становится Телом Христовым. Это эсхатон Церкви, ее явление как мира грядущего»³². Указание на свойственную ранней Церкви эсхатологичность и непосредственную

²⁵ Там же. С. 96–97.

²⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т.2. М., 2009. С. 306.

²⁷ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 287.

²⁸ Шмеман А., прот. Литургия и эсхатология // Литургия и Предание. С. 117–118.

²⁹ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 99.

³⁰ Шмеман А., прот. Литургия и эсхатология // Литургия и предание. С. 118.

³¹ Шмеман А., прот. За жизнь мира. С. 47.

³² Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Литургия и предание. С. 98.

ее связь с Евхаристией мы можем найти в молитвах Евхаристии, имеющих место в «Учении Господа через двенадцать апостолов народам»: «Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберётся Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твоё <...> Да придёт благодать и да преидет мир сей!»³³. Кроме того, для Шмемана Сам Христос становится основанием эсхатологичности, ведь Он Сам является нашей Евхаристией: «Он (Христос) есть конец, эсхатон, и наша Евхаристия, стало быть, — это не прошлое, настоящее и будущее. Это эсхатон в прославленном Христе»³⁴.

Наряду со всем вышеизложенным, еще одним выражением эсхатологизма для Шмемана является непосредственная связь Евхаристии с постом. Вся жизнь христиан и Церкви в целом в какой-то степени становится постом, она подчинена эсхатону, которым все объединяется и судится. Шмеман пишет: «Пост — это «стояние» самой Церкви, народа Божьего, пребывающего в готовности, ожидающего парусии Господа. Ударение здесь не на аскетической ценности пощения, а на выражении — отказом от пищи, то есть от подчинения естественной необходимости — все того же эсхатологического характера самой Церкви, самой христианской веры»³⁵. Действительно, древние христиане понимали пост как static, стояние³⁶. Поэтому Шмеман, используя этот термин, видит в нем указание на эсхатологический характер Церкви. Он продолжает: «В библейской типологии Царство описывается как трапеза, то есть как прекращение поста. Евхаристия есть трапеза Царства, его эсхатологическое предвосхищение — поэтому пост соотноситель с ней, мыслится и переживается по отношению к ней, как «исполнению» Церкви»³⁷. В подтверждение существования такого понимания поста в ранней Церкви мы можем привести слова св. Ипполита Римского: «Епископ же может поститься только [в тот день], когда будет поститься весь народ, потому что может случиться, что кто-нибудь пожелает сделать приношение в церковь, и он [епископ] не может в этом отказывать. Если же он преломляет хлеб, то должен непременно вкушать от него»³⁸. Таким образом, мы видим, что преломление и вкушение Хлеба делает уже невозможным совершение поста.

И такое понимание естественно для раннехристианского сознания, основанного на библейской традиции, согласно которой не может быть поста на Евхаристии, на Трапезе Господней, на которой Жених находится с верными (ср. Лк. 5:34). Поэтому пост заканчивается на Евхаристии, которая в свою очередь являет эсхатологичность. Вот что пишет Шмеман: «Этот «конец» (эсхатон) потому только и может стать силой, преображающей жизнь

³³ Учение двенадцати апостолов. Киев, 1884. С. 34–35.

³⁴ Шмеман А., прот. Литургическое возрождение и Православная Церковь // Литургия и предание. С. 138.

³⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 210.

³⁶ Например, в трактате Тертуллиана «О молитве» в оригинале на латинском языке слово «пост» стоит как «static».

³⁷ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 260.

³⁸ Ипполит Римский, свщмч. Апостольское предание. // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М., 1996. С. 251.

и этот «пост» претворяющей в «радость и торжество», что он не только в будущем, как страшный обрыв всего, но уже и пришел, наступил и вечно «актуализируется» и «исполняется» в Таинстве Церкви, в Евхаристии»³⁹.

Итак, Шмеман в своих рассуждениях и исследованиях не выпадает из святоотеческой традиции. Он безукоризненно выражает эсхатологический аспект Евхаристии, выявляя святоотеческое учение о Дне Господне как об образе будущего века. А сама Евхаристия и пост, как он показывает, древними христианами были связаны между собой именно на основании опыта эсхатологии. Поэтому учение об эсхатоне в богословии Шмемана как об исполнении вечности в Евхаристии, приобщении Царству Небесному, является важным вкладом в развитие православного литургического богословия.

³⁹Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 286.