

где есть жертвенное служение ближнему даже до смерти, истощание и смирение. Все это явил Бог Отец в Сыне-Христе, который «будучи богат, обнищал» ради нас, чтобы мы «обогатились его нищетою» (2 Кор. 8, 9). Приобщившись к этому божественному смирению, человек входит во внутрибожественную жизнь и может быть назван «богом» (Ин. 10, 34–35).

Таково нравственно-аскетическое учение евангелиста Иоанна, изложенное кратко. Оно отличается очень большой глубиной и вводит нас в основные темы позднейшей святоотеческой аскетики.

*диакон Михаил Желтов
(ПСТГУ)*

ЧИН ТАЙНОЙ ВЕЧЕРИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ЛИТУРГИСТОВ

Тайная вечеря, будучи одним из важнейших событий священной истории Нового Завета и моментом установления главного христианского таинства — Евхаристии — находилась и находится в центре внимания библеистов и литургистов. Не умолкают споры относительно того, была ли она пасхальной трапезой или нет; как исторический день ее совершения соотносится с днем Пасхи того года и т. д.

Настоящий доклад посвящен отнюдь не богословскому осмыслению Тайной вечери как таковой и не обычному для исследователей евангельской хронологии вопросу о времени ее совершения, но лишь краткому анализу представлений литургистов конца XIX — XX веков о возможном чине Тайной вечери и о соотношении этого предполагаемого чина с чином Евхаристии ранних христиан.

Наиболее раннее из сохранившихся описаний Тайной вечери содержится в 1 Послании св. ап. Павла к Коринфянам, где, помимо прочего, сообщается о том, как во время этой вечери Господь Иисус Христос установил совершение Евхаристии (1 Кор 11. 23–29). Кроме ап. Павла, о Евхаристии, совершенной на Тайной вечере, говорят евангелисты Матфей, Марк и Лука (Мф 26. 6–30; Мк 14. 22–26; Лк 22. 14–20, 39).

В повествовании о Тайной вечере в Евангелии от Иоанна установление Евхаристии не упоминается (по крайней мере, прямо; тем не менее, ряд экзегетов усматривают те или иные литургические мотивы в рассказе об умовении ног ученикам), поэтому мы не рассматриваем соответствующие главы Евангелия от Иоанна — также как и не имеющую очевидной связи с чином Тайной вечери и чином раннехристианской Евхаристии, но крайне важную для богословия Евхаристии беседу Христа в Капернаумской синагоге о Хлебе небесном (Ин 6. 24–66).

Названные четыре повествования трех синоптиков и ап. Павла, будучи бесценным свидетельством о первой Евхаристии в истории, являются и важнейшими источниками по истории христианского евхаристического богослужения; в той или иной форме рассказ о Тайной вечере входит в состав подавляющего большинства анафор — евхаристических молитв Церкви, т. е. именно того материала, который в наибольшей степени привлекает внимание литургистов.

Простое сравнение четырех новозаветных рассказов о порядке трапезы Тайной вечери показывает, что они представляют, по крайней мере, две традиции — одну Павел и Лука; другую — Марк и Матфей. Не вдаваясь в попытки гармонизовать рас-

сказы евангелистов или объяснить наличие разницы между ними, отметим этот факт и перейдем к вопросу о соотношении чина Тайной вечери и раннехристианской Евхаристии, т. е. к одному из основных вопросов раннехристианской (и не только) литургики.

До конца XIX века все казалось предельно простым. Если предположить, вслед за традиционной экзегезой, что Тайная вечеря была в то же время ветхозаветной пасхальной трапезой, то можно двинуться дальше и задаться вопросом: а по какому же именно чину она совершалась? Ответ напрашивается такой: по тому же чину, по какому пасхальная трапеза совершается иудеями и по сей день, т. е. по чину пасхального седера. Тогда для реконструкции как чина Тайной вечери, так и чина раннехристианской Евхаристии достаточно будет сопоставить евангельские данные и тексты христианских литургий с чином иудейского пасхального седера — точнее, вписать в седер эти данные — и дело с концом. Со всей ясностью эта идея была впервые высказана уже Иосифом Скалигером († 1609) и представителем знаменитой ученой семьи Буксторфов Иоганном Буксторфом Младшим († 1664)¹.

При этом, помимо евангельских данных для проведения параллелей с иудейским пасхальным седемом, исследователи прошлого старались привлечь и как можно более древнюю литургию. Вплоть до конца XIX века таковыми считались литургия VIII книги «Апостольских постановлений» или же литургия ап. Иакова.

Убеждение в архетипичности именно этих литургий возникло уже в поздневизантийскую эпоху, когда и на греческом Востоке, и на латинском Западе разнообразие литургий было сведено к минимуму, а контакты с ориентальными Церквами были немногочисленны. В частности, поздневизантийские авторы, которые к тому времени хорошо знали лишь три анафоры — свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста и ап. Иакова, — стали считать первоначальным апостольским образцом анафору ап. Иакова, а анафоры свт. Василия и свт. Иоанна сочли последовательными сокращениями той. Одно из первых упоминаний такой теории происхождения анафор можно найти у свт. Марка Эфесского, однако наибольшее распространение она получила в форме приписанного свт. Проклу Константинопольскому (ученику свт. Иоанна Златоуста) рассказа, где говорится, что ап. Иаков, а также сщмч. Климент Римский были авторами первоначальных евхаристических молитв Церкви², которые из пастырских соображений были сокращены сначала свт. Василием, а затем — свт. Иоанном³. Благодаря авторитету свт. Прокла эта версия получила большее распространение в Православной Церкви и приводится в качестве достоверной как в классическом труде Ивана Ивановича Дмитревского (1804), так и во множестве популярных книг. Идея о происхождении всех анафор от единого архетипа бытовала в XVIII–XIX веках и на Западе. Так, в очень популярной тогда книге Пьера Лебрюна († 1729) анафора VIII книги рассматривается как подлинно апостольская, а анафоры традиционных литургий — как зависящие от нее⁴.

В настоящее время эта версия не может рассматриваться всерьез, поскольку окончательно установлено, что, во-первых, ни анафора VIII книги «Апостольских

¹ *Scaliger J. J. De emendatione temporum*. Paris, 1583; *Buxtorf J. (der Jungere) Dissertationes philologico-theologicae accesserunt Isaaci Abarbenelis eliquot elegantes & eruditae dissertationes ab eodem ex hebraea in latinam linguam versa*. Basileae, 1662⁴.

² Т. е. анафор литургии ап. Иакова и литургии VIII книги «Апостольских постановлений» соответственно.

³ *Proclus Constantinopolitanus. Tractatus de tradione divinae missae* // PG. 65. Col. 849–850.

⁴ *Lebrun P. Explication litterale historique et dogmatique des prieres et ceremonies de la messe*. Paris, 1716–1726.

постановлений», ни анафора литургии ап. Иакова (в ее современном виде) не старше IV века⁵ (заметим, что уже свт. Фотий Константинопольский († 891) указывал на происхождение «Апостольских постановлений» из арианских кругов⁶); во-вторых, подлинно раннехристианские тексты евхаристических молитв, сделавшихся доступными исследователям в конце XIX — XX веке (в первую очередь, молитвы «Дидахэ»⁷), не длиннее, а, напротив, существенно короче традиционных анафор⁸; в-третьих, сам приписываемый свт. Проклу рассказ о происхождении анафор, как установил Ф. Лерой⁹ (Leroy, 1962), на самом деле принадлежит перу не свт. Прокла, а Константина Палеокаппы, известного фальсификатора XVI века; наконец, даже из простого сравнения анафор свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста видно, что вторая анафора не просто короче первой, но достаточно отличается от нее по содержанию и поэтому никак не может быть ее сокращением¹⁰.

Тем не менее, в работах ученых конца XIX — начала XX века тенденция усваивать литургии VIII книги «Апостольских постановлений» первостепенное значение еще некоторое время сохранялась из-за инерционности научной традиции. Анализ именно этой литургии лег в основу работ Фердинанда Пробста († 1899) и Густава Биккеля († 1906). Именно работа Пробста на некоторое время определила отношение литургистов к проблеме чина Тайной вечери. Пробст¹¹ полагал, что Господь установил Евхаристию во время преподания заключительной чаши Тайной вечери и что та проходила по чину иудейской пасхальной трапезы, — тем самым, по мнению Пробста, анафора и литургия в целом должны отражать порядок иудейской пасхальной трапезы — причем в том ее виде, в каком мы находим ее в современных изданиях иудейского пасхального седера.

Биккель развил идею Пробста и предпринял попытку найти буквальные параллели между текстом иудейского пасхального чина и второй половиной анафоры VIII книги «Апостольских постановлений»; первую половину анафоры Биккель сопоставил с текстом иудейской субботней утренней службы¹².

⁵ Первая датируется примерно 380 г. (Les constitutions apostoliques / M. Metzger, ed. et comm. Paris, 1985–1987. (SC; 320, 329, 336). 3 t.), вторая (в ее современном виде) — примерно 3-й четвертью IV в. (Fenwick J. R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. Roma, 1992 (Orientalia Christiana Analecta; 240).).

⁶ Bibliotheca. Cod. 112–113 // Photius. Bibliotheca / E. Bekker, hrsg. Berlin, 1824. S. 90.

⁷ Характерно, что в 1874 г. — менее чем за десятилетие до первой публикации «Дидахэ» (Φιλόθεος (Βρυέννιος), *μιτρ. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Κωνσταντινούπολις, 1883) — И. В. Чельцов еще с полной уверенностью отождествлял «Апостольские постановления» с упоминаемым у византийских авторов «Учением апостолов», то есть «Дидахэ» (Собрание древних литургий... СПб., 1874. Вып. 1. С. 81–83).

⁸ Это яркий пример справедливости одного из предложенных Антоном Баумштарком (Baumstark, 1953) законов литургического развития: для литургических текстов (и в том числе анафор) характерно развитие путем не сокращения, а, наоборот, расширения.

⁹ Leroy F. J. Proclus, De Traditione Divinae Missae: Un faux de C. Paleocappa // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1962. Vol. 28. P. 288–299.

¹⁰ А текст анафоры ап. Иакова в ее современном виде, как показал Дж. Фенвик (Fenwick, 1992) явно зависит от текста анафоры свт. Василия Великого — иными словами, анафора ап. Иакова не только не была архетипом для анафоры свт. Василия, но, напротив, в некоторой степени сама основывается на той!

¹¹ См., в первую очередь, работы: Probst F. Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen, 1870. Darmstadt, 1968^I и Probst F. Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893.

¹² Bickell G. Messe und Pascha: Der apostolische Ursprung der Meßliturgie und ihr genauer Anschluß an die Einsetzungsfeier der h. Eucharistie durch Christus, aus dem Pascharitual nachgewiesen. Mainz, 1872.

В 1883 году, вскоре после выхода в свет работ Пробста и Биккеля, было опубликовано «Дидахэ», текст евхаристических молитв которого (IX–X главы) оказался, действительно, близок к некоторым иудейским молитвословиям — но совсем не к пасхальному чину, а к застольным благословениям субботней или общинной трапезы («биркат ха-мазон»¹³). Тем самым, тезис Пробста и Биккеля о зависимости текста раннехристианской литургии от текста пасхального чина не подтвердился¹⁴.

Ревизия теории Биккеля, учитывающая свидетельство «Дидахэ», была предложена Паулем Дреусом († 1912), который предположил, что молитвы «Дидахэ» (определенные Дреусом как христианская версия «биркат ха-мазон») представляют собой обычную раннехристианскую анафору, тогда как анафоры, подобные анафоре VIII книги «Апостольских постановлений», предназначались для особо торжественных случаев и отличались от обычной анафоры, основанной на «биркат ха-мазон», прибавлением в начале пространного раздела, основанного на иудейской утренней службе (как у Биккеля)¹⁵.

Идею искать прототип раннехристианской литургии в чине торжественной или субботней, но не пасхальной иудейской трапезы поддержал Эдвард фон дер Гольц († 1939), считавший, однако, молитвы «Дидахэ» лишь дополнением к неким не вошедшим в «Дидахэ» более существенным молитвам¹⁶. Помимо «Дидахэ» в качестве одного из главных источников для своего исследования фон дер Гольц привлек «Египетские церковные установления» — тот памятник, который уже в 20-е годы XX века занял (под именем «Апостольского предания») одно из центральных мест в работах по истории раннехристианского богослужения.

Благодаря работам Ф. Пробста, Г. Биккеля, П. Дреуса, Э. фон дер Гольца изучение истории развития анафор вошло в то русло, в котором оно в основном протекало на протяжении всего XX века: прообраз анафор был локализован среди иудейской молитвенной традиции, а особенности структуры и содержания традиционных анафор стали объясняться в свете иудейских источников. При этом молитвенные тексты раввинистического иудаизма были сразу восприняты как точное отражение иудейской практики I века по Р. Х. Тем самым, избавившись от уз ошибочной теории о неизменности, начиная уже с апостольских времен, традиционных анафор, исследователи оказались в плену неверной предпосылки о примате молитв раввинистического иудаизма перед христианскими евхаристическими молитвами. Почему последняя предпосылка неверна, станет понятно далее.

Уже в 1908 году одна из версий теории о происхождении анафор от иудейских застольных благословений была выдвинута русским исследователем Иваном Алексеевичем Карабиновым¹⁷, чья книга по своему научному уровню не уступала рабо-

¹³ Евр. ברכת המזון — благословения [за] пищу.

¹⁴ Одними из последних теории Биккеля продолжали следовать Фернанд Каброль и Генри Леклерк, составители знаменитого Словаря христианской археологии и литургики (*Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie* / F. Cabrol et H. Leclercq, eds. Paris, 1924–1953. Vol. 1:1–15:2); некоторое время она удерживалась в популярной литературе (см., напр., *Moreau F.-J. Les liturgies eucharistiques : Notes sur leur origine et leur developpement*. Paris, 1924).

¹⁵ См.: *Dreus P. Eucharistie // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* / A. Hauck., hrsg. Leipzig, 1898. Bd. 5. S. 563; *Dreus P. Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen*. Tübingen, 1906. Теория Дреуса лежит, в частности, в основе обзорной работы *Goguel M. «L'Eucharistie des origines a Justin Martyr»* (Paris et al., 1910).

¹⁶ См.: *Goltz E., von der. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der Griechischen Kirche*. Berlin, 1905. (TU; 29:2). S. 57–67.

¹⁷ Заметим, что Иван Алексеевич, репрессированный безбожной властью, заслуживает про-

там западных авторов того времени¹⁸. Карабинов, опираясь, в основном, на работы Дрекса и фон дер Гольца, возводил христианскую евхаристическую молитву к «биркат ха-мазон» и полностью отрицал ее связь с иудейским пасхальным чином, справедливо считая теорию Биккеля слишком натянутой. В силу такого отношения к вопросу о связи иудейского пасхального и раннехристианского евхаристического чинов, Карабинов не стал вдаваться в подробности о чине самой Тайной вечери¹⁹.

Попытку объяснить многообразие сохранившихся литургий на основе расхожего представления новозаветной библеистики о первоначальном различии между вероучением и практикой «иудеохристианских» и «Павловых» общин предпринял Ганс Лицманн († 1942), выделивший среди традиционных анафор два основных типа — «египетский» и «западный», и отнесший к первому типу анафору Евхология Серапиона²⁰, ко второму — евхаристическую молитву «Апостольского предания»²¹. «Египетский» тип, по Лицманну, восходил к молитвам IX–X глав «Дидахэ» и традиции совместных трапез Господа Иисуса с учениками (при этом, поскольку евангельские описания таких трапез, как правило, не сообщают об употреблении вина, Лицманн полагал, что раннехристианская Евхаристия совершалась только на хлебе или на хлебе и воде²²); «западный» — к 1 Кор 11. 23–29 и традиции особо выделять среди всех прочих трапез Господа Тайную вечерю. Таким образом, согласно Лицманну, в основе первой из двух традиций лежала концепция соприсутствия Господа с участниками трапезы, в основе второй — концепция воспоминания Страстей и Воскресения Господа. По Лицманну, это привело, с одной стороны, к появлению отмеченных выше различий в новозаветных рассказах о Тайной вечере; с другой — к появлению в одних литургиях *epiclesis* — призывания Господа (и формирования «египетского» типа евхаристических молитв), в других — к абсолютизации во второй *institutio* и *anamnesis* — рассказа о Тайной вечере и формально выраженного воспоминания. Предложенная Лицманном теория так и не получила своего подтверждения; тем не менее, его идеи часто цитируются в работах современных богословов и библеистов.

славления в лике святых мучеников и, несомненно, является одним небесных покровителей русских церковных ученых.

¹⁸ Карабинов И. А. Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа. Санкт-Петербург, 1908. Работа была с интересом встречена на Западе — см., напр., рецензию на нее в журнале «Theologische Revue» (Münster, 1910. Bd. 9).

¹⁹ Отвлекаясь в сторону, заметим, что значительная часть книги Карабинова посвящена доказательству того, что *Sanctus*, *institutio* и *epiclesis* были прибавлены к первоначальной основе анафоры только в IV веке, — иными словами, Карабинов полностью отказался от идеи об апостольском происхождении анафоры в ее классическом виде и одним из первых предложил такую схему ее развития: традиционные анафоры = раннехристианская евхаристическая молитва (основанная на иудейских застольных благословениях) + (начиная с IV в.) *Sanctus*, *institutio*, *epiclesis*. Поставив под сомнение апостольское происхождение *institutio* и *epiclesis* (в частности, *epiclesis*, по Карабинову, развилась из молитв об освящении причастников), эта работа неминуемо должна была вызвать дискуссию в русской богословской науке, однако развитие последней прервалось из-за революции 1917 года; к настоящему времени книга Карабинова, основанная на устаревших немецких исследованиях, в целом утратила актуальность.

²⁰ Еще один памятник, введенный в научный оборот в конце XIX века (Дмитриевский А. А. Евхологион IV в. Серапиона Тмуитского // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1894. Февраль. С. 212–274) и потому привлекавший повышенное внимание исследователей.

²¹ Lietzmann H. Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, 1926. Berlin, 1955³. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 8).

²² Подтверждения этому аспекту своей теории Лицманн находил в апокрифических Деяниях апостолов.

Новое направление исследований открыл Грегори Дикс († 1952), отказавшийся от идеи поиска архетипического текста в пользу идеи поиска архетипической структуры евхаристической молитвы и литургии в целом²³. В частности, структурный архетип евхаристической молитвы Дикс связывал с «биркат ха-мазон», считая не имеющие соответствия структуре «биркат ха-мазон» части анафор позднейшими добавлениями. Дикс также акцентировал необходимость рассматривать текст евхаристической молитвы в контексте окружающих ее священнодействий — приношения Даров (связь коего с анафорой также подчеркивал Фрир) и Причащения (в частности, Дикс полагал, что *institutio* первоначально возникло как обращенный к причастникам комментарий, разъясняющий Причащение).

Решение вопроса о чине Тайной вечери в работе архим. Киприана (Керна), вышедшей в 1947 году в Париже²⁴, но представляющей конспект прочитанных ранее лекций, лишено логики. Сначала он, со ссылкой на Карабинова, утверждает, что молитвы Христа во время Тайной вечери и затем апостольской Евхаристии не особенно отличались от «биркат ха-мазон»; затем — досконально выписывает чин пасхального седера; наконец, приводит мнение Волтера Фрира, что Тайная вечеря была пасхальной лишь по характеру, но не по чину. Так на какой же позиции стоит сам о. Киприан — что Тайная вечеря основывалась на пасхальном седере или нет? На этот вопрос ответить невозможно. Более того, о. Киприан не устоял даже перед тем искушением, чтобы привести из популярных французских книжек «схемы» рассадки апостолов за Тайной вечерей. Всякому очевидно, что схемы эти представляют собой научную фантастику и не находят никакого подтверждения в источниках.

Непоследовательна и позиция Николая Дмитриевича Успенского, который в своей статье «Анафора: Опыт историко-литургического анализа», вышедшей в «Богословских трудах» в 1975 году²⁵, сначала посвящает Тайной вечере целую главу и детально реконструирует ее на основе иудейского пасхального чина, но затем, при переходе непосредственно к текстам анафоры во второй главе, заявляет, что никакой связи между раннехристианской Евхаристией и пасхальным чином нет. А зачем, спрашивается, тогда нужна первая глава? Впрочем, все объясняется просто — первая глава статьи 1975 года представляет собой полное повторение статьи из «Журнала Московской Патриархии» от 1967 года²⁶. Реконструкция чина Тайной вечери в указанных статьях Николая Дмитриевича, как уже было отмечено, очень детальна — так, автор указывает, какой именно кусок подал Господь ап. Иоанну и т. д., — и полностью основывана на раввинистическом ритуале пасхального седера. При этом автор, хотя и пишет об этом предмете достаточно уверенно, явно не разбирается в простейшей еврейской терминологии, с которой он очевидно знаком только по книгам на современных западных языках, но даже не по русским переводам иудейских седеров. Это видно из многочисленных ошибок в транскрипции терминов: вместо «берахот» (мн. ч. от «бераха» — благословение) Николай Дмитриевич пишет — «беракахи» и т. д. В одном месте Успенский вообще использует в качестве термина английское «*passover*», ошибоч-

²³ *Dix G. The Shape of the Liturgy. London, 1945.*

²⁴ *Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. М., 1999².*

²⁵ *Успенский Н. Д. Анафора: Опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. М., 1975. Сб. 13. С. 40–147.*

²⁶ *Успенский Н. Д. Тайная вечеря и трапеза Господня // Журнал Московской Патриархии. М., 1967. № 3. С. 70–74; № 4. С. 65–75.*

но приняв это слово за еврейское. В целом позиция Успенского по вопросу о чине Тайной вечери полностью соответствует концепции Скалигера и авторов упоминавшихся выше устаревших немецких работ XVII – нач. XX века, а по вопросу о раннехристианской Евхаристии — концепции Карабинова. Подводя итог рассуждениям Николая Дмитриевича по интересующей нас теме, можно заявить, что, по Успенскому, раз чин раннехристианской Евхаристии никак не связан с порядком иудейского пасхального седера, то и связи между *чином* Тайной вечери (= пасхальный седер) и *чином* раннехристианской Евхаристии быть не может (сам Николай Дмитриевич обходит этот вывод, очевидно неприятный для него, молчанием). В целом, как и большинство других работ Николая Дмитриевича, статьи эти хороши были тем, что позволяли русскоязычному читателю познакомиться с некоторыми достижениями современной литургики в тяжелые для богословской науки советские годы; в наши дни они интересны только как памятник тех тяжелых времен.

Обладающая большой популярностью книга прот. Александра Шмемана «Евхаристия»²⁷ построена не как научное исследование (скажем, в ней полностью, если не считать краткой библиографии в конце, отсутствуют ссылки на источники и литературу), а как популярное изложение историко-богословской концепции автора. Концепция эта в значительной степени основана на идеях Г. Дикса и не оригинальна. Более новые работы русскоязычных авторов по рассматриваемой нами проблеме не появлялись.

В западной же науке к настоящему времени идея происхождения христианской анафоры от иудейских молитв стала настолько распространена, что воспринимается многими уже не как предположение, а как общепринятый факт; в целом ряде серьезных публикаций были даже выдвинуты различные версии, как и почему тот или иной конкретный иудейский текст был переработан христианами. По-прежнему и Тайная вечеря сопоставляется с иудейской трапезой на Песах — почти каждый из пишущих на эту тему не может удержаться от сопоставления двух чаш Луки с несколькими чашами иудейского пасхального седера.

Однако из современных работ специалистов по истории иудейского богослужения²⁸ следует, что к I веку устойчивые тексты иудейских молитвословий²⁹ не успели сложиться — более того, в I–II веках синагогальная молитвенная традиция в це-

²⁷ *Schmemmann A.* The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. New York, 1987. Рус. пер.: Шмеман А., прот. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992.

²⁸ См., в первую очередь, работы: *Grabbe L. L.* Synagogues in the pre-70 Palestine: A Re-assessment // JThS. 1988. Vol. 39. P. 401–410; *Heinemann J.* Prayer in the Talmud: Forms and Patterns. Berlin et al., 1977. (Studia Judaica; 9); *Ruñesson A.* The Origins of the Synagogue: A Socio-historical Study. Stockholm, 2001. (Coniectanea Biblical New Testament Series; 37); *Zahavy Tz.* Studies in Jewish Prayer. Lanham (Maryland), 1990. Новейшие достижения иудейской литургики обсуждаются, в частности, в статьях: *Langer R.* Revisiting Early Rabbinic Liturgy: The Recent Contributions of Ezra Fleischer // Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History. Bloomington (Indiana), 1999. Vol. 19. P. 179–194; *Reif S. C.* Jewish Liturgical Research: Past, Present and Future // JJS. 1983. Vol. 34. P. 161–170; *Reif S. C.* Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History. Cambridge, 1993; рассмотрению, с учетом этих достижений, вопроса о взаимоотношениях раннесинагогального и раннехристианского богослужений посвящены сборники: *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* / A. Gerhards, A. Doeker, P. Ebenbauer, hrsg. Paderborn et al., 2003. (Studien zu Judentum und Christentum); *The Making of Jewish and Christian Worship* / P. F. Bradshaw, L. A. Hoffman, eds. Notre Dame, 1991. (Two Liturgical Traditions; 1).

²⁹ В том числе — пасхального седера и застольных благословений.

лом находилась только в стадии первоначального формирования³⁰. Таким образом, говорить о происхождении христианских молитв от известных из практики синагогального иудаизма текстов — исторически некорректно; можно говорить лишь о зависимости и тех, и других от комплекса традиций, постепенно складывавшегося в ветхозаветную и межзаветную эпохи и отраженного в книгах Ветхого Завета и произведениях межзаветного времени³¹.

В частности, вопросу об истории пасхального седера посвящен новый сборник *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* / ed. P. Bradshaw, L. Hoffman. Notre-Dame (Ind.), 1999. Среди составляющих его материалов статья иудейского литургиста Иосифа Тэбори специально посвящена вопросу о первоначальном формировании этого чина³². Опуская аргументацию Тэбори, приведем вкратце его основные выводы: пасхальный седе́р начал складываться в том виде, в каком мы его знаем, только во II веке по Р. Х.; в основу пасхального седера легли, в первую очередь, не ветхозаветные традиции и не традиции эпохи Второго Храма, а чин эллино-римского симпозиума, переосмысленного раввинами. Таким образом, для реконструкции чина Тайной вечери пасхальный седе́р использоваться в принципе не может. Тем не менее, ложная предпосылка о зависимости христианских молитв от раввинистических иудейских доныне воспринимается большинством исследователей как непреложный факт³³ — в частности, на необходимость пересмотра этой предпосылки применительно к вопросу об истории анафоры последовательно указывают лишь некоторые ученые (в том числе — Ч. Джераудо³⁴, П. Брэдшоу³⁵, Г. Роувхорст³⁶).

³⁰ Заметим, что одним из решающих факторов в истории этого формирования стало разрушение иерусалимского Храма в 71 году н. э.

³¹ Из этого, в частности, следует, что рассматривать вопрос о ранней истории христианской анафоры с привлечением, помимо христианских текстов, только молитв синагогального богослужения (с чем нередко можно встретиться в литературе 2-й пол. XX в.) нельзя — необходимо привлекать и ветхозаветные книги, и разнообразную литературу межзаветного периода.

³² *Tabory J. Towards a History of the Paschal Meal // Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* / ed. P. Bradshaw, L. Hoffman. Notre-Dame (Ind.), 1999. P. 62–80.

³³ Решающим аргументом для теории о происхождении анафор от иудейских молитвенных текстов является свидетельство «Дидахэ», евхаристические молитвы которого цитируются и в некоторых анафорах III–IV веков; однако традиционные анафоры IV–V веков не могут быть просто сведены к предполагаемому иудейскому первоисточнику — во-первых, среди их обычных частей присутствуют такие сугубо христианские элементы, как *epiclesis* и *institutio*, и лишь *Sanctus* напоминает о характерном для межзаветного иудаизма богословии меркавы; во-вторых, традиционные анафоры достаточно многообразны по структуре. Проблему составляет и то, что история анафоры до IV века плохо документирована — между молитвами «Дидахэ», действительно, напоминающими «биркат ха-мазон», и развернутыми текстами традиционных анафор практически невозможно выявить непрерывную линию развития. Большинство предложенных исследователями XX века теорий возникновения традиционных анафор сводится к попыткам так или иначе примирить тезис о первоначальном происхождении христианской евхаристической молитвы от иудейских застольных благословений с фактическим содержанием и структурой традиционных анафор — как правило, в ущерб тем частям, которые не имеют явных параллелей с иудейскими молитвословиями; повышенное внимание уделяется *Sanctus*, иудейская версия которого, напротив, составляет важный элемент синагогального богослужения.

³⁴ См.: *Giraud C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma*. Roma, 1981. (*Analecta Biblica*; 92); *Giraud C. Eucarista per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla 'lex orandi'*. Roma, 1989. (*Aloisiana*; 22).

³⁵ См., напр.: *Bradshaw P. The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. London, 1992. New York, 2002²; *Bradshaw P. Continuity and Change in Early Eastern Eucharistic Practice: Shifting Scholarly Perspectives // Continuity and Change in Christian Worship: Papers Read at the 1997 Summer meeting and the 1998 Winter Meeting of the*

Итак, в ходе исследований вопроса о чине Тайной вечери и о связи его с чином раннехристианской Евхаристии, были получены следующие выводы:

1. Текст иудейского пасхального седера *не* может быть использован как основа для реконструкции чина Тайной вечери, поскольку сам чин пасхального седера таким, каким мы его знаем, начал формироваться только после окончательного разрушения храма, причем на основе чина языческого симпозиа.

2. Отсюда следует, что *ни одна* из подробных реконструкций чина Тайной вечери, какие мы находим в работах Пробста, Биккеля, архим. Киприана (Керна), Н. Д. Успенского, всерьез рассматриваться не может.

3. Данные о раннехристианской Евхаристии — в первую очередь, данные «Дидахе», но также и другие — не позволяют судить, насколько *чин* той основывался на *чине* Тайной вечери.

БОГОСЛОВИЕ

Гестрих К.

(богословский факультет Университета им. Гумбольдта, Берлин)

КАРЛ БАРТ (1886–1968): ОБНОВЛЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В XX ВЕКЕ И ЕГО ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

1. Почему Карл Барт настолько важен

Намеренно или нет, но Карл Барт не был лютеранином. Представление Лютера о Боге, согласно которому в Боге есть темная и светлая (существенная для нас) стороны было Барту всегда чуждым. Бог не был для него «разделен на две стороны» — Бог для него был только светом.

Барт вырос в городе Берне, столице Швейцарии. Там он был воспитан в евангелическом благочестии, которое восходило к обоим реформаторам — Цвингли и Кальвину. Здесь этический элемент был несколько более ярко выражен, а чувство и осознание сакраментального несколько слабее, чем в лютеранстве. Хотя позднее Барт подпал под влияние важнейших импульсов теологии Лютера, однако он остался все же по существу связанным с образом мысли «реформаторов», как называют иногда восходящих к Цвингли и Кальвину протестантов. В то время, когда в Германии, во время правления Гитлера, оставшаяся верной Церковь подвергалась гонению со стороны нацизма, тогда, конечно, старое внутрепротестантское противоречие между «лютеранами» и «реформаторами» потеряло в глазах Барта всякий смысл: оставшиеся верными из обеих частей конфессии объединились! Начало это-

Ecclesiastical History Society / R. N. Swanson, ed. S. 1., 1999. P. 1–17; *Bradshaw P.* Parallels between Early Jewish and Christian Prayers: Some Methodological Issues // *Identitat durch Gebet...* Paderborn et al., 2003. S. 21–36.

³⁶ См., напр.: *idem.* Identitat durch Gebet: Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuitat und Differenz zwischen Judentum und Christentum // *Identitat durch Gebet...* Paderborn et al., 2003. S. 37–55.