

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.2.008

УДК 1(091)

*еп. Мстислав (М. В. Дячина), Д. В. Масленников,  
Е. Н. Гаврилова\**

## ПРОБЛЕМА СВЯЗИ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ И НОВОЗАВЕТНОЙ ТРАДИЦИЙ В НЕМЕЦКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ (XVI–XXI ВВ.): ФИЛОСОФСКИЕ И ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ\*\*

В статье рассматриваются основные подходы к трактовке взаимосвязи литургии и богословия, которые сложились в католической и лютеранской теологии. Анализируется позиция М. Лютера и в особенности Г. В. Ф. Гегеля, который рассматривается прежде всего как представитель лютеранской теологии. Показано, что гегелевская философия литургии формирует христологическое измерение естественного права.

**Ключевые слова:** литургическая теология, ветхозаветная традиция, новозаветная традиция, Кант, Гегель, естественное право, лютеранская теология, католическая теология.

*Bishop Mstislav (M. V. Dyachina), D. V. Maslennikov, E. N. Gavrilova  
THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP OF THE OLD TESTAMENT  
AND THE NEW TESTAMENT TRADITIONS IN GERMAN LITURGICAL THEOLOGY  
(XVI–XXI CENTURIES): PHILOSOPHICAL AND NATURAL–LEGAL ASPECTS*

The article discusses the main approaches to the interpretation of the relationship between liturgy and theology that have developed in Catholic and Lutheran theology. The position

---

\* епископ Мстислав (Дячина М. В.), Русская христианская гуманитарная академия; aspirantura@rhga.ru

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор филос. наук, профессор, проректор по научной работе, Русская христианская гуманитарная академия; dwm61@inbox.ru

Гаврилова Елена Николаевна, аспирант, Юридический институт (Санкт-Петербург); Русская христианская гуманитарная академия; elena9043577@gmail.com

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

of M. Luther and, in particular, G. W. F. Hegel, who is considered primarily as a representative of Lutheran theology, is analyzed. It is shown that the Hegelian philosophy of liturgy formats the Christological dimension of natural law.

**Keywords:** liturgical theology, Old Testament tradition, New Testament tradition, Kant, Hegel, natural law, Lutheran theology, Catholic theology

Богослужение и богословие — различные сферы деятельности человека, но при этом они отнюдь не отделены друг от друга непреодолимой стеной. Теология без богослужебной практики осталась бы пустой теорией и была бы обречена дрейфовать в сторону светской философии. Богослужение без теологической рефлексии оставило бы без своего благодатного воздействия важнейшую способность человека — его мышление.

На понимании Евхаристии как средоточия всей жизни христианской Церкви, как источника и последнего основания всего хранимого ею знания базируется и православное понимание литургии, а в конечном итоге и всего православного богослужения как живой целостности.

Внутреннее единство литургии и богословия, вытекающее из природы христианского богослужения как всей полноты жизни Церкви и как явления Церкви миру в качестве Тела Христова, требует понятийного оформления в дискурсе особой синтетической науки — литургического богословия. Задача литургической теологии состоит в том, чтобы раскрыть и перевести в форму дискурсивной теологической мысли содержание, заключенное в молитвословии, чтении, пении, обрядах, в соотношении всего этого в последовании, в соотношении всего этого также с содержанием читаемых текстов, с отношением к службам годового цикла и т. д. В свете этого знания становится очевидным, что синтез богослужебной практики, осуществившийся в никейский период, оказывается и реальным историческим синтезом различных тенденций предшествующих веков, и формой, позволяющей понять и теоретически выразить в дискурсе литургической теологии смысл различий и внутреннего единства этих практик. Богословский смысл доникейского богослужения получает свои отчетливые и конкретные формы в развитом богословском смысле литургического богослужения константиновской эпохи.

Системообразующий основной принцип, определивший, по словам о. Александра Шмемана, переплавление еврейского культа в христианский, старое сделавший новым и положивший начало уже самостоятельному развитию нового, воплотился в принципе центрального положения литургии в православной вере и в жизни Церкви, в принципе ее значения как средоточия всей полноты жизни Церкви, как носителя всех ее смыслов, включая и все богословское содержание [9, с. 48]. И наоборот, историческая преемственность двух традиций, диалектически заключающая в себе сохранение старого и новизну, т. е. несущая в себе принцип развития, стала тем фундаментом, на котором утверждается православное единство богослужения и богословия, — тот круг, в котором обе стороны дают друг другу жизненные силы и духовные смыслы. Имманентная связь богослужения и богословия в христианстве обусловлена преемственностью ветхозаветной и новозаветной традиций, актуализирующей диалектику непрерывности и новизны духовной жизни. Субстанциальной

основой и исторической формой этого единства является Псалтирь и организуемая ею духовная жизнь древних иудеев и христиан.

Традиционные западные конфессии также трактуют богослужение как ядро христианской жизни в ее внутреннем измерении и в ее внешнем проявлении. И это вполне закономерно: таким было понимание Церкви апостолами и первыми христианами, а потому, отказавшись от трактовки богослужения, в своем главном пункте близкой пониманию православному, западные конфессии совершенно перестанут быть христианскими даже и по названию своему. «То, что было значимо для первых христиан, значимо и сегодня для бытия Церкви, — пишет лютеранский теолог Маркус Рот, — христианки и христиане встречаются и совместно служат литургию (богослужение, Gottesdienst). Они празднуют, молятся, слушают, смотрят, вкушают, поют — это все совершается в вере в Божественную данность (буквально: в Божественную современность) Иисуса Христа: это — ядро выражения христианской жизни» [21, S. 15].

При этом внутренняя связь литургии и ее теологического истолкования в наши дни подчеркивается представителями как лютеранской, так и католической конфессий.

Католик Г. Хоппинг в сборнике «Литургическая теология: задачи систематической науки о литургии» пишет: «Литургическая теология — это вовсе не модный тренд внутри науки о литургии. Литургия для церкви становится не только предметом литургологических исследований, но также прямой формой и непосредственным источником теологии, который имеет для нее герменевтическую значимость» [17, S. 7]. Хотя в XX–XXI вв. литургическая теология считается еще сравнительно молодой наукой, она достаточно активно развивалась и продолжает развиваться. В дискурсе католической мысли следует прежде всего назвать имена таких теологов, как Романо Гвардини [14; 15] и Одо Казель [11]. Кроме того, католиками достаточно регулярно проводятся международные конференции, посвященные литургической теологии, на которых обсуждаются вопросы теологического обоснования изменений в практике богослужения, перспективы экуменического сотрудничества в литургической практике, классическая и современная философия в дискурсе теолого-литургических дискуссий и т. п. [19; 20].

В целом можно отметить как стремление к модернизации самого богослужения, особенно после II Ватиканского собора (существенно упростившего и искадившего складывавшуюся веками католическую мессу), так и стремление к модернизации также его теологического истолкования. Примером могут служить высказывания католического теолога Андрэ Грилло, который в своем «Введении в литургическую теологию» дает следующую характеристику связи богослужения и богословия: «Во время литургии как культурно-ритуального события, относящегося к ее типически современному феномену, одновременно осуществляется ее эксплицирующая рефлексия. И все еще новой является для нас мысль о том, что литургия как таковая является также и теологией» [13, S. 17]. Если с последним высказыванием в общем можно согласиться, то сколь односторонним представляется характеристика литургии как «культурно-ритуального события» по сравнению с характеристиками православного богословия, трактующими литургию как всю полноту живой жизни Церкви, как

явление Церкви миру в качестве Тела Христова! Так, например, о. Александр Шмеман писал о «подлинном открытии богослужения как жизни Церкви, акта, вечно актуализирующего природу Церкви как Тела Христова, и акта при этом не частного, относящегося только к одной функции Церкви («общественная молитва»), выражающего только один из ее аспектов, а *всеобъемлющего*, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю ее сущность, всю ее жизнь» [9, с. 17]. Характерное для современного западного богословия сведение литургии лишь к культурному феномену наглядно показывает оскудение духовной жизни и угасание богословской мысли западного христианства.

Еще дальше в модернизации (или постмодернизации) в понимании литургии, а соответственно, и в понимании связи литургии и богословия идут лютеранские теологи. О традиции лютеранской литургической теологии и об истоках, об общих предпосылках понимания отношения литургии и богословия в лютеранской традиции скажем несколько подробнее.

Деятельность Лютера была связана, как мы знаем, с критическим периодом в истории Западной Европы и выражала прежде всего этот кризис западно-европейской культуры и кризис западноевропейской религиозности. Тектонические сдвиги в экономике, социально-политической структуре, в общественном сознании привели к изменению места Римско-католической церкви в обществе. В прежнем партикуляризированном феодальном обществе с его рыхлой политической структурой католическая церковь, наряду с институтом империи и институтом римского права, была одной из важнейших скреп общества. XV–XVI вв. — период образования крупных национальных государств нового типа, которых не знало Средневековье и которые Ж. Боден определил как суверенные государства. Согласно Бодену, суверенное государство имело основание политической власти в самом себе: в воле монарха и в воле народа. Для своей легитимации оно не нуждалось ни в воле императора, ни в санкции естественного права, ни благословении папы.

Римско-католическая церковь веками строила свой авторитет, опираясь на могущество светской власти: как собственной светской власти в Италии, так и путем контроля над светской властью государей во всей Европе. Все более настойчивое стремление европейских королей и князей к освобождению от папской опеки основательно подрывало этот авторитет. К началу XVI века речь шла уже не о реформах внутри римской церкви, а о разрыве с ней. О чем вскоре заявили Лютер и поддержавшие его немецкие князья.

Вместе с тем эпоха, непосредственно примыкавшая к Реформации, была по свидетельству М. Рота, временем особенно накаленной религиозной жизни в Германии, временем, когда религиозный культ составлял сердцевину общественной и индивидуальной жизни, а практика богослужения буквально пронизывала саму повседневность [21, с. 34–35]. Это состояние поддерживали и интенсивные эсхатологические переживания, чувство приближения близкого конца света и Страшного суда, который ожидался в 1500 году. Состояние неустойчивости и надлома человека в эпоху масштабных социальных трансформаций облекалось в форму переживания религиозного страха — страха скорого Страшного суда, когда человек со всеми своими грехами должен был предстать перед Престолом Господним, и, несмотря на все его участие в бого-

служебной практике церкви, для него не терял остроту вопрос: все ли я сделал, что в моих силах, чтобы подготовиться к этой встрече.

Отвергая авторитет римской церкви, ставя под сомнение Священное Писание и священное Предание, Лютер выдвинул в центр своего вероучения положение о том, что человек спасается только верой, только благодатью и только Писанием. Богослужение должно было укрепить человека в вере и помочь ему устоять в том безграничном страхе, который неизбежен, раз человек остается с Богом, по сути, наедине.

Реализуя центральный принцип своей философии о спасении через Писание, Лютер предпринял грандиозный труд по переводу Библии на немецкий язык. Трудно отрицать значение этого труда для развития немецкого языка и немецкой культуры. В особенности лютеровский перевод Псалтири, положенный на музыку великими немецкими композиторами, такими как Шютц, Гендель, Бах, много способствовал духовному развитию немецкого общества.

С точки зрения развития религиозного, общественно-политического и правового сознания немецкой нации дело обстоит, конечно, далеко не столь однозначно. Апостольская преемственность, существовавшая хотя бы и с учетом искажений в результате отступления Римско-католической церкви от установлений Вселенских соборов (в особенности в результате последствий разделений Церквией 1054 г.), лютеровскими реформами была прервана. Если современные лютеранские теологи утверждают, что Лютер формировал богослужение, именно отталкиваясь от богословия [21, с. 19], то нужно иметь в виду, что в действительности лютеранская теология не была тем богословием, которое развивалось в органическом единстве с богослужением исторически и которое генетически формировалось в ветхозаветные времена в практике одновременного пения псалмов и осмысления их глубокого духовного содержания.

Вместе с тем важно, что Лютер в своей теологической деятельности и в опытах по разработке своего богослужения все же опирался на тексты Священного Писания, на Псалтирь, на Евангелия, на Послания апостолов. Этот потенциал сам по себе столь значителен, что не мог не принести свои плоды истины, по крайней мере, в области культуры, в искусстве и в философии. Не случайно и большинство крупнейших немецких философов были лютеранами: Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Хайдеггер. Хотя, без всякого сомнения, вне истинной Церкви безблагодатный дух человеческий все же обречен на иссякание, что, как нам кажется, можно видеть хотя бы на примере приведенных выше рассуждений современных лютеранских теологов.

Одной из вершин лютеранской теологии на сегодня признано учение Г. В. Ф. Гегеля. «Немецкая классическая философия, в частности, система Гегеля... имела в качестве своих следствий возвращение к идеям религиозного универсального гуманизма. Такая возможность открывалась в понимании Гегелем религии как движения Духа к универсальному» [2, с. 13]. В современной западной теологии Гегель все чаще характеризуется как «один из крупнейших мыслителей греческо-западной тринитарной традиции» (Д. Шлитт) и как «последний великий христианский философ» (П. Лакеленд) [7, с. 166]. Отметим также, что еще Р. Кронер утверждал: «То, что Фома Аквинский сделал для Средних веков, то Гегель сделал для Нового времени» [18, S. 259].

Хотя сам Гегель неоднократно подчеркивал свою принадлежность лону традиционной лютеранской церкви [4, с. 126; 8, с. 170], в своей трактовке христианского культа он занимал позицию предельно возможного интеллектуализма. Вопросы богослужения занимают весьма незначительное место в текстах «Философии религии» Гегеля и то в основном лишь там, где он рассматривает исторические формы религии: китайскую государственную религию, индуизм, буддизм, зороастризм, египетскую «религию загадки». В вопросах же, относящихся же к христианству, для лютеранского философа на первый план выходит проблематика личного благочестия. Но личное благочестие, решаемое в кругу вопросов о добре и зле [5, с. 396–397], находит свою истину для Гегеля в перспективе всемирно-исторического процесса, где теология оказывается тесно переплетенной со спекулятивной философией и философией права.

Гегель пишет: «Культ есть наличность содержания, которое и составляет абсолютный дух, вследствие чего история божественного содержания есть по существу также история человечества, движение Бога к человеку и человека к Богу. Человек знает, что он существенно содержится в этой истории, переплетен с ее моментами; когда он в созерцании погружается в нее, его погруженность есть сопутствование движению содержания, этому процессу, и он познает достоверность содержащегося здесь примирения и наслаждается им» [5, с. 399]. Эта «история человечества, движение Бога к человеку и человека к Богу» в учении Гегеля существенно раскрывается в его философской истории религии. Этапы этой истории составляют так называемые природные религии (магическая «религия колдовства», китайская государственная религия, индуизм, буддизм, зороастризм, египетская «религия загадки», сирийская «религия страдания»), религии духовной индивидуальности (иудаизм, греческая и римская религии), абсолютная религия — христианство.

Древний иудаизм в трактовке Гегеля — «религия Единого». «Истинный смысл этого понятия в действительности заключается не в том, что бог есть Единый, а в том, что Единый есть Бог, так что Единый исчерпывает эту сущность, а не есть некоторый предикат» [6, с. 62]. Этот Единый довлеет как абстрактно-всеобщее над единичными индивидами и их особенными качествами. Он — стоящая над ними необходимость, их судьба, их Закон.

Развитие этого содержания, итог «движения Бога к человеку и человека к Богу» состоит в том, что религия как духовное отношение, связь Бога и человека (в точном смысле слова «религия»: от лат. *religare* — связывать) выступает как конкретно-всеобщее. Именно как конкретно-всеобщее образуется диалектическое «единство в различии» Бога и человека в Богочеловеке, человека и Бога Святого Духа в Церкви.

В таком смысле Гегель истолковывает важное для него в контексте философии религии понятие «жертвы» как «отрицание конечного конечным способом» [5, с. 390, 391–400]. В ветхозаветном культе, указывает лютеранский философ, жертва имеет не только простой символический смысл избавления от своей конечности, но она «имеет смысл признания Господа, свидетельства своего страха перед ним и затем еще дальнейшее значение: ею искупается остальное... Все принадлежит Господу и должно быть у него куплено, тогда будет уплачена десятина и выкуплено первородство. Своеобразно происходит

искупление греха, а именно представляется, что заслуженная кара, заслуженное обнаружение ничтожества того, кто возвысился в греховности, может быть перенесена на то, что приносится в жертву. В этом смысл жертвы» [5, с. 120–121].

Такая жертва, по справедливому суждению Гегеля, еще носит «внешний характер»: она переносится на внешнее жертвенное животное и не затрагивает ни сущность кающегося, ни самого Бога. Иное дело — жертва в христианстве, которая носит духовный характер. Комментируя этот переход, Гегель пишет: «В истинном понимании смерти появляется, таким образом, отношение субъекта как такового. Здесь прекращается простое рассмотрение истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожив» [6, с. 293]. В христианском культе поэтому добровольной Жертвой является Сам Бог Сын «нас ради человек и нашего ради спасения». И этой Жертве мы отвечаем своим искренним покаянием и причащением жертвенному Телу и Крови Христовой в литургическом таинстве. Пророчеством являются слова 50-го псалма: «Яко аще бы восхотел еси жертвы, дал бых убо: всесождения не благоволиши. Жертва Богу дух сокрушен: сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит». Именно в этом псалме мы наиболее отчетливо видим связь и различие понятий жертвы Ветхого и Нового Завета, связь утверждения смысла ветхозаветного искупления и одновременного пророчества о Христе, видим утверждение действительного развития в движении «Бога к человеку и человека к Богу». Утверждение этого развития мы видим в Псалтири, но его не упустило и чуткое мышление лютеранского философа.

Значение литургии Гегель видел в актуальном включении человека в пространство священной истории Христа, хотя и трактовал при этом суть причастия с изрядным субъективизмом: «Причастие, согласно лютеранскому пониманию, есть нечто божественное лишь в вере, во вкушении, а не почитается как св. дары...» [4, с. 127]. Однако при этом Священная история не только составляет кульминационный пункт и поворотную точку мировой истории, но и буквально форматирует ее как целое. В качестве результата включения Священной истории в ткань истории мировой Гегель полагал преобразование самого понятия «исторического» через синтез ветхозаветной традиции («религии Единого», в терминологии Гегеля), эллинистической традиции («религии необходимости») и римской традиции («религии целесообразности»).

«Историческое выступает в пределах самого религиозного самосознания. Для иудеев — это библейская история их народа, для греков — история богов» [3, с. 228]. Ветхозаветная и эллинистическая традиции имеют историческое как объект религиозного сознания; римская традиция — историческое как объект действия, поскольку здесь подлинным объектом религиозного отношения выступает сама имперская государственность. Синтез всех этих традиций стал возможен благодаря Священной истории смерти и Воскресения Христа. Именно этот синтез, а значит, и сама Священная история породили всемирную историю в ее эсхатологической перспективе, в единстве теоретического сознания и практического действия по реальному одухотворению истории. «Синтез восточно-монархического и полисного начал породил имперский принцип государственности, в котором, с одной стороны, получила свое выражение

всемирно-историческая идея. С другой стороны, поскольку «всеобщая цель имеет основу в реальном чувстве, а местопребывания — в самосознании» (Гегель), индивидуум впервые определяется как личность, лицо (Person), субъект права» [3, с. 232]. Не случайно поэтому свое окончательное завершение процесс формирования римского права находит именно в христианской империи св. Юстиниана, в деятельности святого императора по кодификации римского права. Таким образом, гегелевская философия литургии форматирует христологическое измерение естественного права.

Разумеется, в современной лютеранской теологии нет мыслителей, равных Шеллингу или Гегелю, выводящих проблематику литургической теологии на уровень масштабных обобщений всемирно-исторического характера. Тем не менее, ведя речь о литургическом богословии, можно выделить несколько заметных имен. Так, западные исследователи выделяют значительный вклад в развитие теологии богослужения тюрингенского систематика Освальда Байера.

Свое богословскую концепцию он определил как «теологию Слова». Центральным пунктом его теологического построения является концепция «утешения» (Zuspruch) как обещания (promissio) оправдания, заключенного в Слове Божиим. Истолкованные в таком ключе, теология, богослужение и понимание Слова Божия (Wortverständnis) совпадают в своем самом внутреннем содержании и являются своего рода вариантом модернизации концепции «оправдания верой» Мартина Лютера.

Важным звеном в лютеранской концепции литургического богословия является учение Пауля Тиллиха, которое, в свою очередь, вызывало резкую критику со стороны О. Байера. Как и Байер, Тиллих стремился восстановить ценность и значимость лютеровской концепции «оправдания верой» в условиях современного ему модерна. Различие относительно теологии Байера, очень близко лежащей по своему языку и по своей форме к классической теологии Лютера, проходит здесь касательно основного вопроса о понимании Бога и человека и вопроса о понимании сущности и значения Откровения. Соответственно, «теология Слова Божия» и «теология богослужения» П. Тиллиха в самых существенных моментах отличаются от литургической теологии О. Байера.

Для лютеранской теологии последних лет характерна стремительно усиливающаяся тенденция истолкования богослужения, его связи с богословием в духе современной постклассической философии. Так, профессор практической теологии Университета Киля (ФРГ) Кристоф Динкель в работе «Какая польза от богослужения? Функциональная теория евангельского богослужения» ставил задачу разработать новую концепцию богослужения, опираясь на идеи немецкого философа Никласа Лумана, восходящие, в свою очередь, к теории коммуникативного разума Юргена Хабермаса. При этом К. Динкель совершенно произвольно утверждал, что римско-католическая и православная конфессии, в сущности, понимают литургию только как «ритуальную коммуникацию» [12, S. 12–16]. Таким образом, вся сложная работа мысли православных (как, впрочем, и католических) авторов автоматически выводится за скобки, точно так же, как указанный автор, по сути, отсекает от себя всю двухтысячелетнюю традицию Церкви, связанную с тем, что он упрощенно называет «ритуалом».

Более интересными и содержательными представляются работы лютеранских богословов, опирающихся на исторические источники и исходящих при этом не из новейших философских систем, которые имеют зачастую сомнительную с точки зрения богословия репутацию (как, например, у выходца из франкфуртской школы неомарксизма и почти откровенного агностика Ю. Хабермаса), а из сложившейся систематической теологии. Примером может служить объемная «Теология богослужения: определение отношения теологии и литургии» Й. Арнольда, в которой литургия характеризуется как парадигма, источник и предмет теологии [10, S. 18–22], а практика богослужения в целом как «место прокламации Писания и Символа Веры» [10, S. 15]. Лютеранская теология определяется здесь как «теология слова» (Wort-Theologie). При этом лексема «слово» в лютеранском теологическом дискурсе достаточно далека от смысла православного «Логоса». Хотя, казалось бы, можно было бы ожидать обратного даже с учетом практики употребления понятия «λόγος» в богословском контексте Гегелем, а именно в его «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» [8, с. 78]. Речь идет, скорее, о слове как форме коммуникации. Даже там, где современный лютеранский теолог говорит о Слове Божием, он имеет в виду не Воплощенное Слово, «им же вся быша», а слово диалога. Тем самым сближаясь в понимании отношения Бога и человека скорее с ветхозаветной традицией, чем собственно с традицией Евангелия.

Уже упоминавшийся нами М. Рот также развивает литургическую богословие в русле «теологии слова», возводя ее к учению М. Лютера, сделавшего «слово» центром богослужения, а последнее «коммуникацией» (Kommunikation) [21, S. 70], местом, предназначенным, чтобы «слушать и смотреть» [21, S. 85–88]. «Слово» трактуется в этой теологии как «обращение», как своего рода взывание» Бога к человеку [21, S. 113]. Соответствующая трактовка переносится на акт творения, включая сюда и утверждение: «Бог — автор истории моей жизни» [21, S. 117]. В этой ситуации вера человека выступает как ответ на «обращение» [21, S. 116]. В итоге богослужение трактуется в такой теологии как весьма специфическое «событие речи» (Sprachgeschehen) [21, S. 131]. Отмеченная М. Ротом «концентрация евангелизма на событии речи» [21, S. 144], может рассматриваться как своеобразный вариант адаптации лютеранским литургическим богословием лингвистического поворота, отмеченного в феноменологической философии последних лет.

Наконец, говоря о западном литургическом богословии, нельзя не сказать о его экуменическом направлении, достаточно характерном для современной ситуации в западном христианстве, которую православные богословы все чаще определяют посредством понятия «постконфессиональность» [1, с. 157–168]. Приверженность экуменизму декларирует евангелический теолог, с 2010 г. работающая на католическо-теологическом факультете Университета Вены, Доротея Хаспельмат-Финатти. В своей работе «Theologia Prima: литургическая теология для евангелического богослужения» она предпринимает попытку смоделировать по аналогии с известной философской лексемой *philosophia prima* понятие «первой теологии».

Это понятие «первой теологии» как раз и рассматривается в качестве понятия, тождественного по объему и содержанию понятию литургического

богословия. Последнее мыслится Д. Хаспельмат-Финатти общим по своему историческому происхождению для католиков и для протестантов на том основании, что и те и другие имеют общей исторической предпосылкой литургическую практику первых христиан [16, S. 21–26]. Эксплицированный отсюда теологический смысл должен быть, как считает теолог-экуменист, концептуализирован в эту *Theologia Prima*, из которой потом может быть дедуцировано все остальное теологическое содержание. Прямой аналогией здесь может служить перипатетическая философия, в которой *philosophia prima* также трактуется как некоторый комплекс высших основоположений, задающих тематическое поле для последующей дедукции всего содержания метафизики.

Можно было бы, пожалуй, и согласиться с такой трактовкой, если оставить ее в подобной абстрактной интерпретации. Однако трудно понять, каким содержанием может обладать эта *Theologia Prima* при том понимании богослужения, которое предлагает Д. Хаспельмат-Финатти, а именно как всего лишь «инсценировки» (*Inszenierung*) Священной Истории [16, S. 77]. Здесь мы сталкиваемся с точкой зрения, которая не только представлялась исключительно поверхностной, теряющей, с точки зрения православного мыслителя, основные, кстати, чисто богословские, смыслы литургии, но и которая, как представлялось, была давно отвергнута также и лютеранской теологией.

Впрочем, нужно признать, что описанный ход мысли, предложенный теологом-экуменистом, в целом не типичен для лютеранского литургического богословия. Ставя вопрос о единстве теологии и богослужения в лютеранской традиции, лютеранские теологи по преимуществу сознательно стремятся сделать исходным пунктом своих рассуждений именно теологические предпосылки. Они отталкиваются от того переворота, который совершил в западном христианстве в XVI столетии Мартин Лютер. При этом центральным для их литургического богословия остается вопрос о том, какие именно изменения в теологии, осуществленные этим реформатором, привели к кардинальным сдвигам в практике богослужения и что из наследия теологии прошлого и из ее содержания в настоящем может способствовать осмыслению и истолкованию практики лютеранского богослужения, а при известных обстоятельствах и войти в ее модернизированный состав.

Современный человек находится среди сильного враждебного воздействия и влияния других религий, сект и новых религиозных движений, нахлынувших и с Запада, и с Востока, которые активно расхищают стадо Христово. Поэтому их лжеучениям необходимо противопоставить Истину Православной церкви, дать полноценное толкование богослужебной практики Церкви.

И одной из первых задач, с учетом того, что говорит нам наука литургического богословия, является полноценное толкование богослужебных псалмов. Ведь именно Псалтирь составляет основу богослужения и ветхозаветной, и новозаветной традиции. Но одновременно Псалтирь составляет и основу ветхозаветной и новозаветной теологии. Она учит молиться Богу, возносить благословения имени Божию, воздавать хвалы Ему, исповедовать грехи, ходатайствовать и славословить Бога за дела Его. Но она же учит также и понимать Волю и Слово Божие. Поэтому обращение к богословскому изучению Псалтири позволяет нам решить двуединую задачу: 1) задачу понимания взаимосвязи

ветхозаветной и новозаветной традиций и 2) задачу понимания взаимосвязи православного богослужения и православного богословия. Как показало православное литургическое богословие (особенно в трактовке о. Александра Шмемана), эти две задачи глубоко связаны между собой и в генетическом, и в логическом отношении.

Теология не является необходимым элементом религии в ее исторических формах, но, скорее, составляет достояние высшего результата ее развития. Поэтому только Православная церковь сохраняет в истине и гармонии единство теоретической формы богопознания и практики реального богообщения в Таинстве Евхаристии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Прилуцкий А. М. Конфессиональная модель современного христианства (критика концепций и парадигм) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — № 4. — С. 157–168.
2. Богатырёв Д. К., Сизоненко Д. В. Концепция универсального гуманизма: религиозно-философские предпосылки // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2021. — Т. 22. — № 2. — С. 13–22.
3. Воскресенский С. В., Масленников Д. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб: Русская христианская гуманитарная академия, 2021.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — Кн. 1. — СПб: Наука, 1993.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1977.
7. Любченко В. В., Масленников Д. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 4. — С. 159–173.
8. Масленников Д. В. Единство мышления и бытия в гегелевских «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21. — № 2. — С. 73–85.
9. Шмеман А. Д. Литургическое богословие отца Александра Шмемана. — СПб.: Библиополис, 2006.
10. Arnold J. Theologie des Gottesdienstes: eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Liturgie: mit 9 Notenbeispielen. — Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
11. Casel O. The mystery of Christ made present. — Petersham, Mass.: St. Bede's Publ., 1999.
12. Dinkel Ch. Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. — Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002. — S. 12–16.
13. Grillo A. Einführung in die liturgische Theologie: zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
14. Guardini R. Vom Geist der Liturgie. — Ostfildern: Matthias-Grünwald — Ferdinand Schöningh, 2021.
15. Guardini R. Religion und Offenbarung. — Ostfildern: Matthias-Grünwald — Ferdinand Schöningh, 2021.
16. Haspelmath-Finatti D. Theologia Prima: liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst. — Göttingen; Bristol, Conn.: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

17. Hoping H. Liturgische Theologie: Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. — Paderborn; München; Wien; Zürich: Schönigh, 2004.
18. Kroner R. Von Kant bis Hegel. — Bd. II. — Tübingen, 1924.
19. Liturgische Konferenz (Körperschaft). Tagung (2014: Hildesheim). — URL: <https://d-nb.info/gnd/1124560602>
20. Liturgische Theologie: Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft / Hoping H. (Herausgeber). — Konferenzschrift, 2002, Freiburg (Breisgau), 2004.
21. Roth M. Die Zuwendung Gottes feiern: evangelische Gottesdienst-Theologie. — Leipzig: Evangelische Verl.-Anst., 2016.