



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

21

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — митрополит Ленинградский и Новгородский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии,
председатель Издательского отдела Московского Патриархата

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

Архиепископ Дмитровский **Владимир**, профессор, ректор Московской духовной
академии

Архиепископ Выборгский **Кирилл**, ректор Ленинградской духовной академии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Ленинградской духовной академии

Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии

Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии

Алексей Осипов, профессор Московской духовной академии

Профессор **Дмитрий Огицкий**

Игумен **Иннокентий (Просвирнин)**, преподаватель Московской духовной семинарии,
заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, старший научный редактор, зав. отделом редакции «Журнала Московской Патриархии»

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ПЕРВЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА · 1980

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Михаил. Некоторые вводные замечания к тематике настоящего сборника	3
Проф. Н. Д. Успенский. Византийская литургия	5
Евхаристия. (Согласованный документ из доклада Комиссии «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей № 73 «Одно Крещение, одна Евхаристия и взаимно признаваемое служительство»)	54
Проф.-прот. Л. Воронов. Евхаристия	60
Архиепископ Михаил. Евхаристия по учению Православной Церкви	71
Архиепископ Михаил. Благодатное преобразование-преображение мира и святая Евхаристия	90
Архиепископ Михаил. Евхаристия и священство	103
Архимандрит Арсений. Как часто древние христиане причащались? Тайна благодарения. Литургия Божественной Евхаристии (из отеческого предания)	118
Архиепископ Владимир. Эклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением	120
Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы	157
Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет	170
Игумен Августин (Никитин). Преподобный Венедикт Нурсийский (480—543)	181
	22

CONTENTS

Archbishop Mikhail. Introductory Commentaries on the Themes in This Issue	3
Prof. N. D. Uspensky. Byzantine Liturgy	5
The Eucharist. The Final Document of the WCC Commission on Faith and Order, No. 73, "One Baptism, One Eucharist and the Mutually Recognized Priesthood"	54
Archpriest Prof. Liveriy Voronov. The Eucharist	60
Archbishop Mikhail. The Eucharist According to the Teaching of the Orthodox Church	71
Archbishop Mikhail. The Transformation and Transfiguration of the World Through Grace and the Holy Eucharist	90
Archbishop Mikhail. The Eucharist and the Priesthood	103
Archimandrite Arseniy. How Often Did the Early Christians Communicate?	118
The Sacrament of Thanksgiving. The Liturgy of the Divine Eucharist	120
Archbishop Vladimir. Ecclesiology in Russian Theology in Connection with the Ecumenical Movement	157
Bishop Grigoriy Lebedev. The Gospel Images	170
Archbishop Lolliy Yurievsky. Alexandria and Egypt	181
Hegumen Avgustin Nikitin. St. Benedict of Nursia (480—543)	221

Некоторые вводные замечания к тематике настоящего сборника

Святая Евхаристия — средоточие и кульминация духовно-церковной жизни православного христианина. Среди всех установленных Церковью таинств она занимает для него особое положение по обязательности и постоянству своего совершения. Установление Евхаристии Самим Христом, ее непрерывность, сакраментально и экзистенциально сопряженная с апостольской преемственностью, имеют общецерковное признание.

Естественно, что о Евхаристии много говорилось и писалось; говорят и пишут и поныне в порядке раскрытия и углубления понимания Таинства и его переживания, обращая преимущественно к верным чадам Церкви — участникам святой Евхаристии, а также в порядке богословской дискуссии с представителями неправославных евхаристических воззрений.

Однако и в рамках Православия Евхаристия все же остается проблемой как формально, так и по существу: формально, ибо учение об Евхаристии не получило догматического закрепления и даже выражения ни на одном из признаваемых Православной Церковью Вселенских Соборов, не говоря уже об отсутствии упоминания об Евхаристии в символах веры; по существу, ибо Евхаристия сакраментальна, т. е. наряду с рациональной стороной обладает глубиной, уходящей в Божественную непознаваемость, и потому содержание ее неисчерпаемо.

Поэтому неудивительно, что евхаристическая проблематика была предметом размышления многих церковных отцов, учителей и писателей с апостольских времен и вплоть до наших дней.

Трудно найти аспект богословия, который был бы чужд евхаристической тематике. Догматическая сторона Евхаристии, ее новозаветная основа, ее сопряженность с нравственным состоянием человека, ее социальное значение, ее литургическая реализация, ее история и эсхатология — все это образует единый комплекс, привлекающий благоговейное внимание как богослова (притом в немалой степени), так и каждого христианина.

Фактором, способствующим привлечению богословской мысли к евхаристическим проблемам, является в наше время небывало оживленный, завязавшийся с конца пятидесятых годов текущего столетия и продолжающийся поныне диалог Русской Православной Церкви с некоторыми Евангелическими Церквями.

Имеющее место в ходе диалога сравнительно глубокое ознакомление с вариантами неправославного понимания Евхаристии и прагматически диктуемая необходимость возможно более глубокого раскрытия православной истины вообще и ее евхаристического преломления, в частности, вызвали появление на страницах нашей церковной печати ряда уже известных читателю трудов.

Однако и в сравнительно недавнем прошлом, предшествовавшем началу экуменических диалогов, Евхаристия находилась в центре внимания виднейших отечественных богословов. К числу их следует в первую очередь отнести литургистов — А. А. Дмитриевского, епископа Порфирия (Успенского), догматистов — протонерея Н. Малиновского, епископа Сильвестра, в наше время — митрополита Никодима (Ротова) и других.

Статьи и другие материалы, предлагаемые вниманию читателей настоящего сборника, являются плодом развития богословской мысли в тех же направлениях. Уже в свете сказанного выше о принципиальной глубине и разносторонности евхаристической тематики ясно, что помещаемые здесь труды не могут претендовать ни на полноту охвата затрагиваемых тем, ни на систематичность изложения. Некоторые из них, как, наприм-

мер, статья проф. Н. Д. Успенского, являются очередным вкладом в исследование святой Евхаристии в ее историко-литургическом аспекте; другие, в частности статьи автора этих строк, возникли в процессе диалога с протестантскими богословами как доклады, представленные к соответствующим собеседованиям, тематически обусловленные содержанием и направленностью каждого из собеседований.

Впервые в нашей церковной печати под названием «Евхаристия» публикуется соответствующий фрагмент из доклада № 73, принятого Комиссией «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей на ее конференции в Аккре (Гана) летом 1974 г., опубликованного ВСЦ в 1975 г. и представленного Церквам — членам ВСЦ для рассмотрения и обсуждения в качестве документа, отражающего степень богословского единомыслия, достигнутого в рамках движения «Вера и церковное устройство». Текст доклада (в русском переводе с английского оригинала, выполненном силами ВСЦ) подытоживает многолетнее изучение Комиссией таинств — Крещения, Евхаристии и Священства. Здесь помещен только фрагмент, относящийся к Евхаристии. Текст его сопровождается комментарием к некоторым пунктам, выполненным профессором-протоиереем Ливерием Вороновым.

По мнению редакции, определенный интерес представляет фрагмент из статьи русского богослова архимандрита Арсения «Древнехристианская практика причащения Святых Таин в связи с современной в Православной Церкви» (перепечатка).

Редакция надеется, что предлагаемые вниманию читателей разнообразные по содержанию и характеру материалы являются некоторым вкладом в дальнейшую, еще более углубленную разработку евхаристической темы, значение и важность которой для духовной жизни Церкви и каждого христианина в отдельности невозможно переоценить.

По поручению Редакционной коллегии

МИХАИЛ,
архиепископ Астраханский и Енотаевский,
магистр богословия

*Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
заслуженный профессор
Ленинградской духовной академии,
доктор церковной истории*

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ (Историко-литургическое исследование)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современная литургия святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста как в греческих Церквах Православного Востока, так и в славянских Церквах Европы, в том числе и в Русской Церкви, отличается от древних литургий. Современная начинается «Чином Священныя и Божественныя литургии», в который входят три особых священнодействия: 1) входные молитвы священнослужителей, 2) их облачение в священные одежды и 3) собственно проскомисание. «Чин Священныя и Божественныя литургии» завершается отпуском, чем подчеркивается его нарочитое назначение. Собственно литургия начинается возгласом «Благословено Царство...», за которым следуют великая ектения и три антифона с малыми ектениями после первого и второго антифонов. К третьему антифону непосредственно примыкает обряд малого входа, завершаемый пением тропарей и кондаков. По исполнении их произносится новый возглас: «Яко свят еси Боже наш...» и полагается пение Трисвятого, затем чтение священныя книги (Апостол и Евангелие) и ряд ектений. Возглас «Да и ти с нами славят...» завершает часть литургии, которая начиналась возгласом «Яко свят еси Боже наш...» и известна у православных как «литургия оглашенных», а у западных христиан как «литургия слова». За литургией оглашенных следуют две молитвы верных и торжественный обряд великого входа, приводящий нас к пению Символа веры и к величайшему и важнейшему моменту чтения евхаристической молитвы и освящения принесенных на престол хлеба и вина.

Литургия первых веков христианства не имела ни входных молитв священнослужителей, ни священнодействия их облачения, ни проскомисания. Не было и пения антифонов, а также малого и великого входов. Все эти священнодействия появились позднее и в силу разных причин и обстоятельств. Пение антифонов, чередующихся с ектениями, возникло на основе торжественных общегородских крестных ходов, которые ввел в Константинополь еще св. Иоанн Златоуст. Положение Константинополя как столицы христианской империи и участие в богослужении самого императора также не могло не отразиться на обрядовой стороне богослужения. Под влиянием придворного этикета вход в храм императора получает характер помпезного шествия. Еще большую торжественность приобретает принесение на престол хлеба и вина, в котором сам император выполняет скромную функцию свещеносца. Торжественная обстановка богослужения требует подобающего вида одежд его

совершителей и постоянного духовного настроения последних. Так возникают входные молитвы и священнодействие облачения. И наконец само приготовление хлеба и вина для совершения Евхаристии постепенно приобретает значение священнодействия. Древняя литургия в силу исторически слагавшихся в столице богослужебных особенностей приобретает новый вид и становится известной как византийская литургия.

Ни одно из перечисленных дополнений не сохранилось до нашего времени таким, каким оно было первоначально. Напротив, в течение более чем тысячелетнего существования они подвергались новым и новым изменениям и дополнениям. Более того, поскольку Константинополь являлся центром государственной и церковной жизни империи, особенности византийской литургии заимствовались Церквами других восточных патриархатов. Так, в кодексе Россанском (XI в.) и в свитке Ватиканском 1207 года в литургии апостола и евангелиста Марка (Александрийская Церковь) имеются в начале три антифона¹ и молитва входа², а в Россанском кодексе — «Единородный Сыне»³ и в обоих памятниках «Иже Херувимы»⁴. В литургии апостола Петра в том же Россанском кодексе — молитва входа, гимн «Единородный Сыне»⁵, «Иже Херувимы»⁶.

Сочетание нового, византийского с более древним местным особенно бросается в глаза в Иерусалимской литургии апостола Иакова. Здесь, в том же Россанском списке, указано совершение входа и пение гимна «Единородный Сыне»⁷. Есть и соответствующий гимну «Иже Херувимы...» гимн «Да молчит всякая плоть человека»⁸. Наряду с этим сохраняется древнейший чин причащения мирян под двумя видами в отдельности, подобно современному чину причащения священнослужителей, с той разницей, что Святое Тело преподает предстоятель (епископ или иерей), Святую же Кровь испивают из чаши, которую держит диакон⁹.

Более того, идея литургического единства на всем православном Востоке вызвала вытеснение византийской литургией местных древних. Сохранилось сообщение канониста XII века патриарха Антиохийского Феодора Вальсамона, который на вопрос Александрийского патриарха Марка: «Совершаемые в областях Александрии и Иерусалима литургии, по преданию, написанные святыми апостолами Иаковом, братом Господним, и Марком, можно ли принимать во святой и кафолической Церкви или нет?» отвечал: «все Церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя. — Н. У.) и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия, а о литургиях Иакова и Марка не сделано никакого упоминания в 85 правиле апостольском и 59 правиле Лаодикийского Собора, и Константинопольская Церковь не признаёт их». Но так как правило 32 Трулльского Собора наряду с анафорой апостола Иакова упоминает и анафору Василия Великого, Вальсамон не мог обойти молчанием это правило. «Заметь из настоящего правила, — писал он, — что Иаков, брат Господень, как первый Первосвященник Иерусалимской Церкви, предал Божественное священнодействие, которое у нас не известно, у иерусалимлян же и у жителей Палестины совершается в великие праздники, а александрийцы говорят, что есть и святого Марка, которое они и употребляют часто. Я же всем вообще и даже перед царем святым говорил об этом, когда патриарх Александрийский прибыл в столицу; намереваясь служить вместе с нами и вселенским (патриархом. — Н. У.) в Великой церкви, он хотел держаться чинопоследования литургии Иакова, но был удержан нами, и обещал совершить литургию так, как и мы»¹⁰. Процесс распространения византийской литургии за пределами Константинопольского патриархата не миновал славянские Церкви Европы, в том числе и Русскую.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПРЕДИСЛОВИЮ

¹ С. Swainson. The Greek Liturgies, London, 1884, p. 6, 10.

² Там же, с. 12.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 22.

⁵ Там же, с. 192.

⁶ Там же, с. 194.

⁷ Там же, с. 220.

⁸ Там же, с. 240.

⁹ Божественная литургия св. апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха Иерусалимского. Рим, Фотолиитография Криптоферратского монастыря, 1970, с. 96.

¹⁰ Н. Daniel. Codex liturgicus, IV, Lipsiae, 1853, p. 83.

Глава I

ЛИТУРГИЯ ДО VI ВЕКА (условно)

Известное в науке как самое раннее описание Евхаристии принадлежит св. мученику Иустину Философу (†ок. 165 г.). Святой Иустин описывает Евхаристию, совершаемую в одних случаях в связи с крещением неофитов и в другом в связи с воскресным днем. В первом случае он пишет: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие (имеется в виду принятие крещения и связанное с ним исповедание веры,— Н. У.), мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы, как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братьев приносятся хлеб и чаша воды и вина; он, взявши это, возсылает именем Сына и Св. Духа хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь — еврейское слово и означает: да будет. После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа, так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят их к тем, которые отсутствуют. Пища эта называется у нас Евхаристией, и никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину нашего учения и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос Спаситель словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его, и от которой через употребление получает питание наша плоть и кровь, есть, как мы научены, плоть и кровь Того воплотившегося Иисуса»¹.

Относительно воскресной литургии мученик Иустин пишет: «В так называемый день солнца² бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитвы, тогда, как я вам сказал, приносятся хлеб и вино и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над которыми совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов»³.

В том и другом случае важнейшим моментом богослужения является освящение принесенных к алтарю хлеба, вина и воды. Дары освящаются молитвами и принимаются всеми участниками богослужения «как плоть и кровь Того воплотившегося Иисуса». Сакраментальный характер богослужения Иустин подчеркивает тем, что участвовать в этом богослужении не позволено никому, «как только тому, кто верует в истину нашего учения и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос». На евхаристическом богослужении, совершаемом в связи с крещением неопитов, книги Священного Писания не читались, и не было поучения. Воскресное же богослужение, наоборот, начиналось чтением «сказаний апостолов или писаний пророков», после чего предстоятель делал «наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам». Затем следовали общие молитвы, которые выслушивали стоя. После общих молитв, как и на богослужении, совершаемом по случаю крещения неопитов, предстоятель приносил хлеб, вино и воду и начиналась сакраментальная часть богослужения.

Евхаристическое богослужение в связи с крещением неопитов носило характер экстраординарного, как и само событие их крещения, богослужение же воскресное совершалось еженедельно и было общеобязательным. Причину этого объясняет св. Иустин. «В день же солнца мы все вообще делаем собрание, потому что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак в вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых»⁴.

В кратко описанном св. Иустином воскресном богослужении мы узнаём то «преломление хлеба», которое совершал апостол Павел, будучи в Троаде, когда «в первый день недели... ученики собрались для преломления хлеба». Апостол, прежде чем совершить «преломление хлеба», «беседовал с ними и продолжил слово до полуночи» (Деян. 20, 7, 9). Беседа апостола Павла с собравшимися для «преломления хлеба», как и описанное св. Иустином чтение «сказаний апостолов и писаний пророков» с последующим поучением предстоятеля, были не чем иным, как христианским синаксисом, возникшим на основе традиций иудейского синагогального богослужения⁵. До нашего времени дошло наставление апостола Павла о достойном проведении христианами этого молитвенно-поучительного собрания (1 Кор. 14, 26—40). Как видно из указанного текста, во время апостольской проповеди синаксис был широко распространен «во всех церквях у святых» (ст. 33), и как молитвенно-поучительное собрание он мог быть не связан с совершением евхаристии. (Отсюда происходит слово «синаксарь», которые надписываются в богослужебных книгах чтения, положенные на утрени, напр. в Триоди постной и Пентикостарионе.)

Наука располагает сведениями о богослужении III—V столетий, которые дошли до нас преимущественно или в виде описаний его, подобных описанию мученика Иустина, или в кратких литургических формулярах, а также в поучениях и соборных определениях. Эти источники дают возможность установить в общих чертах конструкцию предъевхаристического синаксиса, содержание составляющих его литургических компонентов и его значение в жизни Церкви того времени.

Автор находит целесообразным рассматривать эти источники не в хронологической последовательности их появления, а по региональному признаку их происхождения, во-первых, потому, что датировка их отличается пестротой, во-вторых, потому, что некоторые памятники носят характер компиляций более ранних источников. И наконец, при рассмотрении источников по региональному признаку их происхождения последние взаимно восполняют то, что опущено в том или ином документе, и таким образом дают возможность составить наиболее цельное представление об этом древнецерковном установлении.

Как было сказано выше, поскольку Константинополь являлся в IV в. центром государственной и церковной жизни империи, особенности византийской литургии переносились в богослужение других восточных патриархатов. Поэтому будут рассмотрены источники богослужения Палестинского региона («Матерь Церквей» — Церковь Иерусалимская), Сирийского (Антиохийская Церковь), Египетского (Александрийская Церковь) и Малоазиатского. Обзорные молитвы перечисленных регионов будут продолжено ознакомлением с литургиями Василия Великого и Иоанна Златоуста по источникам, синхронным рассмотренным.

Источником для изучения предъевхаристического синаксиса Иерусалимской Церкви служат «Паломнические записки Этерии», более известные в русской литературе как «Паломничество по святым местам». Несколько слов о происхождении этого памятника и его авторе. В 1884 году итальянский археолог и археограф Г. Гамуррини открыл в монастыре св. Марии в Ареццо рукопись XII века, писанную лангобардским почерком, встречающимся во многих рукописях монастыря предподобного Венедикта Нурсийского в Монте-Кассино. Рукопись без начала и конца не позволяла установить ни имени автора, ни названия его труда. Две латинские буквы PE, поставленные в двух местах рукописи на поле в верхнем правом углу, дали повод Гамуррини прочесть их как начальные буквы слова Peregrinatio, а содержание рукописи, представляющее описание паломничества по святым местам Востока, послужило ему основанием назвать труд Peregrinatio ad loca sancta («Паломничество по святым местам»). Почет, каким неизвестная паломница пользовалась на Востоке во время своего путешествия, дал основание Гамуррини считать автором «Перегринатио» Сильвию, сестру Руфина, префекта восточной половины империи в царствование императора Феодосия Великого, которая, прибыв к брату в Константинополь, как полагал Гамуррини, жила у него до трагических обстоятельств 396 года и отсюда совершила путешествие по святым местам. Когда после смерти императора Феодосия (†395 г.) Руфин, будучи опекуном несовершеннолетнего императора Аркадия, покушался занять его престол и был убит солдатами, жена и дочь Руфина были высланы. Исходя из этих фактов, Гамуррини считал возможным отнести паломничество Сильвии на время с 384 года, когда сам Руфин прибыл в Константинополь, по 395 год⁶.

Г. Кёлер считал автором «Перегринатио» Галлу Плацидию, дочь императора Феодосия, жившую в 412—414 годы в Нарбоне и последние два года жизни (423—425) изгнанницей в Константинополе⁷. Предположение Кёлера не нашло поддержки среди ученых, так как даты, устанавливаемые из содержания «Перегринатио», расходились с биографическими данными Галлы Плацидии. Авторство признавалось за Сильвией, и с ее именем «Перегринатио» было опубликовано в переводе профессора И. В. Помяловского на русский язык вместе с латинским текстом под названием «Паломничество по святым местам конца IV века»⁸. Издатели приложили к «Паломничеству» открытый тем же проф. Гамуррини трактат, написанный около 1037 года монахом Монтекассинского монастыря диаконом Петром «Книга о святых местах», в котором последний использовал выписки из «Перегринатио».

В 1903 году бенедиктинец о. М. Феротен обратил внимание на поразительное сходство содержания «Перегринатио» с письмом жившего в VII веке в Галисии (Испания) монаха Валерия. В письме, адресованном к монахам, жившим в Виерцо, Валерий призывал собратьев к монашеским подвигам и ставил им в пример мужественную путешественницу, которую «не утомили дороги всего мира». При этом Валерий перечислял маршрут неизвестной путешественницы из Египта через Синайскую пустыню на «все горы», которые упоминаются в странствовании евреев по этой пустыне, и указал на места из Священного Писания,

упоминаемые в связи с посещением этих мест автором «Паломничества». (Письмо Валерия впервые опубликовал Ц. Гарсиа в 1910 г.)⁹.

В письме Валерия три раза упоминается имя мужественной путешественницы — Этерия (Etheria). Итак, письмо Валерия открыло отцу М. Феротену имя паломницы¹⁰. Следует заметить, что это имя пишется по-разному. Чаще всего Etheria или Aetheria, что соответствует русскому Этерия, а также Egeria — Эгерия¹¹.

Вопрос о происхождении Этерии до сих пор остается неразрешенным. Более вероятным считают, что она, как и монах Валерий, уроженка Галисии и, быть может, позднее проживала в Аквитании¹². В конце письма Валерий называет Этерию девственницей, идущей ко Христу — Жениху вместе с девственницами, несущими светильники¹³. Но была ли она монахиней или только девственницей — этот вопрос после долгих исканий и догадок ученых все же остается открытым¹⁴.

Более убедительным кажется решение вопроса о социальном происхождении Этерии. Уже Гамуррини видел в том внимании и почете, какой был оказан паломнице на Востоке, где ее встречали и провожали епископы и монахи, а в местах опасных конвоировала военная охрана, не рядовую паломницу, а знатную представительницу элиты греко-римского общества. Отец М. Феротен высказал предположение, что знатная паломница была дочерью адвоката Испании, связанного узами родства или дружбы с императором Феодосием I, тоже уроженцем Галисии¹⁵. А. Ламбер считал Этерию сестрой Галлы, супруги императора Феодосия¹⁶, П. Е. Буви — дочерью Евхерия, дяди императора Феодосия по отцовской линии, и поэтому называл ее Евхерией¹⁷. Всё это гипотезы, но они заслуживают внимания в связи с вопросом датировки путешествия Этерии.

Положение с датировкой «Паломничества», насколько мне известно, представляется следующим. К. Мейстер, считавший Этерию игуменьей монастыря, а не одной из девственниц, которые существовали в Западной Церкви до организации женских иноческих общин, исходя из того, что в Испании женские монастыри появились только в VI веке, отнес написание «Паломничества» на 534—539 годы¹⁸.

Датировка К. Мейстера не получила признания среди ученых, поскольку наука не располагает надежными аргументами в пользу признания Этерии игуменьей. Исследователи остановились на IV веке, как определил Гамуррини, но с незначительными вариантами в годах. Так, Лекур Гранмезон и Б. Биле относят паломничество на 363—387 годы, Поль Девос — не раньше 400 года, Е. Деккерс — 415—418 годы, Ламбер — 414—416 годы¹⁹.

В шестидесятые годы Поль Девос сообщил новые сведения относительно даты путешествия Этерии. Начало путешествия он относит на весну 381 года. Сохранившаяся часть описания начинается посещением Синая. Подъем Этерии на гору Синай (гл. 1—5) он датирует 16-м декабря 383 года. В праздник Богоявления она находилась в земле Гесем (гл. 9), откуда возвратилась в Иерусалим. Через некоторое время она путешествует на место погребения Моисея — гору Наваф (гл. 10—12), затем к могиле Иова в Восточной Иордании (гл. 13—16) и снова возвращается в Иерусалим. Здесь она вспоминает, что пришла в этот город три года тому назад (гл. 16). В понедельник пасхальной седмицы 25 марта 384 года она окончательно покидает Иерусалим, посещает Месопотамию до Харрана (гл. 17—21), затем Антиохию, Сселевкию и Константинополь (гл. 22—23), где, по-видимому, и было написано «Паломничество»²⁰.

Этерия многократно упоминает о поучениях, которыми предварялась в Иерусалиме евхаристия. «Здесь есть обычай, — пишет она относительно воскресной евхаристии, — что из всех сидящих пресвитеров проповедует, кто желает, и после всех их проповедует епископ; эти проповеди

бывают всегда по воскресеньям для того, чтобы народ постоянно составлялся в Писании и в любви к Богу; и пока произносятся эти проповеди, проходит много времени до литургии в церкви, почему ее и не бывает ранее четвертого, а иногда и пятого часа»²¹ (разумеется, по восточному времяисчислению, что соответствует по европейскому 10—11 часам утра). В другой раз, о службе в праздник Сретения Господня, она пишет: «В этот день служба бывает в Воскресении²², и все служат и всё совершается по порядку с величайшей торжественностью, как бы в Пасху. Проповедуют все пресвитеры, и потом епископ, всё толкуя то место евангелия, где в четырехдесятый день Иосиф и Мария принесли Господа в храм, и узрели Его Симеон и Анна пророчица, дочь Фануила, и о словах их, которые они сказали, узрев Господа, и о приношении, которое принесли родители. И после этого, отправив всё по обычному порядку, совершают литургию»²³. При описании богослужения в праздник Вознесения Господня Этерия замечает, что в этот день «совершается литургия своим порядком, причем пресвитеры и епископ проповедуют, говоря приличествующее дню и месту»²⁴. О богослужении в день Пятидесятницы паломница пишет: «В день же Пятидесятницы, то есть воскресный, ...когда наступит утро, весь народ собирается в большой церкви, то есть в Мартириуме²⁵, там совершается всё по обычаю: проповедуют пресвитеры, а потом епископ; правится всё по чину, то есть совершается обычная литургия, как бывает в воскресные дни»²⁵.

Во всех приведенных описаниях литургии Этерия не упоминает о присутствии во время поучения оглашаемых²⁷ и вообще о каких-либо молитвах о них. Но, как видно из описания ею ежедневного утреннего и вечернего богослужения, такие молитвы в Иерусалиме произносились в конце каждой из этих служб. «Когда же наступает рассвет, — пишет она, — тогда начинают петь утренние песни. А затем приходит епископ с клиром, и тотчас входит в пещеру (разумеется пещера Гроба Господня. — *Н. У.*), и там, внутри преграды, прежде всего читает молитву за всех и поминает имена тех, кого желает, и затем благословляет оглашаемых. Потом читает молитву и благословляет верных»²⁸. Она же о вечернем богослужении пишет: «В десятый же час (что зовется здесь *licipicon*, а мы называем вечерня) подобным же образом все собираются в Воскресение... Поются вечерние псалмы и более продолжительные антифоны... И когда их доведут до конца по обыкновению, епископ встает и становится перед преградой, то есть перед пещерой; и один из диаконов поминает всех по-одиночке, как это принято по обычаю. И когда диакон произносит имя каждого, стоят много мальчиков, которые постоянно отвечают *Kyrie eleyson*, что мы переводим: Господи, помилуй; голоса их многочисленны. И когда диакон прочтет всё, что ему следует прочесть, произносит молитву епископ и молится за всех, после чего молятся все как верные, так и оглашаемые вместе. Затем диакон возглашает, чтобы каждый из оглашаемых, как стоит, преклонил свою голову, после чего епископ произносит благословение над оглашаемыми. Затем читается молитва и диакон опять приглашает каждого из верных, стоя, преклонить свою голову, и епископ благословляет верных, после чего бывает отпуст в Воскресении»²⁹.

Поскольку участие оглашаемых в общих молитвах с верными было ежедневным утром и вечером, после чего следовал для тех и других отдельный отпуст, Этерии не было нужды повторять об этом при упоминании о совершении евхаристии в тот или иной праздник, и она ограничивается в этих случаях общими фразами, например, «после этого (то есть после поучения. — *Н. У.*), отправив всё по обычному порядку, совершают литургию»³⁰, — пишет она о литургии в праздник Сретения Господня, или «совершается литургия своим порядком»³¹, — сказано ею о литургии в праздник Вознесения Господня. Равным образом

о литургии в праздник Пятидесятницы она говорит, что после проповеди пресвитеров и епископа «правится всё по чину, то есть совершается обычная литургия, как бывает в воскресные дни»³². Совершение литургии «по обычному порядку» или «своим порядком» или «по чину... как бывает в воскресные дни» нельзя иначе понять, как указание на совершение общих молитв для оглашаемых и верных и отпуст первых, поскольку они не допускались для участия в евхаристии. Итак, иерусалимский предъевхаристический синаксис состоял из поучений пресвитеров и епископа, посвященных празднуемому священному событию, и толкования соответствующего ему чтения Священного Писания. За поучениями следовали общие молитвы об оглашаемых и верных, а затем отдельные о тех и других. Оглашаемые, разумеется, после особой молитвы о них, принимали благословение и покидали богослужение, верные же оставались для участия в евхаристии.

Источниками для Сирийского региона являются Testamentum Domini nostri Jesu Christi (Завещание Господа нашего Иисуса Христа) и Постановления апостольские.

Несколько слов из истории публикации и научной критики Тестаментума. Памятник открыл и опубликовал на сирийском языке с переводом на латинский антиохийский католический патриарх Игнатий Ефрем II Рамани³³. И. Е. Рамани отнес открытый им памятник к концу II века³⁴. Спустя два года после выхода из печати Тестаментума, Ф. Кс. Функ выступил с опровержением мнения Рамани о происхождении памятника во II веке и доказывал происхождение его в V столетии³⁵. Западные патрологи нашего времени Дж. Квастен, Б. Алтанер и А. Штуйбер датируют происхождение Тестаментума соответственно сказанному Ф. Кс. Функом³⁶. К ним можно отнести румынских ученых П. Винтилеску и В. Костина³⁷ и греческого — П. Христу³⁸.

Профессор М. Скабалланович, находя не все соображения Ф. Кс. Функа убедительными, пришел к выводу, что Тестаментум «нельзя относить не только к V веку, но и далее конца III в.»³⁹.

Сопоставление аргументации Ф. Кс. Функа и И. Е. Рамани и изучение текста Тестаментума привели автора этих строк к выводу, что памятник представляет собой компилятивный труд. Компилятор или компиляторы, наряду с «Апостольским преданием» святого Ипполита Римского (нач. III века), имели под руками неизвестные в науке источники — один более поздний, чем «Предание», IV или, быть может, начала V века, а другой более ранний, чем «Предание»⁴⁰.

В зарубежной науке в последнее время наблюдается отход от мнения Ф. Кс. Функа в пользу сказанного И. Е. Рамани. Л. Буйэ относит евхаристию «Тестаментума» к «примитивной евхаристии»⁴¹, ведущей начало от еврейских бараках» (благословений. — Н. У.).

Мнение автора этих строк о компилятивном происхождении Тестаментума и о принадлежности одного из источников этого памятника ко II веку разделяет проф. М. Арранц (см. его рецензию на мою диссертацию «Чин всеошного бдения в Греческой и Русской Церкви» и доклад в 1974 году на XXIII Международном литургическом конгрессе в Париже⁴². В заключении своего доклада проф. М. Арранц писал: «Нелегко определить возраст документа, поскольку там встречаются весьма древние элементы (быть может, II века, как желал издатель его Рамани) с другими, более поздними элементами и, быть может, более поздними для литургии IV века. Редакция финала, несомненно, запоздалая, но редактор был весьма озабочен, чтобы не переработать вторично древние элементы своего текста с риском допустить некоторые противоречия. Следовательно, мы можем предполагать, что Тестаментум передает нам отголосок весьма большой христианской древности и что он отражает церковный быт общины, живущей в большой

верности евангельскому идеалу и апостольским традициям, в особенности Павловым»⁴³.

В Тестаментуме зафиксированы два вида синаксиса. Первый вид, по-видимому, праздничный. Он состоял из двух структурно похожих частей. Первая часть надписана как «Прославление на заре» (Laudatio Auogae)⁴⁴. Богослужение совершалось «на первой заре, чтобы совершить службу до восхода солнца». Епископ, около которого стояли пресвитеры, диаконы, прочие клирики и народ, возглашал: «Слава Господу». Народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Епископ читал весьма продолжительную, трехчастную доксологию. Народ на первую и вторую части доксологии отвечал аккламацией⁴⁵: «Тебя восхваляем, Тебя благословляем, Тебя благодарим и Тебе молимся, Боже наш», а на третью часть отвечал словом «Аминь». После доксологии пели псалмы и четыре библейских песни: одну Моисееву (вероятно, из книги Исход, 15, 1—19), одну Соломонову (по-видимому, из третьей книги Царств, 8, 23—53) и две из пророков. По исполнении песен предстоятель произносил какое-то славословие, заканчивавшееся славословием: «Благодать Господа нашего со всеми вами». Народ отвечал: «И со духом твоим». Епископ возглашал: «Еще восхвалим Господа нашего». Народ отвечал: «Достойно и праведно». Епископ возглашал: «Да будут горé сердца ваши». Народ отвечал: «Имеем к Господу». Начиналась вторая часть синаксиса — collaudatio finalis (славословие конечное)⁴⁶. Предстоятель произносил пространную, трехчастную доксологию. После первой и второй частей доксологии народ отвечал предстоятелю упомянутой выше аккламацией, а после третьей части — словом «Аминь».

По окончании доксологий дополнялась еще какая-то молитва и полагалось чтение пророков и других (et ceteras). Затем пресвитер или диакон читал Евангелие, и епископ или пресвитер поучал собравшихся. Произносилась еще молитва (Deinceps fiat oratio)⁴⁷, и оглашаемые, приняв руковоложение, покидали молитвенное собрание⁴⁸. Верные оставались для тайноводственного поучения, за которым следовала евхаристия⁴⁹.

Второй вид синаксисов collaudatio quotidiana (вседневное славословие) также начинался возгласом: «Благодать Господа нашего со всеми вами» и ответом народа: «И со духом твоим». Пресвитер возглашал: «Восхвалите Господа» и народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Пресвитер произносил трехчастную доксологию, которая была значительно более краткой, нежели доксологии «епископского» синаксиса. Народ на первую и вторую части отвечал вышеупомянутой аккламацией «Тебя восхваляем...», а после третьей части — словом «Аминь». Прямых указаний на чтение священных книг здесь нет; сказано только условно: «Если же кто читает пророческие слова, тот будет иметь награду»⁵⁰.

Если Тестаментум представляет собой компилятивный труд, составленный на основе источников, отражающих церковный быт II—IV столетий, в таком случае к какому времени можно отнести описанные синаксисы? Дать на этот вопрос однозначный ответ невозможно прежде всего потому, что неизвестны те два памятника, которые использовал компилятор или компиляторы наряду с Апостольским преданием. Неизвестно также, в какой степени компилированный текст подвергался корректуре в позднейшем. Ознакомление с текстом, относящимся к истории синаксиса, приводит к выводу, что здесь имеются фрагменты, относящиеся в одних случаях ко времени имп. Траяна (99—117), в других к III и даже IV столетиям. Продолжительные доксологии, обращенные прежде всего к Иисусу Христу, в которых Ему приписываются хвалебные эпитеты: «излучитель света, светильник неугасимый, солнце, которое не знает захода или затмения, но всегда светит во свя-

тых Своих... над всеми мелькающее украшение перстня», а также призывы диакона (*proclamatio diaconi*) перед молитвой Деинцепс, где с восторженно-молитвенными увещаниями слышатся строгие, императивные: «Оглашаемые, удалитесь! Смотрите, чтобы никто нечистый, никто нерадивый! Горé очи сердец наших: Ангелы смотрят! Смотрите, кто не уверен, да удалится! Единодушно помолимся! Кто не прелюбодей, кто не во гневе, а кто раб греха, да удалится! Смотрите, как сыны света помолимся! Помолите Господу Богу и Спасителю нашему Иисусу Христу!» — напоминают строки из донесения Плиния Траяну, в котором проконсул писал о вифинских христианах, что они «в установленные дни собирались вместе перед восходом солнца и пели поочередно хвалебные гимны Христу, считая Его за Божество», и что, расходясь со своего молитвенного собрания, они «обязывали себя клятвой (*sacramento se obstringere*) не на злодеяние какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодеяния, не нарушать верности, не отказываться от залога»⁵¹. В глазах язычника, лично не присутствовавшего на христианском богослужении и слышавшего о нем из чужих слов, быть может, из уст задержанных и подверженных пытке двух диаконисс, христианские призывы к молитве могли быть поняты как «священные клятвы». По существу же, литургическое изложение христианского синаксиса «на первой заре... до восхода солнца» и донесение Плиния о вифинских христианах, которые в установленные дни собирались перед восходом солнца и пели поочередно хвалебные гимны Христу, считая Его за Божество — это два свидетельства об одном и том же явлении в истории Римской империи времени имп. Траяна и ближайших его преемников, из которых одно вышло из христианских кругов населения, другое же — из-под пера имперского чиновника, язычника.

Отдельные коррективы имеют место в «прошениях» молитвы Деинцепс. Среди прошений имеются — одно об апостолах: «Об апостолах помолимся, да дарует нам Господь угодити Ему, да и они сами благоуветливы будут, и достойными нас соделает быть их наследниками»; другое о пророках: «О святых пророках помолимся, да Господь и нас сопричислит к ним». Молитва о том, чтобы Бог соделал молящихся наследниками апостолов и причислил к пророкам, могла появиться не ранее середины II века, когда прекратилось апостольское и пророческое служение⁵². Моление о епископе существовало с того времени, как только появилось епископское служение. В данном «прошении» характерно моление о том, чтобы Господь «закрепил» епископа долговечным в вере (*longaevum in fide conservet*), чтобы тот «право пробиная» (*gubrens recte*) слово истины, сохранил Церковь в чистоте без порока. Такое моление могло появиться не ранее царствования имп. Валериана. Последний в 257 году издал эдикт, предписывающий всем епископам участвовать в римских (языческих) религиозных обрядах, а отказывающихся — ссылать на каторжные работы в рудники и каменоломни. Многие епископы, в том числе Дионисий Александрийский и Киприан Карфагенский, работая киркой, продолжали из места ссылки управлять своей общиной; некоторые, как Дионисий, обращали в христианство окружающих их язычников, другие же, как Киприан, вели переписку с находящимися в рудокопнях, укрепляя их веру⁵³. Такой всеобъемлющий смысл имел термин *gubrens recte*⁵⁴.

И, наконец, к поздним дополнениям в синаксис следует отнести вставку в текст *Laudatio Auogae*, указания на пение псалмов и четырех библейских песен детьми, двумя девами, тремя диаконами и тремя пресвитерами (*Psallentes pueruli, duo virgine, tres diaconi, tres presbyteri*). Как видно из донесения Плиния, христиане в его время пели «поочередно». О таком же поочередном пении участников агапы писал Тертуллиан († 220 г.): «После омовения рук и зажигания светильников,

каждый вызывается на середину воспеть Богу или от Священного Писания или от своего ума»⁵⁵. Кроме поочередного пения, существовало общенародное пение, о чем имеются указания в посланиях Игнатия Богоносца: «Составьте любовию хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе»⁵⁶. «Составляйте вы из себя все до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу через Иисуса Христа»⁵⁷.

Как видно из слов священномученика Игнатия Богоносца, массовое, общенародное пение вместе с эстетическим назначением служило выражением христианского единомыслия. Детский хор, дуэт дев, трио диаконов и трио пресвитеров, — это уже более высокая ступень музыкального искусства. Возможно, что в Сирийской Церкви, которая в ту пору лидировала в области гимнографии и музыкального искусства среди прочих Церквей Востока⁵⁸, введение в богослужение ансамблей могло быть уже к концу IV века, когда в Иерусалиме, как видно из «Паломничества» Этерии, существовало респонсорное пение, то есть такое, в котором один певец пел стихи псалма, народ же подпевал после каждого стиха один и тот же короткий, но выразительный стих. При таком пении народ оказывался активным участником богослужения и легче заучивал наизусть псалмы. Этерия сообщает, что на воскресной утрени «один псалом пел кто-либо из пресвитеров, второй — кто-либо из диаконов и третий — кто-либо из клириков»⁵⁹.

Постановления апостольские — тоже компилятивный памятник. Первые шесть книг его представляют переработку Сирской дидаскалии, памятника, написанного в северной части Сирии в первые декады III столетия для христиан, обращенных из язычества. Моделью для составления Сирской дидаскалии служил литургико-канонический памятник христианской письменности первых лет II века: «Учение двенадцати апостолов», в сокращенном названии «Дидахи»⁶⁰. Составитель Постановлений апостольских положил Дидахи в основу седьмой книги своего труда, дополнив его евхаристическими молитвами, возникшими к его времени на основе евхаристических молитв того же памятника (Дидахи), а также наставлениями готовящимся к принятию крещения и чинопоследованием последнего; книга кончается утреним и вечерним гимнами и молитвой «по насыщении». Начало восьмой книги заимствовано из трактата Ипполита Римского «О дарованиях», затем следует молитва хиротонии во епископа и чинопоследование евхаристии (так называемая Климентова литургия), наставления литургико-канонического порядка и молитвы. Интерполяцию и соединение перечисленных древних литургико-канонических книг в единый литературный труд относят на время около 380 года и местом переработки называют Сирию⁶¹, другие — Сирию или Константинополь⁶².

В Постановлениях апостольских предъевхаристический синаксис упоминается дважды — во II и в VIII книгах. Во второй книге синаксис начинается чтением Священного Писания. Читают Пятикнижие, книгу Иисуса Навина, книги исторические, учительные и шестнадцать пророков. Затем поют псалом и продолжают чтения: книгу Деяний апостолов, послания и Евангелие. Следует проповедь. Проповедуют все пресвитеры и заканчивает епископ⁶³.

В восьмой книге излагается так называемая Климентова литургия, в данном случае совершаемая после хиротонии епископа. Епископы сажают хиротонисованного на его кафедру, и весь народ приветствует его целованием. Читаются закон, пророки, также деяния, послания и евангелия. По окончании чтений рукоположенный приветствует народ словами: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа...» и произносит поучение. После поучения «послушающие» и «неверные»⁶⁴ удалялись. Следовали молитвы отпуста четырех разрядов людей, не могущих присутствовать при совершении евхаристии: оглашаемых, одержимых от

духов нечистых, просвещаемых и кающихся. Каждая из перечисленных групп, выслушав относящееся к ней моление и приняв благословение епископа, покидала храм. Евхаристия начиналась молитвой о верных⁶⁵.

Источником сведений о предъевхаристическом синаксии Египетской Церкви служит так называемый «Евхологион Сарапiona, епископа Тмуитского» (первая половина IV века). Памятник открыл в конце прошлого столетия в рукописи библиотеки лавры преподобного Афанасия Афонского (№ 129) профессор А. А. Дмитриевский. Основное содержание рукописи составляли книги Священного Писания Ветхого Завета. Евхологион же представляла 31 молитва. Первая из них имеет надпись «Молитва приношения (анафора. — Н. У.) епископа Сарапiona». Следующие 30 молитв имеют надпись «молитвы Сарапiona, епископа Тмуиса». Поскольку эти малочисленные молитвы по их содержанию относятся к молитвам греческого евхологиона, проф. А. Дмитриевский обобщил их под названием Евхологион. Он сохранил правописание имени составителя молитв — Сарапion и эти молитвы опубликовал на греческом языке с переводом на русский⁶⁶.

Сарапion принадлежал к клиру Александрийской Церкви. Около 282 года он был поставлен начальником огласительного училища. Здесь, в Александрии, позднее он сблизился с святителем Афанасием. Во время арианской смуты Сарапion удалился в пустыню. Здесь около него скоро образовалась монашеская община. Сарапion стал ее игуменом. В пустыне же Сарапion встретился с преподобным Антонием и преподобным Макарием Великим. Сарапion ценил дружбу с тем и другим великими подвижниками. После смерти преподобного Антония он написал его житие, а позднее и житие преподобного Макария.

Святой Афанасий, вступив в 326 году на Александрийскую кафедру, вызвал Сарапiona из пустыни и хиротонисал его во епископа города Тмуиса, в Нижнем Египте. Дружеские отношения между Афанасием Великим и епископом Сарапionом во всей полноте их проявились во время преследования святого Афанасия арианами. Когда император Констанций во внутренней политике занял сторону ариан и Афанасий должен был покинуть Александрию и бежать в Рим, Сарапion энергично выступил в защиту своего друга. В числе ста епископов он подписал письмо, адресованное ко всем епископам о положении дела в Александрийской Церкви, а после Сардикийского Собора в 355 году в числе пяти епископов отправился на Запад, где в это время находился император Констанций, чтобы доказать ему правоту Афанасия. Смелая речь Сарапiona вызвала гнев императора, и Сарапion был отправлен в ссылку. Год возвращения его из ссылки не известен. Не известен и год кончины. Полагают, что это было после 360 года⁶⁷.

Слова «Первой молитвы в воскресенье» — «Молю же, Духа Святаго пошли в нашу мысль и дай нам изучить Божественное Писание от Святаго Духа и истолковать ясно и достойно, чтобы весь присутствующий народ получил пользу» — указывают на то, что по прочтении этой молитвы следовали чтения из Священного Писания, а затем поучение. Последнее подтверждает также надпись над второй молитвой: «По востании после проповеди».

Далее даны семь молитв: 1) «Молитва об оглашаемых», 2) «Молитва о болящих», 3) «Молитва о плодоношении», 4) «Молитва о церкви», в которой испрашивалась помощь Божия всем верным — мужчинам, женщинам и детям, 5) «Молитва о епископе и о Церкви». Эта молитва состояла из ряда молений о членах Церкви, особо о епископе, затем о пресвитерах, диаконах, иподiakонах, о чтецах и толкователях, о всех принадлежащих к Церкви, особо о монашествующих и девственницах, и о вступивших в брак мужчинах и женщинах и о детях, 6) «Молитва коленопреклонения» и 7) «Молитва о народе». Последняя относилась

не только к членам Церкви, но к народу в широком смысле значения этого слова, чтобы народ жил честно и непорочно, о начальниках, о свободных и рабах, о мужчинах, женщинах и детях, о бедных и богатых, о плавающих, путешествующих, о скорбящих, нуждающихся, о нищих, узниках и больных. В отдельную группу выделены три молитвы руковозложения: 1) «Молитва на руковозложение оглашаемых», 2) «Молитва на руковозложение мирян» и 3) «Молитва на руковозложение больных». Исходя из данного расположения молитв, можно сказать, что оглашаемые слушали чтение Священного Писания и поучение, затем произносились о них молитвы и предстоятель читал над ними молитву руковозложения, после чего они удалялись из храма и всё дальнейшее чинопоследование уже относилось к литургии верных.

После перечисленных двенадцати молитв в евхологионе имеется приписка: «Все эти молитвы читаются перед молитвой приношения»⁶⁸.

Источником сведений о предъевхаристическом синакисе Малоазийских Церквей является 19-е правило Лаодикийского Собора⁶⁹. В эпоху римского владычества на Востоке Лаодикия была одним из экономически мощных и культурных центров Фригийской провинции. (Не следует смешивать с Лаодикией Сирийской — родиной ересейсарха Аполлинария.) Лаодикийская Церковь была основана апостолом Павлом, что видно из Послания к колоссянам: «Когда это послание прочтено будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано в Лаодикийской Церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (4, 16). Вторично Лаодикийская Церковь упоминается в Откровении апостола Иоанна Богослова в числе семи малоазийских Церквей: «Ибо ты говоришь: я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды, — а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ и слеп и наг. Советую тебе купить у Меня золото, огнем очищенное, чтобы тебе обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота наготы твоей, и глазной мазью помажь глаза твои, чтобы видеть» (3, 17—18).

Возможно, что духовная нищета жителей Лаодикии при наличии у них материального благосостояния, о чем писал апостол Иоанн, со временем проникла в церковную среду, что вызвало необходимость соборных определений — шестидесяти правил, касающихся прав и функций разных членов клира, взаимоотношений христиан с язычниками и еретиками, церковной дисциплины и богослужения. В частности, 19-е правило гласит: «Подобает, во-первых, по беседах епископских (что подразумевает предварительное чтение Священных книг. — *Н. У.*) особо творить молитву об оглашенных, а по изшествии оглашенных. быти молитве о кающихся; когда же и сии придут под руку, и отидут, тогда совершати молитвы верных три: едину, то есть первую, в молчании, вторую же и третью с возглашением исполняти»⁷⁰.

Вышеприведенные литургические свидетельства в основном близки времени деятельности Василия Великого и Иоанна Златоуста. Каким же был предъевхаристический синакис Каппадокийской Церкви и Церкви Константинопольской?

В житии Василия Великого, приписываемом его другу Амфилохию, епископу Иконийскому († 394 г.), говорится, что святой Василий, будучи епископом, молился Богу, чтобы Бог даровал ему благодать и мудрость совершать евхаристию собственными его, Василия, словами. На седьмой день непрерывной молитвы он сподобился видеть Христа с апостолами. Христос, предложив на престоле хлеб и чашу, сказал: «Да исполнятся уста твои хваления». После этого видения святой Василий, приступив к престолу, стал говорить и писать: «Да исполнятся уста мои хвалы, дабы мне воспевать славу Твою, Господи Боже наш, создавший нас и введый в жизнь сию» и прочие молитвы. По освящении же даров он вознес хлеб, усердно молясь и говоря: «Вонми, Господи, Иисусе Христе Боже наш, от святого жилища Твоего и от престола

славы Царствия Твоего, и прииди во еже освятити нас, иже горé со Отцем седяй, и zde нам невидимо спребываяй: и сподоби державною Твоею рукою преподати нам пречистое Тело Твое и честную Кровь и нам и всем людям...» После возгласения «Святая святым», когда народ пропел «Един Свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь», Василий разломил Святой Хлеб на три части, одной из них причастился, другую взял с собой, чтобы сохранить ее до своей кончины, а третью положил в золотой ковчег в виде голубя, и подвесил его над престолом⁷¹.

Ренодот опубликовал коптскую литургию Василия Великого (в переводе на латинский язык) и параллельно с ней греческий текст «Литургии Василия Великого Александрийской»⁷². Из упомянутых в житии Василия Великого пяти молитв, в публикации Ренодота отсутствует молитва возношения «Вонми, Господи, Иисусе Христе, Боже наш...» В каком веке было написано житие святителя Василия — не известно, но агнограф записал те молитвы, которые существовали в его время. Возможно, что молитва «Вонми, Господи...», отсутствующая в списках опубликованных Ренодотом, не принадлежит Василию Великому. Предположение подтверждается тем, что из всех евхаристических молитв литургии Василия Великого, начиная с молитвы: «Господи Боже наш, создавший нас» и кончая заамвонной «Благословляяй благословляяй Тя, Господи...», только молитва «Вонми Господи...» обращена к Господу Иисусу Христу, прочие же к первому Лицу Святой Троицы — Богу Отцу⁷³. Хотя опубликованные Ренодотом списки — коптский и греческий имеют позднейшие дополнения — Символ веры, возгласение «Изрядно о Пресвятей...», однако, по мнению Ренодота, греческий список «Литургии Василия Великого Александрийской» был составлен до возникновения монофизитской ереси⁷⁴. Вне сомнения, существовал и предъевхаристический синаксис, почему-то не упомянутый в изданном Ренодотом списке.

Профессор И. А. Карабинов относительно анафоры «Литургии Василия Великого Александрийской» высказал мнение, что она «здесь очень сокращена и подверглась большим переделкам и изменениям: можно почти сказать про нее, что от нее осталось не больше трети»⁷⁵.

В первой половине текущего столетия бенедиктинец отец Иероним Энгбердинг провел критическое исследование большого количества манускриптов древних анафор с именем Василия Великого — греческих, сирийских, арабских, армянских коптских, эфиопских, грузинских и славянских, с учетом отраженного в них влияния древних Церквей. В результате четко определились четыре редакции: египетская, армянская, сирийская и византийская. Анафора египетской редакции в отличие от других носит черты доникейской, которые наблюдаются в лаконично изложенной анафоре Ипполита Римского: префацию представляет краткую доксологию только Богу Отцу. После Санктуса также кратко излагается догмат о воплощении Сына Божия. Отсюда краткий анамнесис приводит к нисходящему епиклесису и интерцессии. В редакциях армянской, сирийской и византийской традиционная для доникейских анафор доксология Богу Отцу развита в догматическое изложение ипостасных свойств Бога Отца, после чего следует изложение ипостасных свойств Сына Божия, и затем Святаго Духа. После Санктуса дано не менее пространное изложение истории домостроительства спасения рода человеческого. Историческое повествование переходит в анамнесис, затем следует нисходящий епиклесис и интерцессии. При тождестве композиции всех трех редакций сирийская все же превосходит армянскую, а византийская — сирийскую⁷⁶.

Другой бенедиктинец Б. Каппель сделал текстуальный анализ богословского языка всех трех редакций и установил близость его с языком творений Василия Великого и, в частности, с языком трактата

«О Духе Святом»⁷⁷. Отсюда исследователь сделал вывод, что опубликованная Ренодотом «Литургия Василия Великого Александрийская» есть не что иное, как доникейская анафора Каппадокийской Церкви. При каких обстоятельствах она попала в Александрию и когда — не известно, быть может, была принесена самим Василием Великим во время его путешествия в Египет около 357 года. Надписание египетского списка именем Василия Великого объясняется традицией того времени — называть анафоры не по территориальному их происхождению и не по принадлежности их Церквам, а по имени предстоятелей Церквей, так анафора Иерусалимской Церкви именуется анафорой апостола Иакова, Александрийской — анафорой евангелиста Марка.

Редактированная Василием Великим литургия вскоре была принята в Армении, в Сирии и в Византии, и всюду в нее вносились дополнения местного происхождения, что и дало позднее три редакции: армянскую, сирийскую и византийскую.

Само собой разумеется, что Василий Великий, будучи ревностным благоустроителем богослужения вообще, каким мы знаем его из переписки с неокесарийскими клириками⁷⁸, вносил благолепие и в совершаемую им евхаристию. Подтверждением этому служат слова его друга, Григория Богослова, который говорит, что Василий устраивал *εὐχὼν διατάξεις, εὐχισμῶν τοῦ βῆματος*⁷⁹ чинопоследования молитв и торжественные (разумеется, — обряды алтаря). (Конкретнее об этом будет сказано ниже.)

Св. Иоанн Златоуст в поучениях как антиохийского периода, так и константинопольского, часто касался совершаемого им богослужения, его обрядов и священнодействий, что дает возможность в общих чертах восстановить богослужение его времени. Кстати, его служение в Антиохии было синхронно появлению Постановлений апостольских. Их составитель в общих чертах изложил устройство храмов в то время (выделенный курсивом текст представляет интерполяцию составителя в текст Сирской дидаскалии): «Когда ты, епископ, соберешь Церковь Божию, то, как бы кормчий великого корабля, приказывай составлять собрание с полным знанием дела, поручая диаконам, как бы корабельщикам, распределять места братьям, как пловцам, со всем тщанием и степенностью. *И во-первых, самое здание должно быть продолговато, обращено на восток, с притворами по обоим сторонам к востоку, подобно кораблю.* В середине должен быть трон епископа, а по обоим сторонам его пусть сидит пресвитерство, и стоят одетые в полном облачении диаконы, подобно матросам и надсмотрщикам над сидящими по сторонам корабля. По указанию диаконов в другой части (здания. — Н. У.) пусть сидят миряне с полным молчанием и благочинием; женщины должны занимать места отдельно, и они также пусть сидят, соблюдая молчание. В середине же чтец, встав на некотором возвышении, пусть читает книги» (следует перечень читаемых книг)⁸⁰.

Составитель Постановлений апостольских, как видно, в первую очередь обращал внимание на расположение в храме клира и народа и поведение последнего, поэтому его сведения о внутреннем устройстве храма требуют дополнений.

Как в христианской археологии, так и в архитектуре до настоящего времени к внутреннему расположению храма чаще всего применяют название «базилика». И это не случайно. Внутренняя расстановка храма устраивалась по образцу зданий царских дворцов и государственных учреждений, предназначенных для оформления правовых актов — суда, нотариата и проч. От слова βασιλικός — «царский» происходит и термин «базилика». Это было помещение продолговатой формы, в котором был, в противоположном конце от входа, помост (τὸ βῆμα). Показательно, что этот термин, как и слово «базилика»,

вошел в литургический лексикон; в греческих богослужебных книгах им называется алтарь.

Расположенный в восточной части храма помост, достаточный по площади, предназначался для совершения таинства Евхаристии. Поэтому он отделялся от прочей части храма невысоким решетчатым барьером. Вход за этот барьер разрешался совершителям богослужения и народу, подходившему для причащения Святых Таин. Некрещенные или находящиеся под церковным запрещением стояли вне помоста и за барьер не допускались. В одной из бесед о разрушителях церковной дисциплины Златоуст говорил: «Я не допущу внутрь вот этой ограды, не сделаю причастником таинств, не позволю им прикоснуться к священной трапезе»⁸¹. За решеткой несколько поодаль от нее висела завеса или завесы, которые по выходе из храма немогущих присутствовать при совершении Евхаристии поднимались, чтобы верные могли видеть совершаемое таинство. Относительно значения этой завесы Златоуст говорил: «Ты еще прежде страшного времени страшишь и бодрствуй, и еще прежде, нежели увидишь поднятые завесы и предшествующий сонм ангелов, возносись к самому небу»⁸². В одной из бесед Златоуст указывает время поднятия завесы. «Когда износится жертва и в жертву предлагается Христос, — это Владычнее овча; когда слышишь — Помолимся все вместе, когда видишь, что поднимается завеса, то представляй себе, что разверзаются небеса и свыше нисходят ангелы»⁸³. За завесой несколько поодаль от нее стоял престол. У восточной стены храма, на некотором возвышении, стоял трон епископа и по сторонам от него сидели пресвитеры. В средней части храма возвышался амвон, на котором читались Священные книги и произносилась проповедь. К западу от амвона стояли скамьи, на которых сидел народ во время чтения Писания и проповеди. Вдоль всей базилики с правой и с левой стороны были нефы, в которых могли находиться матери с малолетними детьми, больные. Из нефов были выходы в центральную часть храма к алтарному помосту. Описание общего вида интерьера храма дошло до нас в Похвальном слове Евсевия Кесарийского епископу города Тир Павлину, произнесенном в 313 году по случаю освящения великолепного храма, построенного Павлином. «Окончив построение храма, — говорил Евсевий, — он (Павлин. — *Н. У.*) украсил его возвышенными престолами в честь предстоятелей (имеются в виду сидища для епископов и пресвитеров. — *Н. У.*) и, кроме того, сидищами, расположенными в стройном порядке по всему храму (имеются в виду кресла для народа. — *Н. У.*), а на середине поставил святое святых — жертвенник (престол. — *Н. У.*). Но чтобы это святилище не для всех было доступно, он огородил его деревянной решеткой, украшенной до крайности тонким резным искусством, приводящим в удивление зрителей... в связи с боковыми его (храма. — *Н. У.*) стенами и по обеим его сторонам весьма искусно устроил притворы или просторные комнаты, соединяющиеся входами с средней его частью»⁸⁴.

Как видно из творений святого Иоанна Златоуста, в его время народ и епископ входили в храм к богослужению без особой торжественности. Епископ, прежде чем взойти на свой трон, делал поклон народу с приветствием «Мир всем». О значении этого приветствия он говорил: «Ничто не может сравниться с миром и согласием. Поэтому и отец ваш (епископ) войдя в церковь, не восходит на эту кафедру, не испросив вам мир, и, встав, не начинает вас учить, не преподав всем мир. И пресвитеры, когда хотят благословлять, прежде всего испросят мира для вас и потом уже начинают благословлять»⁸⁵. Приветствие миром произносилось не только при входе епископа и пресвитеров, но предстоятель преподавал народу мир неоднократно во время богослужения. «Когда входит предстоятель церкви, тотчас говорит — Мир всем;

когда поучает — Мир всем; когда благословляет — Мир всем; когда велит приветствовать — Мир всем; когда совершится жертва — Мир всем»⁸⁶. Народ на приветствие отвечал: «И духови твоему».

Епископ садился на свой трон и начиналось чтение Священных книг. Стоящий на амвоне чтец называл книгу, из которой будет предложено чтение. «Чтец, — говорит Иоанн Златоуст, — сперва говорит, чья книга, какого именно пророка, или апостола или евангелиста, а потом произносит его изречения, чтобы вы лучше заметили их и знали не только содержание, но и причину написанного, и то, кто сказал это»⁸⁷. Перед началом каждого чтения диакон возглашал «Вонмем» — *Προσχωμεν* (глагол *προσχωω* — подливаю, обливаю себя, — одного корня с глаголом *χωνωμι* — запружаю). Златоуст говорит, что диакон этим словом «заграждает всем уста наложением молчания»⁸⁸. Это образное выражение в переносном смысле означает абсолютное молчание. Позднее вошло в богослужебный язык слово *Σοφία*, имеющее широкое значение, не только мудрость или премудрость, но и ясное знание, сосредоточенность, внимание. Этим словом диакон призывал к сосредоточенности мысли, а затем словом «вонмем» — к абсолютному молчанию.

Под влиянием традиции, унаследованной от синагогального богослужения, все чтения выслушивались сидя, но в IV веке появляется обычай выслушивать чтение евангелия стоя, и в Постановлениях апостольских дается указание категорического значения: «Когда читается евангелие, пресвитеры, диаконы и весь народ да стоят в полной тишине»⁸⁹. На основе этого указания появилось возглашение *Σοφία*. *Ὁρθοῦ ἀκούσσωμεν τοῦ ἀγίου Εὐαγγελίου*. Неточный перевод прилагательного *ορθος*, что значит «прямой, прямостоящий на ногах», и неправильная расстановка знаков пунктуации в славянском служебнике дали необъяснимую фразу «Премудрость, прѣсти, услышим святаго евангелия», тогда как правильный перевод с учетом сказанного выше значения слова *Σοφία*, как призыва к сосредоточенности, мог быть выражен проще: «Внимание! Стоя будем слушать святое Евангелие».

Относительно чередования чтений с пением Иоанн Златоуст ничего определенного не говорит, но его слова: «В наших собраниях Давид первый, средний и последний»⁹⁰ могут быть поняты только в том смысле, что в совершаемом им богослужении, — а оно было связано с употреблением Псалтири по преимуществу, — пению уделялось достаточно времени. Толкуя 1-е послание к коринфянам, Златоуст говорит: «Некогда пело всё собрание в один голос, что и мы ныне делаем»⁹¹. Из беседы же его на 17-й псалом выясняется, что это было респонсорное пение, широко в ту пору распространенное. Певец пел стихи псалма, а народ на каждый стих отвечал одним и тем же припевом. Этим способом пения достигалось активное участие всего народа в богослужении и заучивание священных текстов наизусть неграмотными. «Отцы наши, — говорит по этому поводу Иоанн Златоуст, — установили, чтобы народ, когда не знал всего псалма, подпевал из псалма стих сильный, заключающий в себе какое-либо высокое учение, и отсюда извлекал потребное наставление»⁹².

После чтений произносилась проповедь. Это видно хотя бы из слов, с которыми Златоуст во время проповеди обратился к рассеянному слушателю: «...ты, который пришел сюда напрасно, скажи, какой пророк, какой апостол беседовал ныне с нами и о чем? Но ты не можешь сказать этого, потому что в это время ты о многом беседовал сам с собой как бы во сне, и не слышал того, что вне тебя происходило в самой действительности»⁹³.

После проповеди следовала молитва об оглашаемых. «Мы, — говорит Златоуст, — преподав сначала наставление, потом молимся за вас,

и это знают посвященные в тайны»⁹⁴. В другой беседе он обстоятельно излагает диаконские прошения вышеупомянутой молитвы об оглашаемых, упоминает о их коленопреклонном стоянии и об отпущении их⁹⁵. В другом случае он упоминает о молитве верных, об одержимых от духов нечистых и кающихся⁹⁶ и о начале собственно евхаристического богослужения. «Когда удалим из священной ограды недостойных участвовать в святой трапезе, нужна будет другая молитва»⁹⁷.

Обзор литургических памятников, касающихся предъевхаристического синаксиса, закончим сведениями, сообщаемыми о том же синаксисе в трактате Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии». В прошлом столетии в связи с его публикацией первая строка этого трактата: «Дионисий пресвитер сопресвитеру Тимофею» вызвала литературную дискуссию.

Западные церковные историки высказались категорически не в пользу принадлежности трактата святому Дионисию Ареопагиту, обращенному в Афинах апостолом Павлом (Деян. 17, 34), мотивируя это тем, что содержание трактата не соответствует исторической действительности не только апостольского времени, но и последующих столетий до IV включительно⁹⁸. Русские отнеслись по-разному. Профессор К. Скворцов приписывал трактат Дионисию Александрийскому⁹⁹. Епископ Порфирий (Успенский) отстаивал принадлежность трактата Дионисию Ареопагиту¹⁰⁰. Автор «Исторического учения об отцах Церкви» архиепископ Черниговский Филарет воздержался от суждений по данному вопросу. Профессор И. В. Попов пришел к выводу, что трактат мог появиться не ранее 476 года и не позднее двадцатых годов VI века¹⁰¹. Такого же мнения держался профессор В. В. Болотов¹⁰².

Если время написания трактата «О церковной иерархии» считается изысканиями профессоров И. В. Попова и В. В. Болотова установленным, то имя автора остается неизвестным. Называли имена патриарха антиохийских монофизитов Севира (512—518), антиохийского монофизитского патриарха Петра Гнафея († 488 г.). Профессор Ш. И. Нуцубидзе на основании сопоставления системы богословия Петра Ивера¹⁰³ с мыслями автора «ареопагитик» высказался за принадлежность трактата «О церковной иерархии» перу Петра Ивера¹⁰⁴, но «розыски пока еще не привели к общеприемлемому результату»¹⁰⁵.

В трактате о предъевхаристическом синаксисе сообщаются краткие сведения. Священник, совершив перед престолом молитву, кадит весь храм. Возвратившись к престолу, он начинает вместе с клиром петь псалмы. Затем полагалось чтение Священного Писания, после чего совершался отпуст оглашаемых, одержимых и кающихся. Верные оставались для участия в евхаристии¹⁰⁶.

Из обзора представленных свидетельств, касающихся предъевхаристического синаксиса от времени Иустина Мученика до начала VI столетия, вытекает вывод, что в основе этого богослужения лежала традиция еврейского синагогального¹⁰⁷, освященного примером Самого Господа, Который после сорокадневного поста и молитвы в пустыне начал Свое благовестие в синагогах иудейских («И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» — Мф. 9, 35; сравн. Мн. 6, 2—6; Лк. 4, 15—30). Через синагогу неслось благовестие Христово апостолами вне пределов Палестины (см. Деян. 13, 14—49; 14, 1—17; 17, 1—4; 10—12; 17; 18, 4; 19, 8—10). Преследование Иерусалимской Церкви, о котором повествуется в 8-й главе Деяний апостольских, привело апостолов и первых их последователей к разрыву с ветхозаветным иудаизмом. С этого времени апостолы проводят свои синаксисы, христианские по содержанию и иудейские по форме, из которых общие молитвы, чтение Священного Писания, пение псалмов и поучение служили для общего назидания (см. I Кор. 14, особенно

стихи 23—33). Более того, апостол Иаков, брат Господень, говоря о христианском молитвенном помещении, называет его синагогой (Иак. 2, 2). Слова его «если в собрание ваше...» в греческом читаются *εάν γάρ εισέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν*.

Церковь — таинственное тело Христово, духовный организм, вечно обновляемый действием живущего в ней Святого Духа. Состоя из людей разных национальностей и культур, в различные социальные эпохи она вносила коррективы в ту литургическую традицию, которую унаследовала от апостольского времени. Читатель уже мог заметить, что в то время, как в Паломничестве Этерии, в евхологионе Сарациона Тмуитского и в Тестаментуме упоминается только один разряд людей, не допускаемых к участию в евхаристии — оглашаемых, 17-е правило Лаодикийского Собора называет два: оглашаемых и кающихся, Иоанн Златоуст и Псевдо-Дионисий — три: оглашаемых, одержимых от духов нечистых и кающихся, а в Климентовой литургии насчитывается четыре разряда: оглашаемые, одержимые от духов нечистых, просвещаемые и кающиеся. В евхологионе Сарациона Тмуитского, кроме оглашаемых, названы еще болящие, о которых произносилась особая молитва. Эти люди присутствовали в молитвенном собрании и после молитвы о них принимали руковоложение тоже с особой молитвой. Кроме того, в евхологионе имеется еще особая молитва о плодоношении, чего не встречаем в синаксисе других рассмотренных памятников.

Это разнообразие могло быть в первую очередь следствием пережитых Церковью чрезвычайных обстоятельств в эпоху гонений на христиан, но могли быть еще причины, вызванные особенностями местного церковного быта. Было бы ошибочным искать точного совпадения в богослужении небольшого египетского городка Тмуиса с Иерусалимом, который являлся центром церковной жизни не только Палестины, но и для всех христиан, рассеянных по необъятным пределам Римской многонациональной империи.

Всё это — свидетельства внутренней жизни Церкви, и их изучение имеет важное значение не только для литургиста-исследователя, но и служителя Церкви, для осмысленного совершения им того или иного священнодействия или обряда. В этом плане мы должны осветить в историческом аспекте все перечисленные компоненты предъевхаристического синаксиса, и прежде чем говорить о новых, проследить историю древних, насколько позволяют источники.

Первый компонент — чтение Священных книг. До V века круг книг, употребляемых для чтения в церкви, был весьма многочисленным. Кроме канонических и неканонических книг Ветхого Завета, читались все книги Нового Завета, но относительно некоторых высказывалось сомнение в их подлинности. Евсевий говорит, что Первое послание апостола Петра «вообще принимается». О втором же писал: «известное под именем второго его послания, по дошедшим до нас преданиям, не было заветным, хотя многие признавали его полезным и ревностно читали вместе с другими писаниями»¹⁰⁸. Относительно писаний апостола Иоанна Евсевий писал: «Из писаний Иоанна, кроме Евангелия, как нынешние, так и древние христиане признают, без всяких споров, и первое его послание; а касательно двух прочих противоречат между собой. Мнение же о его Откровении еще и ныне колеблется в ту или другую сторону»¹⁰⁹. Лаодикийский Собор называет все книги Нового Завета каноническими, но не упоминает Откровения¹¹⁰. Карфагенский Собор 318 года относит Откровение к каноническим книгам¹¹¹. Афанасий Великий считает Откровение канонической книгой¹¹², Григорий Богослов не упоминает в числе канонических книг Откровение¹¹³. Амфилохий Иконийский († 394 г.), перечисляя канонические книги Нового Завета, говорит, что некоторые называют Послание апо-

стола Павла к свреям неподлинным. Относительно соборных посланий он пишет, что некоторые считают таковым все семь, другие — только три: Иакова, Петра и Иоанна, иные же — три Иоанновых, два Петровы и Иудино, Откровение же иные причисляют к священным книгам, а многие называют неподлинным¹¹⁴. С другой стороны, в Правилах апостольских в числе священных книг отсутствует Откровение, но внесены два послания Климента¹¹⁵, а в правилах Карфагенского Собора 318 года в числе канонических книг названа книга Еноха¹¹⁶. Евсевий ссылается на «записки о мучениках» и упоминает составленную им «книгу о мучениках»¹¹⁷. Карфагенский Собор 397 года постановляет: «Пусть читаются и впредь страдания мучеников, когда совершаются ежегодные памяти их»¹¹⁸. Читались и сочинения из святоотеческой письменности. Блаженный Иероним пишет о преподобном Ефреме Сирине: «Ефрем, диакон Едесской церкви, много написал на сирийском языке и достиг такой известности, что в некоторых церквях его сочинения читаются публично после чтения Писаний»¹¹⁹.

По мере того, как устанавливался кодекс канонических книг Нового Завета, чтения из ветхозаветных книг, а также из житий святых и святоотеческой письменности относились на вечернее и утреннее богослужение, на литургии же читали Апостол и Евангелие. Сокращение количества чтений не могло не отразиться на количестве псалмов, чередовавшихся с чтениями, и на количестве исполняемых стихов. Самое раннее свидетельство этих изменений восходит к первой половине V века. Его источники — лекционеры: библиотеки Иерусалимского армянского патриархата № 121 (время составления относят к 417—439 годам) и Парижской национальной библиотеки № 44 (439—450 годы). В обоих памятниках указаны чтения, которые полагались в Иерусалимском храме Воскресения и на других святых местах города и ближайших окрестностей его. В частности, в праздник Крещения Господня, с которым в Палестине одновременно воспоминалось и событие Рождества Христова, торжественное богослужение совершалось в Вифлееме. Следует заметить, что в Палестине существовал обычай при посещении того или иного святого места прочитать из Священного Писания что-либо относящееся к данному месту, спеть соответствующий псалом и завершить посещение молитвой. Об этом обычае паломников многократно упоминает Этерия при описании посещения ею святых мест¹²⁰. В силу этого обычая 5-го января вечером собирались «на месте пастырей»¹²¹, где, по преданию, в ночь Рождества Христова несли ночную стражу у стада вифлеемские пастухи и где они первыми услышали Ангельскую весть о рождении Спасителя (Лк. 2, 8—20). Здесь совершали литию, которая началась респонсорным пением 22-го псалма: «Господь пасет мя...» Этот же стих служил припевом к прочим стихам псалма. Затем пели Аллилуиа и 2-й стих 79-го псалма: «Пасый Израиля вонми, наставляяй яко овча Иосифа». По исполнении аллилуиария читалось Евангелие от Луки 2, 8—20. Начало чтения: «И пастырие бяху в той стране бдяще», конец: «И возвратишася пастырие, славяще и хваляще Бога о всех»¹²². По окончании евангельского чтения, надо полагать, была соответствующая молитва. После нее шествие направлялось в пещеру Рождества Христова¹²³. Здесь совершалось продолжительное ночное богослужение, состоявшее из одиннадцати ветхозаветных чтений, чередовавшихся с пением псалмов¹²⁴. Затем следовала литургия, которая начиналась респонсорным пением 2-го псалма «Вскую шаташася языцы...» с антифоном к нему: «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (стих 7-й). Далее апостол к Титу 2, 11—15. Начало: «Явился благодать Божия спасительная всем человеком, конец: «да никтоже тя преобидит». Аллилуиа — стих 1-й из 109-го псалма: «Рече Господь Господеви Моему: седи одесную Мене», Евангелие Мф. 2, 1—12. Начало: «Инсусу

рождшуся в Вифлееме иудейством во дни Ирода царя», конец: «Иным путем отъидоша во страну свою»¹²⁵.

В данных памятниках мы встречаем пение Аллилуиа с стихом псалма, то есть «Аллилуиарий».

В настоящее время аллилуиарий произносится чтцом, читавшим Апостол, поэтому аллилуиарии помещены в книге «Апостол» и в других богослужебных книгах они следуют за апостольским чтением, но идейно пение аллилуиария связано с евангельским чтением. Как видно из лекционных, и краткое богослужение «На месте пастырей», и литургия в Вифлеемской пещере начинались респонсорным пением псалма, соответствующего месту и времени. Если бы аллилуиарий был идейно связан с чтением апостола, то его не пели бы «На месте пастырей», поскольку там не было чтения Апостола. В литургии он оказался между чтениями Апостола и Евангелия в соответствии с правилом 17-м Лаодикийского Собора, согласно которому «не должно в церковных собраниях псалмы совокупляти един к другому, но чрез промежуток по псалме быти чтению».

От рассматриваемой эпохи мы не имеем указаний на начало и окончание чтения Евангелия пением «Слава Тебе, Господи». Древнейшее указание на аккламации народа перед чтением Апостола и Евангелия имеется в мозарабском миссале, первоначальные записи которого связывают с именами Мартина, архиепископа Бракаренского, уроженца Паннонии, долго жившего на Востоке († 580 г.), его современника Иоанна, епископа Жирондского, 17 лет жившего в Константинополе, Леандра, епископа Севильского († 600 г.), тоже долго жившего в Константинополе и находившегося в дружеских отношениях с патриархом Константинопольским Иоанном Постником и папой Григорием Великим († 604 г.), и, наконец, с именем Исидора, епископа Севильского, более других трудившегося по устройению богослужения в Испании и оставившего труды, касающиеся литургических вопросов.

В мозарабском миссале¹²⁶ указано народу на диаконские слова о предстоящем апостольском чтении отвечать: «Благодарение Богу», а на евангельское — «Слава Тебе, Господи». По окончании того и другого чтения народ говорил: «Аминь»¹²⁷.

Аллилуиарий более раннего происхождения, нежели фраза «Слава Тебе, Господи», поскольку слово «Аллилуиа» по существу представляет вербальное выражение эмоций благодарности, и оно, как и слово «Аминь», представляющее вербальное выражение эмоций абсолютного согласия, было унаследовано христианами от апостольского времени. В этом смысле понятны слова блаженного Августина, который писал, что «Аминь и Аллилуиа никому непозволительно на собственный язык переводить, но всем народам должно воспевать еврейским словом»¹²⁸. Возможно, что аккламация «Слава Тебе, Господи» тоже восточного происхождения, быть может, появилась в VI веке, и западные епископы, о связях которых с востоком и, в частности, с Константинополем, было упомянуто выше, заимствовали ее. Рассматривая литургию как действие, должно сказать, что эта аккламация, следуя непосредственно за аллилуиарием, усиливала выразительность момента чтения евангелия.

Опубликованный в 1912 году протоиереем К. Кекелидзе «Иерусалимский канонарь VII века», в котором изложено богослужение на праздник Рождества Христова, позволяет нам проследить дальнейшую историю псалмов, которыми в Иерусалиме начинали моление при посещении святых мест, а также и литургию. Как видно из канонаря, празднование в честь Рождества Христова к этому времени было уже перенесено с 6 января на 25 декабря. Богослужение начиналось, как и в первой половине V века, «в пастве», но состав его песнопений несколько изменился. Произносилась ектения и читалась молитва, после

которой пели ипакой, гл. 8-й: «В вышних слава, на земле мир» со стихами 66-го псалма: «Земля даде плод свой, благослови ны, Боже, Боже наш» (ст. 7) и «Благослови ны, Боже; и да убоятся Его вси концы земли» (ст. 8). Другой ипакоей: «Исаия убо предрече, се Дева...» Произносились еще ектения и молитва. После этих нововведений канонарь указывает произношение прокимна, гл. 6-й: «Господь пасет мя и ничтоже мя лишит», аллилуария гл. 2-й: «Пасый Израиля вонми...» и чтение Евангелия от Луки 2, 8—20, то есть то же, что и в Иерусалимском и Парижском лекционарах. Но и это старое в канонаре частично изменено, а именно вместо респонсорного пения 22-го псалма указано петь только первый стих его, который в лекционарах имел значение антифона и следовательно там повторялся несколько раз. В канонаре указана его гласовая принадлежность (глас 6-й), чего в антифонах для народного пения не было, и здесь ему дано новое название: «Прокимен»¹²⁹. То же самое произошло со 2-м псалмом, указанным в лекционарах для респонсорного пения в начале литургии. В канонаре 2-й псалом вовсе не упоминается. Сохранен только стих: «Господь рече ко Мне, Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» и дан еще 2-й стих: «Проси от Мене и дам». Для их пения указан глас 2-й, и всё это названо прокимном¹³⁰. Итак, к VII веку появляется новый вид песнопения — прокимен. Само это слово от греческого *προκίμα* — предлежу — указывает на место его в богослужении перед тем или иным чтением священных книг. Модификация, по-видимому, происходила в VI веке, прежде всего вследствие развития гимнографии. В канонаре мы видим сверх прокимна и аллилуария еще два ипакоя. В ночном богослужении ветхозаветные чтения чередуются уже не с псалмами, а с тропарями¹³¹. Немалое значение имело также включение литургии в суточный круг богослужения, что относится к VI веку. По лекционарам Богоявленское богослужение (оно же было и Рождественским) состояло из краткой литии «На месте пастырей», продолжительного ночного богослужения в пещере Рождества Христова и литургии. Литургия в сочельник не совершалась, поскольку это был день строгого поста. В канонаре указано, придя в Вифлеемскую пещеру, служить вечерню с чтением паремии, апостола и евангелия и литургию¹³², и уже после этого начинали ночное богослужение с двенадцатью чтениями и затем литургию. Следует заметить, что в канонаре указано начало богослужения «На месте пастырей» на четыре часа раньше, чем указано оно в лекционарах¹³³. Это можно объяснить только загруженностью данного богослужения вследствие указанных выше причин.

Итак, основой для прокимна и аллилуария было широко распространенное в церквях респонсорное пение, введенное в богослужение из соображений активного участия в нем народа в целях укрепления в памяти поющих назидательных мыслей Священного текста.

Перейдем к рассмотрению истории последнего компонента предвечеристического синаксиса — молитвам об оглашаемых. Начало оглашению, как изустному наставлению желающих принять крещение, положила проповедь апостола Петра в день сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2, 14—41). Такой же была катихизация диаконом Филиппом евнуха, вельможи царицы Ефиопской (Деян. 8, 26—39), проповедь апостола Павла (см. Деян. главы 13, 14, 17, 18, 19) и прочих апостолов и первых их преемников.

О последних Евсевий пишет: «Много было тогда и других славных мужей, находившихся в первом ряду преемников апостольских. Как богоугодные ученики таких предшественников, они продолжали создавать церкви на основаниях, положенных всюду апостолами; более и более распространяли проповедь и сеяли спасительные семена небесного царствия по пространству всей вселенной. Многие из них в то

время, действием Божественного Слова сильно увлекаемые к любознательности, сперва исполняли спасительную заповедь, то есть разделяли свое имущество бедным, а потом предпринимали путешествия и совершали дело евангелистов, с ревностью возвещая Христа людям, вовсе не слышавшим слова веры, и сообщая им книги Божественных Евангелий. Положив основания веры в которых-нибудь чуждых странах и поставив там пастырями других, с поручением возделывать новонасаждение, сами они, сопровождаемые Божественной благодатью и помощью, отходили в иные земли к иным народам; потому что сила Духа Божия тогда совершала чрез них еще много чудес, так что с первой проповедью все слушатели их не сомневаясь (προθύμως), с полной готовностью и от души принимали веру в Творца всяческих»¹³⁴. Евсевий не только описывает процесс распространения христианства, но вместе с тем объясняет необычное для его времени принятие крещения без предварительной катехизации. «Сила Духа Божия тогда совершала чрез них еще много чудес», — говорит он. Чудо само по себе было достаточным основанием, чтобы «с первой проповедью все слушатели... не сомневаясь, с полной готовностью и от души принимали веру в Творца всяческих».

Известное в науке как самое раннее сообщение о предварительной катехизации желающего принять крещение принадлежит мученику Иустину. Иустин пишет: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие (имеется в виду принятие крещения и связанное с ним исповедание веры. — Н. У.), мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся»¹³⁵. В данном кратком сообщении налицо факт крещения человека, который прошел предварительно катехизацию и мог дать «свое согласие», то есть изложить свою веру. Сколько времени продолжалась эта катехизация, остается неизвестным. Показательно также то, что Иустин говорит о принимающем крещение в единственном числе, а не во множественном. Возможно, что в это время катехизация была не массовой, а индивидуальной, а потому и совершение крещения не было приурочено к какому-либо празднику или дню недели. Скорее можно сказать, что в данном случае евхаристия приурочивалась к крещению неопита, а не крещение его к евхаристии.

Обратимся к «Апостольскому преданию» священномученика Ипполита Римского, написанному около 215 года¹³⁶. Автор «Апостольского предания», как видно из самого названия его труда, имел в виду изложить те литургико-канонические нормы церковного быта, которые существовали в Римской Церкви как ведущие свое начало от времени апостолов¹³⁷.

Здесь оглашение носит характер массового. Все желающие принять крещение впервые приходят (очевидно, к епископу) с своими учителями. Их спрашивают, по какой причине они обращаются к христианской вере. После их ответа учителя подтверждают сказанное. Беседующий с неопитами спрашивает об образе их жизни, семейном и социальном положении, и если неопит — раб христианина, то устанавливают, считает ли господин этого раба достойным для принятия христианской веры. Если господин — язычник, то наставляют раба угождать господину. Если неопит — женатый или замужняя, то наставляют их, чтобы жена или муж неопита были довольны им¹³⁸. Святой Ипполит советует беседующему с неопитами интересоваться их делами и занятиями. Если род занятий неопита не соответствует святому званию христианина (содержатель публичного дома, художник или скульптор, изображающий идолов, актер, гладиатор и проч.), епископ ставит неопиту как условие — прекратить это дело или занятие¹³⁹. Срок пребывания в разряде огла-

шаемых установлен в три года, но для усердно слушающих и совершающих добрые дела он может быть сокращен. «Пусть принимаются во внимание не время, а само поведение, которое только и должно обсуждаться»¹⁴⁰. Оглашения происходили в храме, где, кроме оглашаемых, присутствовали и верные. По окончании оглашения совершалась отдельная молитва об оглашаемых¹⁴¹. Катехизатор, кто бы он ни был, клирик или мирянин, по прочтении молитвы об оглашаемых, возлагал на них руки, молился о них и отпускал их¹⁴².

Итак, Апостольское предание говорит только об одном разряде — оглашаемых. Когда же появились разряды одержимых от духов нечистых, просвещаемых и кающихся? Появление этих разрядов следует отнести на III век и причины их появления искать в условиях жизни Церкви в этом столетии. По-видимому, первым появился разряд просвещаемых, и местом его происхождения была Александрия. Гонение, поднятое против христиан Марком Аврелием (161—180), по своей жестокости превосходило гонение имп. Траяна и было неожиданным. Евсевий приводит в отрывках апологию, написанную императору в защиту христиан Мелитоном, епископом Сардикийским, в которой последний выразил сомнение в подлинности императорского указа¹⁴³. Так это было не похоже на императора-философа стоика, идеалом которого был человек мудрец, равнодушный ко всему окружающему, довольный сознанием своей внутренней свободы, во всех случаях и обстоятельствах жизни ищущий помощи только в самом себе и спокойно принимающий всё, что ему посылает рок. «Идею фикс» его деятельности составляло перевоспитание всех подданных в стоиков. Ему чужды были вера в единого Бога и в спасение человека совне. В твердости веры христиан он видел их невежество. Безуспешность попыток перевоспитания христиан вызвала жестокое гонение на них, о чем Евсевий пишет: «Изумлялись зрители, видя, как мученики рассекаемы были бичами до самых глубоких жил и артерий, так что открывались взору их внутренности; под них подстилали морские раковины и острые осколки и вообще проводили через всякие роды пыток»¹⁴⁴. Не отрекшихся во время пыток сажали «в самые мрачные и убийственные тюрьмы, растягивали ноги на деревянных колодах»¹⁴⁵. Верность Марка Аврелия стоической морали сказывалась в том, что «взятые под стражу при начале гонения и отрекшиеся от Христа были также заключаемы в тюрьму и претерпевали мучения; отречение не приносило им пользы. Исповедавшие себя тем, чем они были — христианами, заключаемы были как христиане, не обвиняясь ни в чем более, напротив, отрекшиеся содержались как человекоубийцы и беззаконники»¹⁴⁶.

Марк Аврелий умер, не перевоспитав христиан. Напротив, их убежденность и правдивость на допросах перед судьями и мужество, с каким они переносили страшные мучения, заставляли многих язычников, среди которых немало было людей, принадлежащих к высшим слоям общества, задумываться, насколько целесообразным было поднятое против христиан гонение. В результате переоценки ценностей при сыне Марка Аврелия императоре Коммодe (180—192) христиане оказываются на службе при императорском дворе, пользуются доверием императора и живут благополучно¹⁴⁷. В самой столице, как пишет Евсевий, «многие по богатству и происхождению знаменитые граждане целыми семьями и со всем родством обращались ко спасению»¹⁴⁸. Вторым преемником престола имп. Коммода был Септимий Север (193—211). Его современник Тертуллиан об отношении императора к христианам писал: «лица мужского и женского пола, принадлежавшие к сенаторскому сословию, о которых Север знал, что они исповедуют нашу религию, не только не терпели от него никакого зла, но он еще дал свидетельство в их пользу и противодействовал ярости народной, направленной против них»¹⁴⁹. В 202 году этот император издал закон,

запрещающий под страхом смертной казни прозелитизм как в иудейство, так и в христианство. Закон распространялся на принявших иудейство или христианство после его издания, и таким образом ограничивал распространение христианства, но в то же время признавал ненаказуемой принадлежность к христианству принявших крещение до издания этого закона. Это уже означало частичное признание христианства как дозволенной религии. При этом императоре в Александрии становится известным Ориген, которому в его восемнадцатилетнем возрасте епископ Димитрий (180—231) поручил обучение оглашаемых в огласительном училище. Слава Оригена как талантливой педагога, наставника широко разнеслась в Александрии, и катехизическое училище было наполнено людьми обоего пола, которые с утра до вечера приходили слушать катехизатора. Ориген же, видя, что он физически не может один преподавать нужные оглашаемым знания, разделил слушателей и пригласил своего друга Иеракла, прилежно занимавшегося богословскими предметами и сведущего в литературе и философии, и «поручил ему преподавание первых начал только что приступившим к учению, а сам стал заниматься с более совершенными»¹⁵⁰. Об объеме знаний, которые Ориген считал необходимыми для «только что приступивших к учению» и «для «более совершенных», Евсевий говорит, что к Оригену обращался некий Амвросий, который сначала держался учения гностика Валентина и которого Ориген убедил в истине «так, как бы свет мгновенно озарил его сердце». К Оригену приходили «многие другие ученые мужи, привлекаемые повсюду разнесшейся славой его имени... Ревностно внимало ему бесчисленное множество еретиков и немалое число знаменитых философов, учась у него не только Божественной, но и внешней мудрости. Тех своих слушателей, в которых заметны были хорошие дарования, Ориген вводил в круг наук философских, преподавал им геометрию, арифметику и другие предуготовительные предметы, знакомил их с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делал на каждое из них свои замечания и взгляды, так что у самих язычников прослыл философом. Напротив, слушателей простых и менее образованных он заставлял изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания, говоря, что знания доставят им немалое облегчение в уразумении и объяснении Божественных Писаний. Для сей-то цели познание светских и философских наук он считал нужным и для самого себя»¹⁵¹.

Духовно-просветительная деятельность Оригена понятна в свете того положения, какое занимала Александрия в первые века христианства. Это был мировой центр науки и культуры. Предшественник Оригена по работе в катехизическом училище и его учитель, известный в науке как Климент Александрийский, был основоположником христианской философии¹⁵². Основы его философии развивали Григорий Богослов, Григорий Нисский и Псевдо-Дионисий¹⁵³. Этой философией жила Византия в течение всего времени своего существования¹⁵⁴. Александрия была передовой страной также в области математических наук, астрономии и космографии. Первый Вселенский Собор, решая вопрос о всеобщем праздновании Пасхи, руководствовался пасхалией Александрийской Церкви¹⁵⁵, как наиболее точной, и александрийская пасхалия легла в основу современной православной. Естественно было и Оригену поднять и расширить курс наук катехизического училища.

Итак, Ориген разделил посещающих училище на две группы. Ту группу, которую поручил Иераклу, «заставил изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания» из тех соображений, что эти науки помогут оглашаемым легче освоить и собственно катехизические. Старшей группе он преподавал не только общеобразовательные науки, но и философские, знакомил учащихся с сочинениями философов и давал свою оценку этим трудам, настолько глубокую, что его самого

стали называть философом. Новый объем курса наук для этой группы, необычный для катехизического училища, не позволял относить учащихся к оглашаемым. Эти ученики переросли фазу обычной предкрещальной катехизации. Их нужно было просветить, как Ориген просветил вышеупомянутого гностика Амвросия. Эта цель определила название слушателей Оригена. В отличие от оглашаемых их стали именовать просвещаемыми (φωτισόμενοι).

Перейдем к рассмотрению обстоятельств, вызвавших появление разрядов одержимых от духов нечистых и кающихся. Одержимые духами нечистыми, а также и великие грешники существовали еще во времена апостолов. Апостол Павел именем Иисуса Христа изгнал нечистого духа из одержимой служанки, через прорицание доставлявшей доход ее господам (Деян. 16, 16—18). Он же в Коринфе предал блудника сатане «во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 1—5). Святой Ипполит Римский, устанавливая условия для допуска неопитов в оглашаемые, об одержимых демоном сказал определенно: «Если же кто-нибудь имеет демона, пусть не слушает слова учения, пока не очистится»¹⁵⁶. Он же заповедал, чтобы на оглашаемых в ближайшие дни до их крещения, очевидно, катехизатор возлагал руки и заклинал их, а в день крещения их заклинал сам епископ. Но всё это еще не представляло собой массового явления. Во второй половине III века становятся известны разряды одержимых от духов нечистых и падших, которых Церковь не допускает до евхаристического общения и произносит о них особые молитвы. Это новое явление в жизни Церкви было связано с гонением имп. Декия (249—251). Декий вступил на императорский престол спустя без малого семьдесят лет после смерти Марка Аврелия. Эти годы были временем постепенного изменения отношения империи к христианам, так что о последних предшественниках Декия Александре Севере и Филиппе Аравитянине слыла молва, якобы они сами были христианами. Декий для его времени был консервативен. Его идеалом было восстановление империи эпохи Августов, ее религиозных традиций, торжественных церемоний и обрядов жертвоприношения, противниками чего были христиане, не признающие никаких богов ни национальных, ни интернациональных, кроме единого Бога — Творца всего видимого и невидимого. Отсюда ему представлялась неизбежной полная ликвидация христианства в одних случаях путем увещания, в других, где увещание оказывалось безуспешным, посредством пыток до смертной казни включительно. В свете сказанного последовал эдикт, согласно которому все христиане, живущие в том или ином регионе империи, обязаны были в указанный срок явиться в местный магистрат и заявить: остается ли он (или она) при своей вере или отрекается от нее. Членам магистрата вменялось в обязанность всячески увещивать приходящих к отречению. Отрекшимся предлагалось доказать искренность ими сказанного участием в жертвоприношении. Не отрекшихся, а равно и не явившихся для участия в жертвоприношении подвергали пыткам и тюремному заключению. Упорствовавших, несмотря на перенесенные пытки, убивали или сжигали. Полиции вменялось уклонившихся от явки в магистрат подвергать пыткам как преступников и казнить. Имущество казненных конфисковалось.

Пытки и казни были не менее жестокими, чем при Марке Аврелии, но положение преследуемых осложнялось тем, что у многих христиан были родственники язычники и казнь христианина рикошетом могла отразиться на родственнике-язычнике. Мысли о грозящих пытках и казни, страх за семью, которая после конфискации имущества казненного оставалась без куска хлеба, опасения за свободу родственников, хотя бы и язычников, не сообщавших властям о родстве их с казненным, всё это приводило христиан, в особенности оглашаемых, к тяже-

лым мыслям, и чем ближе подходило время их крещения, тем ужаснее становилось их нервное состояние. В Постановлениях апостольских они названы «одержимыми от духов нечистых»¹⁵⁷ (ἐνεργούμενοι ὑπο πνευμάτων ἀκαθάρτων), а Анкирский Собор определил их как обуреваемых (χειμαζόμενοι)¹⁵⁸. Последнее определение кажется более удачным, чем первое. Это не были бесноватые вроде тех, о каких мы имеем представление из сообщений евангелистов, и их нельзя отнести к категории больных, страдающих припадками эпилепсии. Это были люди, страдающие депрессией, которая могла довести их до психо-физического заболевания. Как могла помочь этим несчастным людям Церковь? Только молитвой! Если силой молитвы христианские мученики могли переносить жестокие мучения, то сила молитвы могла помочь и этим страдальцам. Среди христиан нашлись люди мужественные, не страшась никаких мук, которые силой молитвы и убедительностью своих слов подкрепляли обуреваемых и тем облегчали их страдания. От греческого глагола ἐξορκίζω — заклинаю, который евангелисты употребляли в повествованиях об изгнании бесов Господом, этих мужественных людей называли экзорцистами. Ассоциация между глаголом, которым евангелисты обозначали изгнание бесов, и ситуацией, какая создавалась в Церкви во время гонения, охватившего все слои населения империи, бесспорно существовала. Она, эта связь, вытекала из христианского богословия, согласно которому источником всего доброго является Бог, источником всякого зла является диавол (διάβολος) — клеветник. Так, современник гонения епископ Александрийский Дионисий по поводу гонения Декия писал: «Настали времена, о которых Сам Господь возвестил, что наступят времена, когда и самые избранные близки будут к прельщению» (Мф. 24, 24)¹⁵⁹.

В функции экзорцистов входило проведение бесед с обуреваемыми. После беседы экзорцист возлагал на них руки и читал молитву о них. Как видно из Апостольского предания, с приближением времени крещения обуреваемых беседы эти, а соответственно и молитвы о них учащались¹⁶⁰. Экзорцисты, как и прочие клирики, поставлялись особой молитвой.

Евсевий в одной из цитат из послания папы Корнилия к антиохийскому епископу Фабию сообщает сведения о клире города Рима. У Корнилия было «сорок шесть пресвитеров, семь диаконов, семь иподиаконов и пятьдесят два человека заклинателей»¹⁶¹, то есть больше, чем пресвитеров. Если такое количество экзорцистов было в одном Риме, то сколько же их было в центрах церковной жизни империи — в Лионе, в Милане, в Равенне, в Карфагене, Александрии, Салониках, Афинах, Коринфе, в Смирне, в Ефесе, Антиохии псидийской, Кесарии каппадокийской, Лаодикии, Иконии, Никомидии, Антиохии сирийской, Кесарии палестинской, в Босре, в Эдессе, не считая необъятной периферии империи, где также проливалась кровь христиан и, следовательно, были обуреваемые. Служение экзорцистов было выразительным проявлением любви христианской и покорности воле Божией, если мы учтем, что экзорцист постоянно рисковал за свою деятельность быть подверженным страшным мучениям и не менее мучительной смерти.

С окончанием гонений постепенно исчез разряд обуреваемых. Поэтому Лаодикийский Собор ограничил деятельность экзорцистов: «Не произведенным от епископа не должно заклинати ни в церквах, ни в домах»¹⁶², а Постановления апостольские запрещают вообще поставление экзорцистов, мотивируя это тем, что «славный подвиг заклинания есть дело добровольного благорасположения и благодати Божией через Христа наитием Святого Духа; потому что получивший дарование исцелений показуется через откровение от Бога, и благодать, которая в нем, явна бывает всем. Если же нужно, чтобы он был еписко-

пом, или пресвитером, или диаконом, то рукополагается»¹⁶³. И так, в данном случае рукоположение в заклінателя сохраняется как начальная степень при возведении в одну из высших степеней иерархий.

В литургико-канонических памятниках V века Восточной половины Церкви экзорцисты уже не упоминаются. Римская Церковь дольше сохраняла поставление в экзорциста как на особое церковное служение. Позднее это поставление стали совершать над хиротонисуемыми на одну из высших ступеней, что соответствовало приведенному выше указанию Постановлений апостольских¹⁶⁴.

Несколько слов о разряде кающихся, или, что то же, падших. Это был довольно многочисленный разряд христиан, не допускаемых к участию в Евхаристии. Основная причина отречения, по словам священномученика Киприана Карфагенского, была в обмирщении христиан, не только мирян, но и пресвитеров и даже епископов¹⁶⁵. Обмирщение же было следствием спокойной и благополучной жизни Церкви, которая создавалась благодаря благосклонному отношению к христианству большинства императоров, начиная с императора Коммода (180—192)¹⁶⁶. В чем выражалась дисциплина церковного покаяния, это видно из Канонического послания святого Григория, архиепископа Неокесарийского, Чудотворца, современника гонений Декия и Валериана. В его время покаянная дисциплина имела четыре степени. Проходившие первую степень покаяния стояли вне храма и здесь кающийся должен был просить у всех входящих в храм молитв за него. Проходящим вторую степень разрешалось стоять у дверей внутри притвора, так что они могли слышать чтение Священных книг. С началом же молений об оглашаемых стоящие в притворе должны были покинуть его.

Лица, проходившие третью степень покаяния, назывались припадающими. Они стояли внутри врат не притвора, а храма и покидали последний вместе с оглашаемыми.

Проходящие четвертую степень покаянной дисциплины назывались купностоящими. Они уже стояли в храме и не покидали его с оглашаемыми. Покаяние их завершалось через некоторый промежуток времени¹⁶⁷ причащением Святых Таин.

Ко времени Иоанна Златоуста и составлению Постановлений апостольских покаянная дисциплина изменилась. Здесь мы не видим ни стоящих вне храма, ни стоящих у дверей внутри притвора, ни стоящих у дверей внутри храма. Они стоят в храме вместе с оглашаемыми, обуеваемыми и просвещаемыми. О каждом из перечисленных разрядов диакон произносит особое моление, епископ читает особую молитву, которую соответствующий разряд выслушивает коленопреклонно и затем принимает от епископа руковозложение. Последними принимают руковозложение кающиеся, но они еще не допускаются до участия в Евхаристии и покидают храм. Такое изменение покаянной дисциплины можно объяснить тем, что хотя после Декия были жестокие гонения — императора Валериана (257—259), императора Диоклетиана и его соправителей (303—311), но их эдикты не имели в виду массовое преследование и розыск христиан. К тому же падшие в гонение Декия ко времени Диоклетиана если и были еще среди живых, то они уже прошли дисциплину покаяния.

В VII веке в большинстве Церквей молитвы об оглашаемых, обуеваемых и кающихся утратили свое значение. Иаков, епископ едеский (р. ок. 640, умер в 708), в письме к некоему пресвитеру Фоме о древней сирской литургии по поводу этих молитв писал: «Наши отцы предали нам следующее: после чтения Священных книг Ветхого и Нового Завета надобно произносить три молитвы. Первая — об оглашаемых, когда диакон возглашает «оглашаемые, приступите», то есть, чтобы они подошли под руку епископа или священника и, принявши воз-

ложение руки, вышли. Потом должна быть молитва об одержимых, которые при возгласе диакона «одержимыс, приступите» подходят под руку епископа или священника, которым научены, и уходят. Также третья молитва совершалась о кающихся, которые, по отпущении их диаконом, выходили. Но всё это в Церкви уже вышло из употребления, хотя диаконы в некоторых местах упоминают о том, возглашая то же по древнему обычаю»¹⁶⁸.

В иерусалимской литургии апостола Иакова моления об оглашаемых, обуреваемых и кающихся исчезают на рубеже нашего тысячелетия. Свиток Мессинский (конец X в.)¹⁶⁹ и кодекс Россанский (посл. четв. XI в.)¹⁷⁰ уже не имеют этих молитв. След их существования в прошлом остался в возглашении диакона после возгласа «Яко да под державою Твоею всегда храними...» — «Никто из оглашаемых, если есть, никто из непосвященных, никто из одержимых с нами несвязанный. Других узнавайте. Двери!»¹⁷¹. В александрийской литургии апостола Марка в том же Россанском кодексе молитвы об оглашаемых, обуреваемых и кающихся отсутствуют, и только перед пением «Иже херувимы» диакон возглашал: «Смотрите, чтобы никто из оглашаемых...»¹⁷², в Ватиканском же свитке 1207 года¹⁷³ еще есть ектения «Помолитесь, оглашаемые»¹⁷⁴ и кроме того возглашение перед Херувимской песнью, как и в Россанском кодексе¹⁷⁵. В современном константинопольском Иератиконе на литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста положена ектения об оглашаемых, а на литургии Преждеосвященных Даров об оглашаемых и кроме того со среды четвертой седмицы ектения о просвещаемых¹⁷⁶. Славянский Служебник дословно повторяет сказанное в греческом Иератиконе.

К началу второго тысячелетия нашей эры у исконно христианского населения Византийской империи дети принимали крещение в младенческом возрасте по вере родителей и восприемников. Исключение составляли дети-сироты, по тем или иным причинам в младенчестве лишившиеся родителей, и не имевшие восприемников, которые могли бы подтвердить факт крещения этих младенцев. По линии церковной благотворительности эти дети определялись в сировоспитательные дома и по достижении отроческого возраста принимали крещение. Кроме того, в условиях многоэтничного состава населения империи, где некоторую прослойку его составляли нехристиане, а также существования наемного войска из варваров (так называли византийцы иноземцев-язычников), всегда оказывались лица, желающие принять христианство. То же явление наблюдалось и в соседних с Византией странах, принявших христианство, — в Болгарии, Моравии, Чехии и в Киевской Руси. После крещения Руси равноапостольным Владимиром собственно христианское население составляли жители Киева, Новгорода, Ладоги, Пскова, периферии этих городов оставались языческими¹⁷⁷. Что же касается земель с прослойкой инородческого населения — Белозерья, Ростовской, Суздальской, Муромской, Рязанской, то они вместе с их городами-центрами оставались языческими до второй половины XI века¹⁷⁸. Таким образом, моления об оглашаемых и просвещаемых в то время еще не утратили своей актуальности. Сохранились византийские и славянские литургические памятники, непосредственно касающиеся подготовки к принятию крещения, причем в некоторых еще сохранились следы более раннего времени, например, указание оглашаемому снять свои одежды, а затем одеться и обуться, что в действительности имело смысл в тех случаях, когда завершение оглашения происходило непосредственно перед совершением таинства крещения.

В так называемом Дрезденском списке устава Великой Константинопольской церкви, датированном первой половиной XI века¹⁷⁹, приводится обращение катехизатора к присутствующим в храме в Неделю

Православия относительно желающих пройти катехизацию. На литургии после чтения Евангелия тот (очевидно, священник), который должен был оглашать готовящихся к крещению, в сопровождении шести диаконов, по три справа и слева, поднимался на амвон и произносил первое огласительное слово: «Возлюбленные мои, истинные чада, зная вашу искреннюю веру во Христа и то, какое вы имеете уважение к святому крещению, напоминая вам и ныне об обычных порядках, просим: все, кто желает привести к спасительному Христову крещению некоторых из близких вам, таковых уже приводите сюда во святые церкви, дабы успеть заранее научить оглашаемых Божественным наставлениям в правилах веры. В самом деле, некоторые приступающие ко святому таинству не успевают ничему научиться из предлагаемого им наставления, и случается, что они сподобляются благодати, совершенно ничего не зная о благодати. Итак, каждый из вас, имея у себя такового, да приводит его прежде крестопоклонной недели поста, ибо по прошествии ее, без испытаний, помимо какой-либо крайней нужды, приводимых креститься в приближающийся пасхальный праздник мы не будем допускать»¹⁸⁰.

Заметим, что указание на вторую седмицу Великого поста как на крайний срок для вступления в разряд оглашаемых зафиксировано в правилах Лаодикийского Собора. «По двух седмицах Четырдесятницы не должно принимать ко крещению»¹⁸¹. Тот же Собор указал, чтобы проходящие оглашение еженедельно по пятницам отчитывались перед епископом или перед пресвитером в освоенном ими знании основ христианского вероучения. «Крещаемым должно изучати веру, и в пятый день седмицы давати ответ епископу или пресвитерам»¹⁸².

В той же рукописи приведен обряд завершения оглашения, который патриарх совершал в Великую пятницу между службами Тритекти¹⁸³ и вечерней. Заметим, что этот же чин с незначительным расхождением в деталях опубликован был Гоаром из Барбериновской рукописи № 77 конца VIII — начала IX века¹⁸⁴. «Около полудня, когда патриарх по окончании Тритекти садился для отдыха, в это время певчие из сировоспитательных домов восходили на амвон и пели псалом: «Господи, кто обитает в жилищи Твоем». Привратники приготовляли в притворе детей и приводили их в храм. Певцы вторично пели псалом с припевом «Слава» и сходили с амвона. Старейший иподиакон поднимался на амвон и расстилал на нем ковер. Патриарх поднимался на амвон, совершал три поклона, троекратно благословлял народ свечами и произносил «Мир всем». Затем, сняв с себя омофор и отдав его стоящему позади архидакону, обращался к детям: «Стойте со страхом, благословляйтесь и разрешайтесь» (у Гоара — «раздевайтесь»). Сказав довольно пространное поучение детям, он говорил: «Горé руки ваша» и произносил краткую ектению, на прошения которой народ отвечал троекратным «Господи, помилуй». Патриарх благословлял трижды народ и возглашал: «Яко милостив и человеколюбец Бог еси...» (по Гоару — прибавлял: «Оденьтесь и обуйтесь»). Сойдя с амвона, он шел в алтарь и читал молитву: «Владыко Господи Боже наш, призви рабы Своя ко святому Твоему просвещению». Затем выходил к предалтарной решетке. Диаконы и восприемники подводили к нему детей. Если дитя было при матери, то диакон или восприемник также подводил его под благословение патриарха. Патриарх возлагал руку на голову каждого из оглашаемых, трижды дул на него и трижды его благословлял. Закончив благословение всех оглашаемых детей, он обращался к алтарю и давал возглас: «Яко Ты еси просвещение наше». Диакон — «Главы наша...» и священник читал молитву «Боже, Спасителю наш, иже всем хотяя спастися». Диакон — «С миром изыдем» и священник читал особую заамвонную молитву»¹⁸⁵.

В той же рукописи имеется еще особый чин молитвы и благосло-

вения просвещаемых. Его совершал патриарх на литургии Преждеосвященных Даров, начиная со среды крестопоклонной седмицы. В Уставе сказано, что «после молитвы об оглашаемых присоединяется и другая молитва о готовящихся ко святому просвещению. Диакон говорил: «Помолитесь иже ко просвещению» и проч. «Иже ко просвещению главы ваша...» После этого постилали ковер «на обычном месте перед вторым антиминсом»¹⁸⁶. Патриарх садился на кресло. Диакон на амвоне возглашал: «Елицы ко просвещению приступите к руковозложению и благословитесь». Восприемники приводили детей, готовящихся к крещению, и патриарх благословлял каждого из них и дул на него. Затем он возвращался в алтарь. Диакон, стоящий на амвоне, возглашал: «Елицы ко просвещению приступите». И диаконы, стоящие на солее, повторяя, говорили по обычаю подобные возгласы. Чинопоследование заканчивалось отпустом»¹⁸⁷. По-видимому, это было чинопоследование, отличное от молитв и благословения оглашаемых и, быть может, оно подобно древней александрийской практике совершалось над детьми-подростками, которые были более восприимчивы к катехизации, нежели те, которых относили к разряду оглашаемых. Поэтому их катехизацию начинали не с третьей седмицы поста, а с четвертой. Иначе трудно объяснить внесение изложенного обряда в ектению о просвещаемых, которую по традиции произносили, совершив этот обряд.

Ниже приводится полностью чинопоследование отречения от сатаны и сочетания со Христом, из евхологона VIII—IX вв. Барбериновской библиотеки № 77, опубликованное Гоаром.

«Около шестого часа (по восточному времяисчислению) епископ приходит в храм, где уже находятся в сборе все готовящиеся ко крещению, и поднимается на амвон. Архидиакон возглашает «Вонмем». Епископ — «Мир всем» и обращается к оглашаемым со словами: «Стойте со страхом, перекреститесь, разденьтесь и развяжитесь. Вот концы вашего оглашения, наступило время вашего избавления, сегодня вы хотите изложить Христу грамоту о вере. Хартия, чернила и трость — это ваша совесть, язык и сердце. Смотрите, какое исповедание вы пишете, и не погрешите, чтобы не оказаться окраденными! Умиравшие распоряжаются и пишут свое завещание наследнику, вы же хотите утром после ночи умереть для греха. Теперь укажите и сделайте завещание. Сделайте наследником греха диавола и отдайте ему грехи как отеческое наследство. Если кто-либо из вас имеет в душе что-либо дьявольское, пусть бросит это ему. Мертвый не владеет имуществом, и в вашей душе пусть не останется ничего дьявольского. Поэтому поднимите ваши руки вверх как обыскиваемые ангелами, чтобы не было ничего дьявольского скрытым вами. Да не будет в вас вражды, и пусть никто не держит гнева, ни мести, ни лицемерия. Отбросьте всякую скверну и злобу диаволу. Стойте как пленники, потому что вас покупает Христос. Каждый из вас, как бы видя и ненавидя диавола, пусть дунет на него».

И когда они дунут, он (епископ) начинает: «Взгляните в свою совесть и возьмите свое сердце, посмотрите каждый, что вы делали, и если в вас есть еще что-либо противное, с дуновением выплюньте».

И когда они плюнут, говорит им: «Пусть не будет у вас иудейского лицемерия, пусть никто не будет двоемыслен о тайне. Слово Божие испытывает сердца ваши острее всякого меча обоюдоострого. Теперь диавол стоит на западе, скрипя зубами, хватая волосы, хлопая руками, кусая губы, неистово рыдая о своей потере и не веря в ваше освобождение. Поэтому Христос поставил вас против него, чтобы вы отрелись от него и, дунув на него, вступили в борьбу с ним. Диавол стоит на западе, где начало тьмы. Отречитесь и дуньте».

Когда же они дунут и обратятся, он говорит: «Итак, обратитесь на восток и соединитесь со Христом, чтобы никто не обидел вас, стойте

со страхом. Все страшные и грозные присутствуют, все силы небесные сюда пришли, все ангелы и архангелы невидимо ваши голоса записывают, херувимы и серафимы ныне с неба смотрят, приняв ваши обеты и принеся их Владыке, берегитесь, как вы отречетесь от врага и соединитесь с Создателем».

И потом говорит им: «Повернитесь к западу, держа руки свои вверх, и что я говорю, то и вы говорите — Отрекаюсь от сатаны и всех дел его, всего служения ему, всех ангелов его и всей гордыни его».

И так говорит трижды, и они отвечают то же. Потом спрашивает их трижды: Отреклись ли от сатаны? Они же говорят: Отреклись. И говорит им: Дуньте на него. И потом говорит им: Обратитесь на восток, имея свои руки протянутыми. Стойте со страхом. Что говорю вам, то и вы говорите. И сочетаюсь со Христом и верую во единого Бога Отца Вседержителя... И в жизнь будущего века. Аминь.

Это трижды говорит со всеми. Потом спрашивает их трижды: Сочетались ли со Христом? Они отвечают: Сочетались. И потом говорит им: Поклонитесь Ему. И читает молитву — Благословен Бог, хотящий всем человекам в разум истинный прийти, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

И опять говорит им: Вот вы отреклись от сатаны и сочетались Христу. Запись совершена. Владыка ее имеет на небесах. Смотрите, сохраните обеты. Эта запись будет вам предъявлена в день суда. Не погрешите в главном, в том, в чем будете истязаны на страшном грозном том суде, когда силы небесные поколеблются и все человечество предстанет перед судом, тысячи ангелов и воинство архангелов и чины горних сил, когда река огненная и червь неусыпающий, тьма кромешная. Тогда тебе будет дано прочитать твою запись. Если ты милостив и человеколюбив, тотчас примешь споспешников помилования. Если же будешь бесчеловечен, неотзывчив, немилостив и досадитель, клеветник на ничем тебя не обидевших, тогда предстанет перед тобой диавол, обличая тебя и говоря: Владыка! Он словом отрекся, а делом служил мне. И огорчатся ангелы и заплачут о тебе все и праведники. Конец же ответа будет тяжким изречением. Если кто в настоящей жизни впадает в беду и найдет защитника, или просьбу друзей, или помощь от родственников, или может откупиться богатством, там так не будет. Ни отец не поможет, ни любящая мать, ни братья не окружают, ни друзья не поспешат, но каждый человек будет нагим и одиноким и от своих дел оправдываемый или осуждаемый. Брат не избавляет, избавит ли человек? Смотрите, крепитесь, отреклись от диавола, до конца его ненавидьте! Сочетались Христу, до последнего вздоха Его прославляйте, и с этим православным исповеданием отойдете к Владыке Богу. Не потерпите кораблекрушения в вере, нищих милуйте, не презирайте обидимых, не присваивайте чужого, не клеветайте на невинных, суетных слухов не принимайте, споборствуйте вашим священникам, свою жизнь в чистоте всегда соблюдая.

Я не усумнился, чтобы сказать вам полезное, вы же сами знаете, как сохранить. Я же сделал, что мог, и сказал для вас полезное, чтобы фракийский меч¹⁸⁸ придя не отнял душу человека, потому что враг за всем смотрит и за словом и воспоминанием и за мыслью и за движением и действием. Но вы оградите себя так, чтобы противник не имел ничего сказать о вас в день Страшного суда. Предстанем суду Христову непостыдно и услышим от Него последний и блаженный голос: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царство от сотворения мира. Ему подобаает всякая слава, честь и поклонение, с Отцом и с Святым Духом ныне и...

И по Амине говорит им: Горé поднимите руки ваши. И говорит: О вселенском устроении и благостоянии святых Церквей и соединении всех рцем, Господи, помилуй. О благоверных царях наших, всей пала-

те и воинстве и о христоролюбивых людях рцем, Господи, помилуй. О избавлении душ наших и о еже сокрушитися сатане вскоре под ноги наши и о еже непоколебиму и неопаленну и безкровну соблюстися граду нашему и всякому граду и стране рцем, Господи, помилуй.

И знаменует людей епископ по обычаю и возглашает: Яко милостив и Человеколюбец Бог еси, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и... И по Амине говорит: «Оденьтесь и обуйтесь». Потом сходит (с амвона. — *Н. У.*) и входит в алтарь. И после обычной молитвы диакона о готовящихся к святому просвещению читает епископ молитву, не делая обычного возгласа в конце молитвы: «Владыко Господи Боже, призови рабов Своих к святому Твоему просвещению и сподобив их великой Твоей сей благодати, омой тех скверну и породи их в жизнь вечную и соверши их силою Святого Твоего Духа в соединение с Христом Твоим».

И по совершении молитвы крещаемых диакон вместо «Главы ваша» говорит: Елицы ко просвещению приступите к руковозложению и благословитесь. Епископ возлагает руки на всех мужчин и женщин, подходит ближе к престолу и возглашает: Яко Ты еси просвещение наше и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу ныне... Мир всем. Диакон: Главы ваша Господеви приклоните. Епископ молитву: Боже Спасителю наш, иже всем хотяя спастися и в разум истины прийти, воссияти свету разума в сердцах наших, и еже ко святому просвещению благоуукрашаемым, и сподоби тех бессмертного Твоего дара и совокупи тех святой Твоей соборной и апостольской Церкви. Возглас: Твое бо есть еже миловати и спасати, и Тебе славу воссылаем Отцу и Сыну и Святому Духу... и отпуст».

По существу изложенное представляет чин оглашения, который в современном требнике предшествует крещению. Отличие одного от другого составляют поучительные наставления, которыми сопровождаются важнейшие обряды оглашения в чинопоследовании. Почти дословно эти поучительные наставления имеются и в русских требниках XV—XVI столетий¹⁸⁹. По-видимому, они были общепринятыми в Церкви, подобно имеющемуся в современном чине покаяния обращению духовника к исповедникам «Се, чадо, Христос невидимо стоит...».

Новым, собственно христианским элементом в предъевхаристическом синаксисе было литургическое оформление входа епископа пением гимна «Святый Боже». Из приведенных выше слов Иоанна Златоуста относительно респонсорного пения псалмов известно, что народ на каждый стих псалма отвечал пением одного и того же стиха «сильного, заключающего в себе какое-либо высокое учение». Такие стихи получили название тропов, от греч. *ὁ τροπός* — иносказательное выражение, или, что то же, перифраз. Такого происхождения пасхальное песнопение «Христос воскрес из мертвых, смертью смертью поправ, и сущим во гробех живот даровав». Хотя в современных богослужебных книгах это песнопение названо тропарем, но по существу это только перифраз слов апостола Павла из 1 Кор. 15 «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (ст. 20) и «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут. Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его» (ст. 22—23) — троп, которым сопровождалось пение 67-го псалма (Да воскреснет Бог...). Такого же происхождения песнопение «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь». Это перифраз слов ап. Павла «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3), который подпевали новопросвещенные, входя в храм из баптистерия с пением 31-го псалма: «Блажени, ихже оставишася беззакония...». Трисвятое — перифраз 3-го стиха из 41-го псалма: «Возжада́ душа моя к Богу, крепкому, живому». Каждое из последних слов стиха предваряется словом Святый, заимствованным из 6-й главы книги пророка Исаии, где ска-

зано, что стоящие вокруг Господа серафимы «взывали... друг ко другу и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его» (ст. 3). Впервые этот гимн встречается в упомянутом житии Василия Великого и приведен он в связи с следующим эпизодом.

Император Валент (364—378), встав в церковной политике на сторону ариан, отнял в Никее главный храм от православных и передал его арианам. Православные обратились за защитой к Василию Великому. Василий направился в Константинополь и там пытался склонить императора на сторону учения отцов Первого Вселенского Собора. Когда его попытки в этом направлении оказались безуспешными, он предложил, чтобы Сам Бог рассудил этот спор о принадлежности храма. Для этого следовало закрыть храм с тем, чтобы ариане в течение трех суток молились Богу и просили в защиту их права на храм знамения свыше. Если таковое было бы явлено, защитники Никейского символа веры тем самым теряли бы право претензии на возвращение им храма. В случае же, если молитва ариан не будет услышана, позволить православным совершить такую же трехсуточную молитву. Валент принял это предложение и поручил выполнение его Василию Великому. Василий отбыл в Никею. Туда же было дано императорское распоряжение — закрыть храм, с тем, чтобы ариане, а в случае безуспешной их молитвы, и православные совершили трехсуточные молитвы. Ариане провели трехсуточные моления и никакого знамения свыше не получили. Тогда Василий Великий с православным населением города пошел в загородную церковь мученика Диомиды и совершил там всеобщее богослужение, а затем пошел к закрытому храму, поя с народом «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас». Подойдя к воротам храма, он сказал народу: «Воздвигните руки ваши на высоту небесную и прилежно взывайте — Господи, помилуй». Совершив молитву, Василий велел народу умолкнуть и, подойдя к дверям храма, перекрестил их, говоря — Благословен Бог христиан всегда, ныне и присно и во веки веков. Народ сказал — Аминь. И вдруг произошло землетрясение, и начали рушиться укрепления дверей, отпали печати, двери, словно от ветра и бури, ударились о стены. Василий стал петь — Возьмите врата, князи ваша, возьмитесь врата вечная и внидет Царь славы. С этими словами он, и с ним весь народ, вошли в храм и святитель Василий совершил «Божественную службу», то есть Евхаристию¹⁹⁰.

Приведенный эпизод из жития Василия Великого носит легендарный характер, но всякая легенда всегда создается вокруг исторических фактов, чем она, собственно, и отличается от мифа, как продукта исключительно творческой фантазии. Возможность фактов отнятия от православных никейцев их соборного храма и вмешательства в это дело Василия Великого более чем вероятна. Дискуссия между императором и Василием Великим относительно права православных на владение соборным храмом в Никее и уступка Валента в этом отношении Василию была вполне закономерна, если учесть, что Василий Великий был вождем младоникейцев, объединившим вокруг себя на борьбу с арианами не только православных, но и так называемых полуариан, и не Валенту было бороться с Василием. Григорий Богослов в надгробном слове Василию Великому рассказывает, как император пришел в храм, когда Василий Великий совершал литургию. «Он вошел в храм со всей своей свитой. В тот день был праздник Богоявления и было богослужбное собрание. Когда император вступил в храм, он был оглушен пением, когда же увидел целое море народа и все благочиние, царившее в алтаре и похожее больше на ангельское, чем на человеческое, именно — самого Василия, который стоял впереди всего народа прямо, подобно, как говорит Писание, Самуилу, неподвижно и телом, и очами, и духом, как будто ровно ничего и не случилось, по-

добно столпу Божию... (?) (увидел) — тоже клир, стоявший вокруг него со страхом и почтением, — то его охватила слабость, в глазах у него помутилось и завертелись круги. Когда же следовало принести дары к Божественной трапезе, он захотел сделать это сам и, когда никто не принимал их у него, как это было обычно, потому что не знали, захочет ли он сделать приношение, тотчас же обнаружилась его слабость: он зашатался и, если бы кто-то из клириков не поддержал его, то он упал бы»¹⁹¹.

Что касается авторства гимна «Святый Боже», которым народ сопровождал Василия Великого, идучи от церкви мученика Диомида до соборного храма, то Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) говорит, что эта песнь принята от самих апостолов¹⁹². Но в свете существующих научных данных в области церковной истории и гимнографии это сообщение не вызывает доверия. Профессор К. Крумбахер относительно Церковной истории Никифора Каллиста Ксанфопула пишет, что существуют некоторые указания на то, что Ксанфопул просто переработал какое-то сочинение, написанное в начале X века и доведенное до 920 года, поставив без дальних околичностей на нем свое имя... В лучшем случае заслугу творца идеи всеобщей истории Церкви следует приписать не Ксанфопулу, а неизвестному автору X века. Но и для того времени идея эта не была уже новой по существу, ибо в подобном же духе были составлены церковные истории Филиппом Сидским (около 430 года) и Федором Чтецом (около 530 года)¹⁹³.

Троп «Святый Боже» выражал две доктрины христианского учения: взятый в основу тропя третий стих 41-го псалма служил исповеданием веры в Единого Бога, а слово «Свят», заимствованное из третьего стиха 6-й главы пророка Исаии, где оно повторялось подряд три раза, будучи заимствовано в троп, оказалось предикатом к словам Бог, Крепкий, Бессмертный. В таком контексте оно явилось исповеданием веры в троичность ипостасей в едином Боге. В несложном со стороны конструкции текста и потому доступном для запоминания всем православным христианам как грамотным, так и неграмотным, троп содержал глубокие христианские доктрины, против которых выступали ариане разных толков. Такой троп мог появиться только в IV веке, в разгар арианской смуты, и нет никаких оснований к сомнению в принадлежности его творчеству Василия Великого. Василий Великий распевал его, шествуя с народом по улицам, что видно из жития его. Общепризнанным пением гимна «Святый Боже» он стал начинать литургию. В современном Служебнике есть «Молитва трисвятаго». Большая часть ее текста состоит из фраз, заимствованных из Священного Писания. Это метод, которым пользовался Василий Великий, составляя троп «Святый Боже». В том и другом творении чувствуется один и тот же авторский почерк. «Боже святы, Иже во святых почиваяй (Ис., 57, 15), Иже трисвятым гласом от серафимов воспеваемый (Ис., 6, 2) и от херувимов (Пс. 79, 2) славословимый, и от всякия небесныя силы поклоняемый: Иже от небытия во еже быти приведый всяческая (Прем. Сол. 1, 14), создавый человека по образу Твоему и подобию (Быт. 1, 26) и всяким Твоим дарованием украсивый: даыя просящему премудрость и разум (2 Пар. 1, 10) и не презираый согрешающаго, но полагаый на спасение покаяние: сподобивый нас смиренных и недостойных раб Твоих, и в час сей стати пред славою (Иуды, 24) святаго Твоего жертвенника и должное Тебе поклонение и славословие приносити: Сам, Владыко, прими и от уст нас грешных трисвятую песнь, и посети ны благостию Твоею: прости нам всякое согрешение, вольное же и невольное, освати наши души и телеса, и даждь нам в преподобии служити Тебе вся дни живота нашего (Лк. 1, 75), молитвами святых Богородицы и всех святых, от века Тебе благоугодивших». Молитва заканчивается возгласом: «Яко свят еси, Боже наш, и Тебе славу вос-

сылаем...». Не утверждая, что эта молитва за тысячелетнюю давность не подверглась частичным текстуальным изменениям, сокращениям ли или дополнениям, нельзя отрицать общности не только ее мыслей, но и лексики с тропом «Святой Боже».

Следы древнего литургического оформления входа епископа, в первую очередь самого Василия Великого, сохранились в современном служебнике. Это прежде всего слова «Благословен вход святых Твоих, всегда, ныне и присно...», которые произносит священник пред входом в алтарь, осеняя при этом крестным знаменем открытые святые врата. Василий Великий в данном случае под святыми имел в виду не врата, которых в ту пору не было, а народ, ожидавший его прихода в притворе храма и шествующий вместе с ним к алтарю. Именование христиан святыми вводит к апостольскому времени; им указывалось на освящение человека Духом Святым в таинстве крещения (см. 1 Пет. 1, 15—16; 2, 5—10; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 14, 33; Еф. 1, 1; Флп. 1, 1; Кол. 1, 2 и др.). Слова «Благословен вход святых Твоих» в данном случае имели значение начального возгласа, за которым следовала молитва «Боже Святой, иже во святых почивай», которую он произносил по обычаю гласно, и пение Трисвятого. Всё это становится ясным в свете богослужебных порядков того времени. В ту пору никто из клириков, даже пресвитеры, не имели права войти в алтарь раньше епископа. «Не подобает пресвитерам прежде входа епископа входить и сидеть в алтаре, но с епископом входить, кроме случая, когда епископ немощен или в отсутствии»¹⁹⁴.

Трисвятое как гимн исповедания веры в единого Бога, в Троице славимого, могло скоро получить общецерковное признание. О пении его говорит Иоанн Златоуст: «Из самого настоящего собрания, из того, что вы с усердием посещаете Мать всех — Церковь, из этого всемогущего и непрестанного стояния, я радуюсь, что не напрасно бросаю семена (слова Божии). На этих бдениях вы, подражая ликам ангельским, приносите непрестанно славословие Создателю. О, дарования Христовы! На небе славословят ангельские воинства, на земле люди, в церквях составляя лики, подражают такому их славословию; на небе серафимы взывают трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь, составляя общее торжество небесных и земных существ, одна благодать, один восторг, одно радостное ликостояние»¹⁹⁵.

Хотя гимн был направлен в первую очередь против ариан всех толков, однако Четвертый Вселенский Собор, созванный в 451 году, когда арианство было уже делом прошлого и в восточной половине Церкви возникли новые ереси — евтихианство и монофизитство, искажавшие православное учение о личности Господа Иисуса Христа как Богочеловека, на одном из первых своих заседаний исповедал православие пением Трисвятого¹⁹⁶. Этот факт свидетельствует как о всецерковной распространенности этого гимна, так и о широком его употреблении.

В свете сказанного о происхождении и значении Трисвятого еще на рубеже IV—V столетий, что подтверждается приведенными выше словами Иоанна Златоуста, автор этих строк считает невозможным обойти молчанием версию о чудесном происхождении этого гимна. Согласно этой версии, во время происходившего в Константинополе в царствование императора Феодосия II (408—450) страшного землетрясения, когда патриарх Прокл (434—447) и сам император вышли на площадь босые, с множеством народа, и совершали молебен, один отрок, поднятый на небо и вскоре опустившийся на землю невредимым, рассказал, что слышал, как на небе ангелы пели «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас». Народ вместе с отроком повторил эту песнь, и землетрясение прекратилось. В разных византийских источниках эта версия излагается с некоторыми дополнениями и расхождениями. В одних говорится, что молебен совер-

шалось по инициативе патриарха Прокла, другие об этом умалчивают. Еще больше путаницы в датировке землетрясения, с которым связывается эта версия. Филарет, архиепископ Черниговский, пишет: «На тридцатом году царствования Феодосия Младшего, след. 438 или 439, в Константинополе и других местах было страшное землетрясение, от которого разрушались храмы, дома, стены. По предложению святого Прокла решились совершить всенародное молебствие. Император и патриарх шли босые. Это было за двадцать дней до Пасхи. Во время самых молитв земля всколебалась сильнее и народ восклицал — Господи, помилуй. Около трех часов дня один отрок поднят был на воздух. Недолго спустя он опять спустился на землю невредимый и сказал, что слышал там — ангелы пели и повелели петь на земле — Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас. Народ повторил вместе с отроком небесную песнь, и землетрясение прекратилось. Благочестивая Пульхерия, сестра императора, и Феодосий издали повеление об употреблении сей песни при богослужении во всех местах»¹⁹⁷.

Автор «Полного месяцеслова Востока», архиепископ Владимирский Сергей, обратил внимание на неточность датировки сообщения архиепископа Филарета. Если землетрясение было на тридцатом году царствования Феодосия Младшего, то это был 438 или 439 год. В действительности землетрясение было 26 января 447 года в конце царствования этого императора. От этой даты не могло быть двадцать дней до пасхи, как пишет архиепископ Филарет¹⁹⁸. Но, указывая на эти неточности, архиепископ Сергей сам впал в заблуждение благодаря противоречивости источников. Дело в том, что в некоторых источниках указываются два землетрясения — 26 января и 25 сентября, причем чудо восхищения мальчика на воздух отнесено на 26 января, что было в воскресный день, а в так называемом Никодимовом прологе это же чудо отнесено на 25 сентября, в лицевом же месяце — слове императора Василия II (1087—1125) чудо с восхищением на небо отрока связано с землетрясением в царствование Феодосия Великого¹⁹⁹. Но Феодосий Великий скончался 17 января 395 г. Чтобы примирить противоречие историков, автор Полного месяцеслова отнес это землетрясение ко времени Феодосия Младшего без указания даты, хотя, согласно Хронографу Феофана, землетрясение 25 сентября, «разрушившее многие церкви, дома и портики до самого основания и похоронившее в развалинах бесчисленное множество народа», было в 477 году, то есть спустя 27 лет после смерти императора Феодосия Младшего, при четвертом преемнике патриарха Прокла, патриархе Акакии (471—489)²⁰⁰.

Примирить эти противоречия оказалось невозможным. В заключение своего экскурса архиепископ Сергей писал: «Сообразив всё это, приходишь к убеждению, что более данных к тому, чтобы признать два одновременные великие труса, бывшие в царствование Феодосия Младшего. За соединение двух трусов в один нет более или менее ясных указаний в агнологических и исторических памятниках, а за различие есть. Впрочем, этот вопрос требует специального пересмотра, для чего мы не имели ни средств, ни времени. Что касается до песни Трисвятого, то в западной литературе, отчасти и в русской, высказывались мнения, что эта песнь существовала в Христианской Церкви ранее Феодосия Младшего; некоторые возводят ее даже к временам апостольским. Если она была и ранее Феодосия Младшего, то чудо с отроком могло быть для большего утверждения ее, ибо вскоре из-за нее возникли в Церкви споры. В Антиохийской Церкви прибавляли в ней Святый Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас»²⁰¹.

Мы оставляем в стороне вопрос хронологии событий. Путаница в этом отношении могла легко возникнуть благодаря неточностям и ошибкам, допущенным в источниках, которые использовал архиепи-

скоп Сергей. Нас интересует вопрос о действительности чудесного получения Трисвятого, с которым связывается константинопольское землетрясение 447 года. Ответ автора «Полного месяцеслова Востока», что «чудо с отроком могло быть для большего утверждения» Трисвятого, оставляет впечатление нерешительного. Думается, что этой нерешительностью автор избежал бы, если бы подошел к критической оценке к используемым им источникам. Впрочем, это опущение для него было извинительным, поскольку наша отечественная историческая наука до конца XIX века не располагала исследованиями историографического значения.

Первый добротный труд в этом отношении представляла книга заслуженного профессора Московского университета А. П. Лебедева «Церковная историография в главных представителях с IV века по XX», Москва, 1898. Дав положительную оценку трудам «отца церковной истории» Евсевия и продолжателей его дела — Сократа, Созомена, Феодорита, Феодора Чтеца и Евагрия, он останавливается на последнем. «На Евагрии, церковном историке VI века, — пишет он, — заканчивается развитие церковноисторической науки в древнегреческой церкви: после Евагрия церковная историография прекратилась»²⁰². «С VI века появляется и продолжается много веков особый род исторической литературы; творцы ее называются византийскими историками... Но кто такие византийские историки?.. Наименование это характеризует известного рода писателей, обладающих некоторыми особенностями. Характеристические черты византийских историков заключаются в следующем: во-первых, все они в существе дела не историки в нашем теперешнем смысле слова, а хронисты, летописцы, так как они большей частью описывают свое время — время, когда они жили; еще точнее их можно назвать составителями мемуаров... К сожалению, труды их не отличаются высокими достоинствами... Почти все труды их — прустые компиляции или сборники фактов без надлежащего плана и литературного и научного вкуса; авторам их недостает критического таланта, а часто и способности произносить правильные суждения; они верят в самые нелепые басни; пристрастие и лесть обезображивают их произведения, а суеверия делают чтение этих же произведений неприятным... Для них было всё хорошо; они ни мало не вглядывались ни в эпоху, когда они сами, жили, не исследовали тех писателей, из которых они выписывали иногда по целым страницам (и даже гораздо более, добавим мы), не давали себе отчета, каков их авторитет. Они даже не заботились о том, чтобы указывать тех авторов, каковыми они пользуются, они намеренно хоронят концы в воду, чтобы скрыть свой плагиат. И подобно гарпиям, они искажают и извращают всё, до чего коснется их рука».

Нечто подобное о византийских хронистах и методе их работы пишет знаток византийской письменности К. Крумбахер²⁰³. «Невзирая на огромную затрату остроумия и настойчивости, редко удается установить с полнейшей точностью, сделаны ли известные изменения, прибавления или пропуски компилятором А, или они были уже в оригинале В, или даже в главном или побочном источнике С, которым пользовался ВА, как раз от уверенности в этом зависит часто получение точных и убедительных результатов. Примем при этом во внимание особенно фатальное в подобных областях исследования различие в субъективных представлениях и понятиях достоверности, вероятности и возможности, и мы пойдем весь комизм положения судьбы, который должен дать точное разрешение этому хаосу фактов, предпосылок и запутанных комбинаций»²⁰⁴. Кроме общей оценки литературной деятельности хронистов, К. Крумбахер дает и характеристику творчества каждого хрониста в отдельности. В частности, о Хронике Иоанна Малалы, которому, как считают, принадлежит версия о чуде с воздетым на небо

отроком во время молебствия по случаю землетрясения в царствование императора Феодосия Младшего, Крумбахер говорит: «Характеристика этого труда разъяснит понимание этого вида литературы. Малала отличается по своей историографической технике, концепции и изображению грубостью, неслыханной до этого времени в исторической литературе. Будучи сам лишен всякой утонченной образованности, он пишет не для высокообразованной публики, а для огромной массы монахов и мирян, которые хотят быть осведомлены удобным и занимательным образом о ходе всемирной истории, для тех кругов, которые находят удовольствие в простодушных живых легендах... Его критерием является потребность и удовольствие толпы. Чисто народным языком сбивчиво перечисляется здесь громадная масса фактов. С одинаковой серьезностью излагается как важное, так и незначительное... Немалое внимание привлекает вопрос, из каких источников составилось такое редкое и стройное произведение. К сожалению, Малала сделал исследование своих источников довольно-таки тяжелой задачей; его произведение и в этом отношении — настоящая популярная книжка, в которой широко проявился грубый расчет на простые верования простодушного круга читателей... О критическом рассмотрении или даже об осмысленной обработке источников не может быть и речи. Можно было бы написать целую книгу при желании указать причудливые искажения фактов и смешные ошибки этого рассказчика»²⁰⁵.

Отрицательный отзыв К. Крумбахера о Хронике Иоанна Малалы нельзя представлять как обвинение последнего в сознательном искажении истории. Думается, что дело было проще.

Малала, имея в виду написать Хронику церковно-общественной жизни для простого народа, народным же языком, обращался к соответствующим источникам. Это были местные анналы, в данном случае константинопольские.

Народный эпос тем отличается от исторической литературы, что в нем фактическая фабула облекается в то, что называется народной молвой, возникающей в устной передаче того или другого события. Так было и в Византии. Составители анналов далеки были от абсолютно точного изложения исторических фактов. Они могли заносить в анналы и ту народную молву, которая обычно возникает вокруг тех или иных событий общественной жизни. Этот источник сведений имел в виду и Иоанн Дамаскин, когда он, изъяснив Трисвятое как исповедание равночестного почитания трех ипостасей в едином Божестве, начинает изложение версии о чудесном происхождении Трисвятого словами: «Говорят, конечно, и составители церковной истории»²⁰⁶. Строго научное сообщение о землетрясении 449 года имеется только у Евагрия, земляка и современника Иоанна Малалы. Приводим это сообщение дословно.

«В царствование того же Феодосия случилось величайшее и страшное землетрясение почти в целой вселенной, и превосходило все прежние землетрясения; так что в столице обрушились многие башни и повалилась длинная, так называемая херсонская стена, на некоторых же местах разверзлась земля и поглотила множество селений. Вообще неисчислимы были бедствия на суше и на море: там высохли источники, богатые водою; а здесь явилось множество воды, которой прежде не было; инде сами собою с корнями исторглись из земли деревья и, громадно скучившись, получили вид гор; море выбрасывало мертвую рыбу и поглотило множество лежавших на нем островов; стоявшие на море корабли вдруг очутились на суше, потому что воды отступили назад. Это бедствие поразило многие места Вифинии, Геллеспонта и обеих Фригий, и довольно долго повторялось на земле, хотя уже не с такой силою, как в самом начале; но ослабевало мало-помалу, пока совсем не прекратилось»²⁰⁷.

На Евагрии, как сказано было выше, «заканчивается развитие церковно-исторической науки». Поэтому мы должны обратиться к другому виду византийской письменности, к литургической литературе той эпохи. Здесь мы имеем записи в типиконе Великой Константинопольской церкви, непосредственно касающиеся службы 26 января. Это прежде всего рукопись Патмосской библиотеки IX века № 266. Здесь читаем: «26. Святого Ксенофонта и супруги его Марии и детей Аркадия и Иоанна. В сей же день память преподобных отцов наших Дометия и Пафнутия и труса, бывшего в Экзакионе. Поэтому спешим в священный дом Пречистой нашей Богородицы. После утрени приходит патриарх и входит боковой дверью в алтарь и бывает молитва Трисвятого и начинают певцы на амвоне тропарь глас 5-й: Пославый, Господи, день, в онь же праведно нас наставивый и со страхом вси к Тебе припадаем, глаголюще: Святый, Святый, Святый Господи, Спасителю наш, помилуй нас. И на форуме певцы славословят и диакон — великое Господи помилуй (то есть Великая ектения). И таким образом снова начинают литию, то есть поют тот же тропарь. По входе в Экзакион певцы опять славословят и тотчас начинают Трисвятое. Прокимен глас 7-й — Господь крепость людям... Стих — Принесите Господеви... Апостол к евреям — Братие, его же Господь любит..., аллилуиа, глас 5-й — Боже, отринул ны еси, и низложил еси нас. Евангелие от Матфея — Во время оно спящу Иисусу в лодке. Причаштен — Чашу спасения»²⁰⁸. Итак, 26 января в воспоминание землетрясения, бывшего в царствование Феодосия Младшего, утром направлялась лития из храма святой Софии в церковь Пресвятой Богородицы, что на загородном поле (Экзакион). Шествие возглавлял патриарх, который приходил в храм св. Софии после утрени. Он входил в алтарь боковой дверью и здесь читал молитву Трисвятого, после чего певцы пели тропарь, посвященный воспоминанию события землетрясения, на пути шествие останавливалось на городском форуме. Здесь певцы пели какое-то славословие и диакон произносил ектению, затем шествие направлялось в Экзакион, с пением того же тропаря и славословия, с тем, чтобы войти в церковь Богородицы с пением Трисвятого.

Другой список устава Великой Константинопольской церкви гласит (рукопись X века Иерусалимской патриаршей библиотеки № 40²⁰⁹): «Месяца того же (разумеется, январь. — Н. У.) 26 память великого землетрясения, бывшего в конце царствования Феодосия Младшего, сына Аркадия и Евдоксии. В воскресенье 26 числа января месяца в 9-м часу дня упали стены города и большая часть зданий, особенно же от Троядисневых портиков до медного тетрапила и землетрясение продолжалось до трех месяцев, вследствие чего царь совершал литанию со слезами, говоря: Избавь нас, Господи, от праведного Твоего прещения за грехи наши ради покаяния. Поколебавший землю и сместивший (ее) за грехи наши, влагающий страх Твой в сердца наши славить Тебя едино благого и человеколюбивого Бога нашего»²¹⁰. Последование совершается так. Утренняя совершается дома. Патриарх приходит и входит боковой дверью в алтарь, и по исполнении антифона полагается молитва Трисвятого. И архонты и певцы начинают на амвоне тропарь литии, глас 8-й — Пославый, Господи, день, в онь же праведно нас наставивый (тот же, что и в Патмосской рукописи). На форуме певцы славословят и диакон произносит великую ектению. И снова архонты и певцы поют тот же тропарь. И по входе литии в Экзакион славословят и идут в дом Пресвятой и Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии близ Еленианов (Еленинский дворец). И тотчас архонты поют Трисвятое»²¹¹. Дальнейшее последование литургии — как в Патмосской рукописи.

К этой эпохе принадлежит «Толкование литургии» Германа, патриарха Константинопольского (715—730), под названием «Последова-

тельное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о значении их»²¹². Как видно из самого заглавия, труд патриарха Германа весьма пространный и автор обстоятельно толкует все обряды и песнопения литургии.

В частности, толкованию Трисвятого он уделил две с лишним страницы книги. Он говорит, что Трисвятое подобно ангельскому гимну «Слава в вышних Богу», которым ангелы возвестили пастухам о рождении Господа. Далее он объясняет, почему Святый Крепкий относится к Сыну Божию, потому что Он «связал крепкого (Мф. 12, 29), то есть днавола», а Святый Бессмертный относится к Духу Святому, «Которым всякое создание животворится, и пребывает, и взывает, говоря: помилуй нас». Толкование Трисвятого святой Герман заканчивает словами: «Но, слыша эти свидетельства Трисвятого, да не подумает кто-нибудь, что Трисвятое получило начало от вочеловечения Христа и Бога нашего: оно еще древле было таинственно провозглаговано Духом через богоглаголивых пророков, ибо, его вид и слова провидя, Давид кратко выражает его, говоря: возжада́ душа моя к Богу, крепкому, живому (Пс. 41, 3), и в другом месте — Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32, 6), и еще в другом — во свете Твоем узрим свет (Пс. 35, 10). И песнь серафимская, взглаголанная Исаией, и троекратное «Свят», сводимое к единому Господству и Божеству, чем отличается от воспеваемого нами Трисвятого?»²¹³.

Итак, святой Герман, весьма обстоятельно изъясняя смысл Трисвятого, ничего не сказал о чудесном происхождении этого гимна. Напротив, приводя ряд текстов из псалма и утверждая на этом основании существование Трисвятого до воплощения Сына Божия, он тем самым косвенно говорит против версии, внесенной Иоанном Малалой в его Хронограф. Более того, патриарх не выражает удивления в связи с тем, что люди на земле поют то, что поют на небе серафимы. Кстати, эту мысль высказал еще Иоанн Златоуст, говоря «на небе серафимы взывают трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь». Всё сказанное о Трисвятом Германом тем более убедительно, что это говорит патриарх Константинопольский, толкователь богослужения и церковный гимнограф, творец стихир, канонов, прекрасно знавший историю церковной жизни Константинополя.

Из данного обзора византийской письменности следует вывод, что последняя создавалась на основе разных источников. Хроники создавались на основе народного эпоса, и здесь молва, возникшая вокруг того или иного события, вносилась хронистом без всякого смущения относительно ее правдоподобности, в собственно же церковную письменность: церковные уставы, толкования богослужения, народные «сказания», хотя бы то было благочестивого содержания, не вносились.

Что касается возникновения версии о чудесном происхождении Трисвятого, то более вероятным кажется отнести это на царствование Юстиниана I (527—565 гг.). Царствование этого василевса было неспокойным. Не говоря уже о частых войнах, которые далеко не всегда были успешными для Византии, во внутренней жизни страны существовали свои отрицательные обстоятельства. В 532 году на ипподроме произошло восстание, в результате подавления которого погибло около тридцати тысяч народа. Во внутренней политике императора беспокоило монофизитство. Монофизитов в государстве было слишком много, и их нельзя было не рассматривать как политическую силу. Поэтому правительство Юстиниана стало строить новую внутреннюю политику, которая получила название униональной. Юстиниан по-прежнему оставался защитником православия, а императрица Феодора открыто стала на сторону монофизитов. Монофизиты это учли, и нужен был толчок извне, чтобы выступить с демонстрацией. Через год после поражения

бунта на ипподроме в Константинополе произошло землетрясение. Перепуганные жители выбежали из жилищ и всю ночь провели на форуме, поя «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за нас, помилуй нас». Проведя всю ночь на форуме, ранним утром весь народ пошел с криком «Да будет победа христианам! Распныйся, спаси нас и город! Августейший Юстиниан, здравствуй! Разорви и сожги томос, утвержденный епископами Халкидонского Собора!»²¹⁴.

Вскоре после этой демонстрации монофизитов последовал императорский указ, которым предавались анафеме Несторий и Евтихий. Говорилось также, что одному и тому же Христу принадлежат чудеса и страдания²¹⁵, а в 534 году Юстиниан «заповедал петь в церкви Единородный Сыне и Слове Божий»²¹⁶. Составленный императором гимн представлял суммарное изложение 2-го, 3-го, 4-го членов Символа веры. Слова «непреложно вочеловечивыйся» были направлены против монофизитов, вождя которых Диоскора Юстиниан, очевидно, из дипломатических соображений, в упомянутом выше указе не предал анафеме вместе с Несторием и Евтихием. Около этого же времени Феодора сумела поставить на Константинопольскую кафедру монофизита Анфима (535 год). В условиях церковно-политической неустойчивости в кругах православного населения легко могла возникнуть версия о чудесном происхождении Трисвятого как контроверса монофизитской приставке «распныйся за ны».

Показательно, что во всех источниках, сообщающих о константинопольском землетрясении 447 года (хрониках, месяцесловах, патериках), до исторических исследований Георгия Кодина XIV—XV вв. включительно, при расхождении в деталях (датировка события, момент взятия отрока на небо и обстоятельства прекращения землетрясения) красной нитью проходит мысль о том, что молитва еретиков не была услышана и чудесное прекращение землетрясения было связано со смиренной молитвой православных. Поэтому во всех сообщениях наблюдается единый план повествования. Сначала говорится об еретиках, которые поют Трисвятое с приставкой «распныйся за ны», затем о православных, которые смиренно молятся, многократно повторяя «Господи, помилуй». Во время этой краткой молитвы происходит чудо. Восхищенный на небо отрок слышит там ангелов, поющих «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас» (без приставки). Отрок опускается на землю невредимый и рассказывает о слышанном пении. Народ начинает петь Трисвятое (без приставки), и землетрясение прекращается. В некоторых источниках при этом подчеркивается, почему молитва еретиков не была услышана. Так, в месяцеслове императора Василия II, где ошибочно дата землетрясения обозначена 25 сентября, сказано, что народ вместе с царем и патриархом вышел из города в поле близ Евдома, потому что землетрясение не прекращалось. Еретики же феопасхиты, хулившие якобы Божество страдало, пели: Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас; а православные зывали: Господи, помилуй. Некий же отрок был восхищен на небо. И когда все со страхом зывали: Господи, помилуй, отрок тихо спустился из облаков, и, обратясь к народу, сказал, что хоры ангелов поют Трисвятое без приставки «распныйся за ны». И как только он это сказал, тотчас землетрясение прекратилось. И все дивились, прославляя Бога²¹⁷.

Последний из вышеупомянутых византийских писателей Георгий Кодин говорит, что, когда началось землетрясение, царь и патриарх Прокл вышли с народом на дорогу, ведущую к Трибуналу (городская площадь). Еретики же, которых Кодин называет амалекитянами²¹⁸, стали изрыгать хулы на Трисвятое (*διὰ τῶν βλασφημῶν σφοδρὸς εἰς τὸ τρισάγιον*). Царь же с патриархом и всем народом долгие часы зывал «Господи,

помилуй». Во время этой молитвы отрок был поднят на воздух и слышал хоры ангелов, поющих и славословящих (*μελωδούντων καὶ ψιμνούντων*) Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас. Когда же отрок спустился на землю, народ то же запел и тотчас землетрясение прекратилось. Царь же после этого изгнал всех еретиков из города²¹⁹. При этом Кодин замечает, что причиной землетрясения было богохульство. В чем заключались хулы на Трисвятое, это понятно в свете приведенного выше места из месящеслова императора Василия, где еретики названы феопасхитами, как хулившие и яковы Божество страдало. Короче говоря, хула на Бога этих еретиков заключалась во вставке в Трисвятое слов «распныйся за ны», а это значит, что Трисвятое уже существовало в Константинополе по крайней мере при императоре Феодосии Младшем (408—450 гг.), если не раньше.

Возможно, что хронисты и позднейшие переписчики их трудов не придавали должного значения точности датировки землетрясения. Целью их повествования было ограждение православных от еретических заблуждений, что особенно нужно было ввиду шаткой церковной политики правительства императора Юстиниана I. Сопоставляя в повествовании действия еретиков и православных, оказавшихся в одинаковых условиях стихийного бедствия, и связывая прекращение землетрясения с молитвой православных, они тем самым укрепляли веру в победу православия над ересями. Поэтому не случайно легенда о чудесном происхождении Трисвятого получила место в хрониках, месящесловах и патериках — книгах назидательного чтения, и не упоминается в типиконах, в толкованиях богослужения и в строго исторических трудах.

Что касается песнопения «Единородный Сыне», то его пение предшествовало чтению молитвы Трисвятого и целью внесения его в богослужение было свидетельство приходящим в храм о принадлежности его православным. Поэтому в Константинопольском патриархате «Единородный Сыне» пели также на вечерне и на утрени — в первом случае в конце второго малого антифона, а во втором случае в связи с исполнением 50-го псалма²²⁰.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ I

¹ Апология первая, главы 65 и 66.

² Иустин называет дни недели римским их наименованием. «День солнца» соответствовал еврейскому «первому дню после субботы».

³ Апология первая, гл. 67.

⁴ Там же.

⁵ О влиянии синагогального богослужения на раннехристианское см., напр., А. Дмитриевский. Древнеиудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к христианскому храму и его богослужебным формам. Казань, 1893, в частности — с. 42 и далее; М. Скабалланович. Толковый типикон, вып. I, Киев, 1910, с. 8—45; Архимандрит Киприан. Евхаристия. Париж, 1947, с. 161.

⁶ G. F. Gamurrini. I misteri e gl'inni di S. Hario vescovo di Poitiers ed una peregrinazione al luoghi santi nel quarto secolo, scoperti in un antichissimo codice. Roma, 1884. Estratto dal periodico "Studi e documenti di storia e diritto", anno V, 1884.

⁷ C. Köhler. Note sur un manuscrit de la bibliothèque d'Arezzo. "Bibliothèque de l'École des Chartes", vol. XLV, 1884, p. 141 sq.

⁸ «Православный палестинский сборник», вып. 20, СПб., 1889.

⁹ Z. Garcia. La lettre de Valerius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria. "Analecta bollandiana", t. XXIX, 1910, p. 393—396.

¹⁰ Dom M. Férotin. Le véritable auteur de la "Peregrination Silviae". La vierge espagnole Aetheria, "Revue des Questions historiques", t. LXXIV, 1903, vol. 2, p. 367—397.

¹¹ *Éthérie*. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré. "Sources chrétiennes", 21. Paris, 1948, p. 9.

¹² "Sources chrétiennes", 21, p. 11—12.

¹³ Там же, с. 273.

^{14—15} Там же, сс. 12—13.

¹⁶ A. Lambert. Egeria, sœur de Galla. "Revue Mabillon", 1937, p. 1—42.

¹⁷ "Sources chrétiennes", 21, p. 13.

¹⁸ C. Meister. De itinerrario Aetieriae abbatissae perperam nomini S. Silviae ad dicto. "Rheinisches Museum für Philologie". Frankfurt, 1909, 363—368.

¹⁹ B. Altaner — A. Stuiber. Patrologie. Freiburg, 1978, S. 245.

²⁰ Paul Devos. La date du voyage d'Égérie. "Analecta Bollandiana", 85 (1967), p. 165—194; его же, Эгэрия à Edesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar (в том же томе), p. 361—400; Эгэрия à Bathléem, "Anal. Boll.", 86 (1968), p. 87—108. Для меня работы Поля Девоса оказались недоступными, и я не мог ознакомиться с обоснованностью столь точной датировки г-на Девоса, которую профессор Г. Кречмар называет "убедительной аргументацией" (G. Kretschmar. Festkalender und Memorialstätten Jerusalem in altkirchlicher Zeit. "Zeitschrift des Deutschen Palästina — Vereins". Bd. 87, 1971, S. 175).

²¹ Паломничество, гл. 25.

²² Воскресение (греч. Анастасис) — храм, построенный императором Константином Великим в виде ротонды, окружавшей пещеру гроба Господня.

²³ Паломничество, гл. 26.

²⁴ Там же, гл. 42.

²⁵ Мартирум или Большая церковь — базилика, построенная императором Константином Великим, расположенная в восточной части комплекса святогробских построек. Вход в нее вел с восточной стороны. Внутри здания с северной и южной сторон были колоннады. В западной стене был вход, соединявший базилику с церковью Воскресения Христова (Анастасис).

²⁶ Паломничество, гл. 43.

²⁷ Κατηχομι ἐνωσ — причастие настоящего времени страдательного залога от глагола κατηχέω — наставляю устно, оглашаю, — в переводе на славянский язык (и русский) соответствует слову «оглашаемый», а не «оглашенный», как перевели переводчики славянского служебника. Я буду держаться точного перевода, что соответствует греческим богослужебным книгам.

²⁸ Паломничество, гл. 24.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, гл. 26.

³¹ Там же, гл. 42.

³² Там же, гл. 43.

³³ I. E. Rahmani. Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Moguntiae. 1899. Я пользуюсь этим изданием.

³⁴ Testamentum. Prolegomena, p. XLVIII, III, 13.

³⁵ F. X. Funk. Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte. Mainz, 1901.

³⁶ J. Quasten. Patrologie, vol. II, Utrecht—Antwerpen, 1953, p. 185; B. Altaner — A. Stuiber. Patrologie, S. 257.

³⁷ P. Vintilescu. Incercari de istoria Liturghiei, Liturgia crestina in primele trei veacuri, Bucarest, 1930, p. 107—123; Costin Vasile. Scrierea psewoepigrafa "Testamentum Domini" ca irvor pentru istoria cultului crestin — "Studii Teologice". 17 (1965), 204—218.

³⁸ Π. Χριστόν. Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν. «Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία» Αθῆναι, 1964, σελ. 136—137.

³⁹ М. Н. Скабалланович. Толковый типикон, вып. 1. Киев, 1910, с. 72—73. (Магистерская диссертация, машинопись.) Ленинград, 1949, кн. 1; его же — Христианская православная утренняя (историко-литургический очерк). Ленинград, 1952, с. 9—29.

⁴⁰ Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения в Греческой и Русской Церкви.

⁴¹ L. Bouyer. Eucharist. London, 1966, p. 118—119, 136—186.

⁴² M. Arranz. L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe. "Orientalia Christiana Periodica", 42 (1976), p. 125—128.

⁴³ M. Arranz. Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le "Testamentum Domini". L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. "Conferences Saint Serge XXIII semaine d'études liturgiques". Roma, 1977, p. 44—46.

⁴⁴ См. предыдущее примечание.

⁴⁴ Книга I, гл. 26.

⁴⁵ Аккламацией (от лат. acclamare — кричать) называется дружный народный крик, выражающий восторг или одобрение и реже неудовольствие. Такого происхождения реплика народа предстоятелю на его призывы к молитве: "и со духом твоим...", "Имамы ко Господу", которые когда-то приносились дружным выкриком. В чистом виде аккламация в Русской Церкви сохранилась в пасхальном богослужении, когда народ на приветствие священнослужителя: "Христос воскрес", дружно восклицает "Воистину воскрес". В богослужебных книгах Римско-Католической Церкви термин

аккламация до сих пор сохранился, хотя сами аккламации, как и в Восточной Церкви, превратились из речевых интонаций в вокальные.

⁴⁶ Книга 1, гл. 26.

⁴⁷ *Deinceps oratio* это то же, что в греческих богослужебных книгах η ευχη συναλλη. Так греки называют ектению, преимущественно сугубую, которая со стороны содержания представляет единую молитву, в произношении расчлененную на отдельные «прошения».

⁴⁸ Книга 1, гл. 28 и 35.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Книга 1, гл. 32.

⁵¹ «Вестник древней истории АН СССР», 1946, 2, с. 254. (Приложение).

⁵² А. Лебедев. Духовенство древней вселенской Церкви. (От времен апостольских до IX века.) М., 1905, с. 5—22.

⁵³ Обстоятельное изложение истории гонения при императоре Валериане см. А. П. Лебедев. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом, изд. 3, СПб., 1904, с. 122—134. О том же: Евсевий, Церковная история, кн. VII, гл. 10, 11 и 12; Священномученик Киприан, епископ Карфагенский. Письмо 64 к Немезиану и другим, сосланным в рудокопни (Творения в рус. пер., т. 1. Киев, 1879, с. 352—353).

⁵⁴ Впоследствии термин *gynpreis geste* вошел в молитвенную формулу поминования епископов на евхаристии «В первых помяни Господи...» в редакции: «...право правящих слово Твоея истины».

⁵⁵ Апология, кн. 1, гл. 39.

⁵⁶ Послание к римлянам, 2.

⁵⁷ Послание к ефесянам, 4.

⁵⁸ Прот. В. Металлов. Богослужебное пение Русской Церкви. Период домонгольский. М., 1908, с. 94—104. А. В. Васильев. О греческих церковных песнопениях. «Византийский временник», 1896, № 3, 4.

⁵⁹ Паломничество, гл. 24.

⁶⁰ Дж. Квастен. Патрология, II, с. 147.

⁶¹ Там же, с. 184.

⁶² Б. Алтанер и А. Штуйбер, с. 256. Я буду пользоваться изданием Ф. Кс. Функа: F. X. Funk. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, v. 1, Paderborn, 1905.

⁶³ Гл. 57.

⁶⁴ В издании «Постановления апостольские» (в русском переводе), Казань, 1864, с. 257, в подстрочном примечании о «послушающих» сказано, что это «известный разряд кающихся». Функ разъясняет, что «послушающие» это то же, что и «неверные» — люди, пришедшие в храм послушать проповедника, но не принадлежавшие ни к какому разряду, о которых произносятся в храме молитвы и которые по прочтении над ними соответствующей молитвы оставляли храм (Дидаскалия, с. 478—479, примечание 2). Мне кажется, что прав Функ. Согласно 12-му правилу канонического послания святого Григория, архиепископа Неокесарийского, Чудотворца, проходящего вторую степень покаяния «слушающие» стояли не «внутри врат храма», а «внутри врат в притворе». И, наконец, следует учитывать, что канонические нормы церковной дисциплины за столетий с лишним период времени от кончины святителя Григория до появления «Постановлений апостольских» изменились. Четвертый Карфагенский Собор (398 года) правилом 84-м определил: «Да не запрещает никому епископ входить в церковь и слушать слово Божие, будет ли то язычник, или еретик, или иудей, до отпуста оглашенных» (H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum veterum selecti, pars prior*, Berolin, 1839, p. 149).

⁶⁵ Гл. 6—9.

⁶⁶ Евхологон IV века Сарацина Тмутского. «Труды Киевской духовной академии», 1894, № 2, и отдельной брошюрой под тем же названием. Киев, 1894.

⁶⁷ А. Дмитриевский. Евхологон IV века Сарацина Тмутского. Киев, 1894, с. 6—8.

⁶⁸ Там же, с. 14—16 и 25—33.

⁶⁹ Время созыва Собора точно не известно. Во 2-м правиле Шестого Вселенского Собора, подтверждающем общецерковное признание вселенских и поместных Соборов, Лаодикийский Собор поставлен между Антиохийским поместным (341 г.) и Вторым Вселенским (381). Чаще всего Лаодикийский Собор датируется 364 или 365 годом.

⁷⁰ Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М., 1914, с. 172.

⁷¹ Жизнь иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Четья Минея, 1 января.

⁷² E. Renaudot. *Liturgiarum orientialium collectio*, t. 1, Parisiis, 1716, p. 57—89.

⁷³ Н. Красносельцев. Сведения о некоторых рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 228.

⁷⁴ Ренодот, цит. тр., р. ХСVI.

⁷⁵ И. Карабинов. Лекции по литургии. Литографическое издание, СПб., 1910.

⁷⁶ P. Hieronimus Engberding. *Das Eucharistische Hohegebet der Basileios Liturgie*. Münster W., 1931.

⁷⁷ В. Capelle. Les Liturgies "basiliennes" et saint Basile. Опубликовано в изданиях Лувенского университета "Bibliothèque du Museon", volume 47, 1960, вместе с этюдом J. Doresse et Dom. E. Lanne. Un témoin archaïque de la Liturgie copte de S. Basile.

⁷⁸ В частности, письмо по поводу введенных им всенощных богослужений. Творения, т. III. СПб., 1911, с. 238—239.

⁷⁹ Григорий Назианзин. Слово (43) надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. Творения, изд. 3, ч. 4, М., 1889, с. 72.

⁸⁰ Книга II, гл. 57.

⁸¹ Беседа против оставивших церковь и ушедших на конские бега.

⁸² Беседа 36-я на Первое послание к коринфянам.

⁸³ Беседа третья на Послание к ефессянам.

⁸⁴ Церковная история, кн. X, гл. 4.

⁸⁵ Третье слово против иудеев.

⁸⁶ Беседа 3-я на Послание к колоссянам.

⁸⁷ Беседа 8-я на Послание к евреям.

⁸⁸ Беседа 19-я на Книгу Деяний апостолов.

⁸⁹ Книга II, гл. 57.

⁹⁰ Беседа 6-я о покаянии.

⁹¹ Беседа 36-я на Первое послание к коринфянам.

⁹² Беседа на 17-й псалом.

⁹³ Беседа 14-я на Послание к римлянам.

⁹⁴ Беседа 11-я на Первое послание к солунянам.

⁹⁵ Беседа 2-я на Второе послание к коринфянам.

⁹⁶ Беседа 18-я на Второе послание к коринфянам.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ H. Koch. Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften. "Theol. Quartalschrift", LXXVII, 1895, S. 353—420.

⁹⁹ К. Скворцов. Исследование об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.

¹⁰⁰ Епископ Порфирий (Успенский). Святой Дионисий Ареопагит и творения его. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», 1878, 2; его же «Первое путешествие в афонские монастыри и скиты», ч. II. М., 1881, с. 115—194.

¹⁰¹ И. В. Попов. Дионисий Ареопагит. «Богословская энциклопедия», т. IV, кол. 1079.

¹⁰² В. В. Болотов. К вопросу об ареопагитских творениях. СПб., 1914.

¹⁰³ Житие Петра Иверя было опубликовано Н. Я. Марром в «Православном палестинском сборнике», вып. 16, СПб., 1896.

¹⁰⁴ Ш. И. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Известия Института языка, истории и материальной культуры им. ак. Н. Я. Марра», том XIV, 1944, с. 1—55.

¹⁰⁵ Б. Алтанер и А. Штуйбер, цит. труд, с. 503.

¹⁰⁶ Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 1, СПб., 1855, с. 71.

¹⁰⁷ М. Скабалланович. Толковый типикон, выпуск 1, Киев, 1910, с. 8—15.

¹⁰⁸ Церковная история, кн. III, гл. 4.

¹⁰⁹ Там же, гл. 24.

¹¹⁰ Правило 60.

¹¹¹ Правило 33.

¹¹² Послание 39. О праздниках.

¹¹³ О подлинных книгах Богодухновенного Писания. Творения, изд. 3. Ч. 5, М., 1889, с. 43—44.

¹¹⁴ Письмо к Селевку о том, какие книги приемлются. Книга правил, с. 380—381.

¹¹⁵ Правило 85.

¹¹⁶ Правило 33.

¹¹⁷ Цит. труд, IV, гл. 15.

¹¹⁸ Правило 24 (33).

¹¹⁹ О знаменитых мужах, гл. 115.

¹²⁰ Паломничество, гл. 3, 4, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23.

¹²¹ «Местом пастырей» или «Паствой» называется место, с которым предание связывает явление пастухам ангела, возвестившего о рождении Иисуса Христа. Самое раннее сообщение об этом месте принадлежит Этерии: «Вдалеке оттуда (имеются в виду гробницы царей иудейских в Вифлееме. — Н. У.) есть церковь, которую зовут — у Пастырей, где теперь большой цветник, тщательно кругом обнесенный стенами, и там находится очень светлая пещера, имеющая алтарь в том месте, где пастырь, во время их бдения, явившийся ангел возвестил рождество Христа» («Православный палестинский сборник», вып. 20, СПб., 1889, с. 185).

¹²² A. Renoux. Le Codex Arménien Jerusalem 121, "Patrologia Orientalis", t. XXVI, fasc. 2, N 168, Turnhout, 1971, p. 215 (77).

¹²³ Эта пещера расположена на расстоянии около километра от «Места пастырей». По словам Евсевия, мать императора Константина Великого воздвигла при

- этой пещере храм и всячески украсила священную пещеру (Жизнь Константина, кн. III, гл. 41 и 43).
- ¹²⁴ А. Рену, цит. труд, с. 211 (73) — 215 (77).
- ¹²⁵ Там же, с. 215 (77).
- ¹²⁶ Мозарабский миссал был издан на латинском языке Х. Даниелем. *Codex Liturgicus*, t. 1. Lipsiae, 1853, p. 49—113. Русский перевод в Собрании древних литургий, вып. 4, СПб., 1877, с. 115—129 (предисловие) и 129—158 (чинопоследование).
- ¹²⁷ Собрание древних литургий, вып. 4, с. 137.
- ¹²⁸ Послание 178-е. Против Пасценция арианина.
- ¹²⁹ *Прот. К. Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь VII века. Тифлис, 1912, с. 43.
- ¹³⁰ Там же, с. 48.
- ¹³¹ Там же, с. 44—48.
- ¹³² Там же, с. 43—44.
- ¹³³ Там же, с. 43.
- ¹³⁴ Цит. труд, кн. III, гл. 37.
- ¹³⁵ Апология первая, гл. 65 и 66.
- ¹³⁶ И. Юнгман относит написание Апостольского Предания к 217 году (*J. Jungmann*. The early Liturgy, 1959, p. 92), Г. Дикс (*G. Dix*. The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. London, 1937, p. XXXV—XXXVII), Б. Алланер и А. Штуйбер (Патрология, с. 83), Дж. Квастен (Патрология, II, с. 180) — считают наиболее вероятной датой 215 год.
- ¹³⁷ Я пользуюсь реконструированным текстом В. Ботте. *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*. Münster West, 1963, и русским переводом протоиерея П. Бубуриза: «Богословские труды», сборник пятый. М., 1970, с. 283—296.
- ¹³⁸ Гл. 15. О неопитах, приходящих к вере.
- ¹³⁹ Гл. 16. О делах и занятиях.
- ¹⁴⁰ Гл. 17. О времени слушания слова Божия после трудов и занятий.
- ¹⁴¹ Гл. 18. О молитве тех, кто слушает слово.
- ¹⁴² Гл. 19. О возложении рук на оглашаемых.
- ¹⁴³ Цит. труд, кн. IV, гл. 26.
- ¹⁴⁴ Там же, гл. 15.
- ¹⁴⁵ Там же, кн. V, гл. 1.
- ¹⁴⁶ Там же.
- ¹⁴⁷ *Иринеи, епископ Лионский*. Против ересей, IV, 30.
- ¹⁴⁸ *Евсевий*, цит. труд, кн. V, гл. 21.
- ¹⁴⁹ *Тертуллиан*. К Скапуле, 4. Творения, ч. 1, Киев, 1910, с. 224.
- ¹⁵⁰ *Евсевий*, цит. труд, кн. VI, гл. 16.
- ¹⁵¹ Там же, гл. 18.
- ¹⁵² *J. Danielou*. Message evangelique et culture Hellenistique aux II-e et III-e siècles. Paris, Tournai, New York, Rome, в частности: гл. II — Катехизические данные (147—169); Климент, Ипполит, Ориген (с. 170—179); гл. III — Экзегес Климента Александрийского (217—233); Метод экзегеса Оригена (с. 249—264).
- ¹⁵³ В. Бычков. Византийская эстетика. М., 1977; см., напр., с. 28—34; 73—88 и др., где указаны творения христианских писателей, в основном по изданию Минья.
- ¹⁵⁴ Там же, с. 88—107.
- ¹⁵⁵ М. Поснов. История христианской церкви (до разделения церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 480.
- ¹⁵⁶ Апостольское предание, гл. 15.
- ¹⁵⁷ Кн. III, гл. 7.
- ¹⁵⁸ Правило 17-е.
- ¹⁵⁹ *Киприан Карфагенский*. Письмо 65-е к Суксесу. Творения, ч. II, изд. 2. Киев, 1891, с. 359.
- ¹⁶⁰ Гл. 20 «О тех, кто примут крещение».
- ¹⁶¹ *Евсевий*, цит. труд, кн. VI, гл. 43.
- ¹⁶² Правило 26-е.
- ¹⁶³ Книга VIII, гл. 26.
- ¹⁶⁴ Л. Неселовский. Чины хиротоний и хиротесий. Каменец-Подольск, 1906, с. 24—29. Тридентский Собор постановил, чтобы при каждом храме были экзорцисты (sess. XXIII). В действительности постановление Собора не исполняется. Впрочем, поставление экзорцистов было заимствовано из Понтификалов в богослужебную практику южно-украинской Церкви, где появилось «Восследование молебное о избавлении недугующаго от обуревания и насилия духов нечистых и молитвы заклинательныя техжде лукавых духов» (см. Требник митрополита Петра Могилы, часть III, с. 300 и Требник львовского издания 1667 года, с. 373).
- ¹⁶⁵ *Киприан Карфагенский*. О падших. Творения, ч. II. Киев, 1891, с. 150—151.
- ¹⁶⁶ Там же, с. 154—160.
- ¹⁶⁷ Правило 12-е.
- ¹⁶⁸ Собрание древних литургий, вып. 3. СПб., 1876, с. 113.
- ¹⁶⁹ См. А. Петровский. Апостольские литургии Восточной церкви. СПб., 1897, с. 26.
- ¹⁷⁰ Там же, с. 28.

- ¹⁷¹ *Свайнсон*, цит. труд, с. 238 (Россанский кодекс), о том же в Мессинском, но в более пространной редакции.
- ¹⁷² *Свайнсон*, цит. труд, с. 22.
- ¹⁷³ *А. Петровский*, цит. труд, с. 106, примечание 1.
- ¹⁷⁴ *Свайнсон*, цит. труд, с. 20.
- ¹⁷⁵ Там же, с. 22.
- ¹⁷⁶ Иератикон. Константинополь, 1895.
- ¹⁷⁷ *Е. Голубинский*. История Русской Церкви, т. I, первая половина. М., 1901, с. 172 и 209—210.
- ¹⁷⁸ Там же, с. 198—210.
- ¹⁷⁹ Рукопись под № 140 хранилась до второй мировой войны в Дрезденской быв. королевской библиотеке. Во время войны при разрушении библиотеки рукопись была значительно повреждена огнем. Сохранившиеся полуобгорелые листы были реставрированы в типографии Гроттаферратского монастыря. Отдельные выписки из этой рукописи были опубликованы проф. А. А. Дмитриевским в его труде «Древнейшие патриаршие типиконы Святгорбской Иерусалимской и Великой Константинопольской церкви», Киев, 1907. Я буду цитировать по уломянутому труду А. А. Дмитриевского.
- ¹⁸⁰ *А. Дмитриевский*. Древнейшие патриаршие типиконы..., с. 155—156.
- ¹⁸¹ Правило 45-е.
- ¹⁸² Правило 46-е.
- ¹⁸³ Так называлось великопостное богослужение, совершавшееся между третьим и шестым часами (по восточному времяисчислению), откуда происходит само название «тритекти». Это было богослужение, нарочито введенное для оглашаемых, как «младенцев по вере и незрелых по жизни во Христе», *Е. П. Диаковский*. Последование часов и изобразительных. Киев, 1913, с. 33—70.
- ¹⁸⁴ *Гоар*. Евхологон, изд. второе, Венеция, 1730, с. 279—281.
- ¹⁸⁵ *А. Дмитриевский*, цит. труд, с. 154—155.
- ¹⁸⁶ Антиминсами византийцы называли переносные столики, на которых можно было совершать литургию. На них также полагали царские одежды и знаки отличия высших придворных чинов для их освящения патриархом или в храме св. Софии, или во дворце (*Д. Ф. Беляев*. Византия. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям, книга I. СПб., 1891, с. 168). «Второй антиминс» — кресло, на котором патриарх сидел во время хиротоний, в данном случае благословлял просвещаемых.
- ¹⁸⁷ *А. Дмитриевский*, цит. труд, с. 341.
- ¹⁸⁸ «Фракийский меч» — синоним жестокости.
- ¹⁸⁹ *Н. Красносельцев*. К истории православного богослужения. Казань, 1889, с. 121—125.
- ¹⁹⁰ Цитированное житие Василия Великого, гл. 14.
- ¹⁹¹ См. примеч. 79, Творения..., с. 86.
- ¹⁹² *Никифор Каллист Ксанфопул*. История Церкви. I. XVIII, гл. 51.
- ¹⁹³ Цит. по: *В. Бенешевич*. Очерки по истории Византии, выпуск III. СПб., 1913, с. 55.
- ¹⁹⁴ Правило 56-е Лаодикийского Собора.
- ¹⁹⁵ Беседа — «Похвала тем, которые пришли в церковь».
- ¹⁹⁶ *В. Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви, IV. Петроград, 1918, с. 285.
- ¹⁹⁷ *Филарет, архиепископ Черниговский*. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. Издание второе, дополненное. Чернигов, 1864, с. 187.
- ¹⁹⁸ *Сергий, архиепископ Владимирский*. Полный месяцеслов Востока, том II, Святой восток. Издание второе, исправленное и много восполненное, Владимир, 1901, с. 395—396.
- ¹⁹⁹ *Минь*. П. гр., т. 107, кол. 72.
- ²⁰⁰ Летопись византийца Феодана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феодилакта. М., 1884, с. 99.
- ²⁰¹ *Сергий, архиепископ Владимирский*, цит. труд, с. 399.
- ²⁰² *А. Лебедев*. Церковная историография в главных ее представителях с IV века по XX. М., 1898, с. 233—235.
- ²⁰³ Труд *К. Крумбаха* «Византийские историки и хронисты» был опубликован в «Очерках по истории Византии», изданных под ред. В. Н. Бенешевича, вып. 3, СПб., 1913. Я буду пользоваться этим изданием, указывая в примечаниях фамилию автора и страницы книги.
- ²⁰⁴ *К. Крумбахер*, с. 72—73.
- ²⁰⁵ Там же, с. 77—79.
- ²⁰⁶ Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 144.
- ²⁰⁷ *Евагрий*. Церковная история, кн. I, гл. 17.
- ²⁰⁸ *А. Дмитриевский*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, Т. I, Тульжа. Киев, 1895, с. 45—46.
- ²⁰⁹ Рукопись № 40 Иерусалимской патриаршей библиотеки. Выписки из нее были опубликованы в трудах проф. А. А. Дмитриевского — Древнейшие патриаршие типиконы... Киев, 1907, и начало этого типикона в Описании литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, т. III, Тульжа. Петроград, 1917. Критическое издание этого устава с комментариями в двух томах опубликовал про-

фессор Восточного Папского института в Риме Ж. Матеос в 1962 году (Le Turicon de la Grande Eglise...) Я буду пользоваться той и другой публикациями, как взаимно восполняющими одна другую.

²¹⁰ А. Дмитриевский. Древнейшие патриаршие типиконы..., с. 233.

²¹¹ Le Turicon de la Grande Eglise, t. I, p. 212.

²¹² Русский перевод см. «Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения», том I. СПб., 1855.

²¹³ Там же, с. 381—383.

²¹⁴ Corpus scriptorum Historiae Byzantinae. Chronicon paschale, vol. I. Bonnae, 1832, p. 629.

²¹⁵ Там же, с. 630—633.

²¹⁶ Летопись византийца Феофана, с. 167.

²¹⁷ Минь. П. гр., т. 117, кол. 72.

²¹⁸ Никифор Каллист Ксанфопул говорит, что это были еретики, восставшие против Халкидонского Собора и существовавшие до времени Константина, сына императора Ираклия, около 640 года (XVIII, 56). У Миня П. гр. т. 157, кол. 472, примечание 39.

²¹⁹ Там же.

²²⁰ См. Симеон Солунский. *Περὶ τῆς Θείας Προσευχῆς*. У Миня П. гр., т. 155 соответственно кол. 633 и 648. Русский перевод см. выше, примеч. 212, т. II, СПб., 1855, с. 482 и 496.

Е В Х А Р И С Т И Я

(Согласованный документ из доклада Комиссии «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей № 73 «Одно Крещение, одна Евхаристия и взаимно признаваемое служительство».

Женева, 1975)

ПРЕАМБУЛА

1. Крещение, однажды совершённое и никогда не повторимое, вводит нас в жизнь в постоянном поклонении царственного священства, народа Божия. В Святой Евхаристии, или Вечере Господней, постоянно повторяющейся и всегда включающей в себя и слово, и таинство, мы провозглашаем и прославляем воспоминание о спасительных деяниях Божиих. То, что Бог совершил в воплощении, жизни, смерти, воскресении и вознесении Христа, Он не совершает вновь; эти события уникальны, они не могут быть повторены или расширены во времени; тем не менее Сам Христос со всем, что Он совершил для нас и для всего творения, присутствует в Евхаристии¹. Здесь мы находим центр и вершину всей церковной сакраментальной жизни.

2. Евхаристия заключает в себе богатство и многообразие значения. Индивидуумы, так же как и церковные традиции, придерживаются широко различающихся взглядов. Никакой документ не мог бы быть полным изложением каждого аспекта евхаристической мысли. Кроме того, любая попытка истолковать Евхаристию неизбежно влечет за собою обращение к каждому из ее различных аспектов в отдельности, тогда как Евхаристия есть по существу единое целое. Этот текст отражает, однако, ту меру, в которой ныне имеется широкое и возрастающее согласие о многих аспектах евхаристической мысли.

I. Установление Евхаристии

3. Евхаристия — это сакраментальная трапеза, сменившая Пасху Израиля, новая пасхальная трапеза народа Божия, которую Христос, возлюбив учеников Своих до конца, даровал им перед Своей смертью, разделил с ними после Своего воскресения и повелел им соблюдать до Своего возвращения.

4. Эта трапеза хлеба и вина есть таинство, действенный признак и утверждение присутствия Самого Христа, Который пожертвовал Своей жизнью за всех людей и Который даровал им Себя как Хлеб жизни; поэтому евхаристическая трапеза есть таинство Тела и Крови Христа, таинство Его реального присутствия.

5. В Евхаристии обетование присутствия распятого и воскресшего Христа уникальным путем исполняется для верующих, которые освящаются и соединяются в Нем, примиренные в любви, — чтобы быть Его слугами примирения в мире, — и принесенные в Нем как живая жертва. Именно в Евхаристии общность народа Божия находит свое полное проявление².

II. Значение Евхаристии

А. Евхаристия: благодарение Отцу

6. Евхаристия — это великое благодарение Отцу за всё, что Он совершил в творении, искуплении и освящении, за всё, что Он ныне совершает в Церкви и в мире, несмотря на грехи людей, за всё, что Он совершит, осуществляя полноту Царствия Своего. Таким образом, Евхаристия — это благословение (берака), в котором Церковь выражает свою благодарность Богу за все Его блага³.

7. Евхаристия — это великая жертва хвалы, которой Церковь говорит от имени всего творения. Ибо мир, который Бог примирил с Собою, присутствует в каждой Евхаристии: в хлебе и вине, в лице верующих и в молитвах, которые они приносят за себя и за всех людей. Когда верующие и их молитвы соединены в лице Господа и соединены с Его заступлением, они преобразены и приняты. Так Евхаристия открывает миру, чем он должен стать⁴.

Б. Евхаристия: анамнесис, или воспоминание (предображение и предвосхищение) Христа

8. Христос установил Евхаристию, таинство Его Тела и Крови, с ее средоточием на кресте и воскресении, как **анамнесис** всего Божиего примиряющего деяния в Нем. Сам Христос, со всем, что Он совершил для нас и для всего творения (в Его воплощении, рабстве, служении, учении, страдании, жертве, воскресении, вознесении и Пятидесятнице), присутствует в этом **анамнесисе**, так же как и предвкушение Его **Парусии** и исполнения Царствия. **Анамнесис**, в котором Христос действует через радостное празднование Его Церкви, включает, таким образом, это предображение и предвосхищение. Это не только напоминание о том, что уже прошло, или о его значимости. Это действительное провозглашение Церковью могущественных деяний Божиих. Общением со Христом Церковь становится причастной этой реальности.

9. Анамнестическое предображение и предвосхищение осуществляются в благодарении и заступлении. Провозглашая перед Богом в благодарении могущественные деяния искупления, Церковь молит Его даровать блага Его свершений каждому человеку. В благодарении и заступлении Церковь соединяется с Сыном, своим великим Первосвященником и Заступником.

10. **Анамнесис** Христа — основание и источник всякой христианской молитвы. Таким образом, наша молитва связана с постоянным заступлением воскресшего Господа и полагается на Него. В Евхаристии Христос уполномочивает нас жить с Ним и молиться через Него, как оправданные грешники, радостно и свободно исполняя Его волю⁵.

11. С кающимся сердцем мы приносим себя, в союзе с нашим Спасителем, как живую и святую жертву, — жертву, которая должна найти выражение во всей нашей повседневной жизни. Так, соединенные с Господом и со всеми верующими, жившими до нас, и в общности со всею Церковью на земле, мы обновлены в завете, запечатленном кровью Христа⁶.

12. Именно в перспективе, намеченной в предыдущих параграфах, должны быть пересмотрены имевшие место в истории споры о понятии жертвы.

13. Поскольку **анамнесис** Христа составляет истинную сущность проповедуемого Слова, как и Евхаристии, — одно предполагает другое. Евхаристия всегда должна быть совершаема со служением Слова, ибо служение Слова указывает на Евхаристию и находит в ней свое завершение⁷.

В. Евхаристия: призывание и дар Духа

14. Анамнесис ведет к **эпиклесису** — Церковь, пребывая под Новым Заветом, уверенно молится о Духе, чтобы стать освященной и обновленной, введенной в полноту истины и уполномоченной исполнить свою миссию в мире. Анамнесис и эпиклесис не могут мыслиться отдельно от Причастия. Сверх того, именно Дух осуществляет в Евхаристии реальное присутствие Христа и подается нам в хлебе и вине, согласно установительным словам⁸.

15. Предыдущий параграф мог бы помочь преодолеть многие различия понимания, существующие в отношении употребления слов «реальное присутствие Христа» в Евхаристии⁹.

16. Дар Святого Духа в Евхаристии — предвкушение Царствия Божия: Церковь получает жизнь нового творения и заверение в возвращении Господа.

17. Все совершение Евхаристии носит эпиклетический характер, т. е. зависит от воздействия Святого Духа. Этот аспект Евхаристии должен найти выражение в словах литургии. Некоторые Церкви желают призывания Святого Духа на народ Божий и на все евхаристическое действие, включая элементы; другие придерживаются мнения, что обращение к Святому Духу могло бы осуществляться иными путями¹⁰.

18. Большинство Церквей считает, что освящение не может быть ограничено определенным моментом литургии. Эпиклесис занимает разное место по отношению к установительным словам в разных литургических традициях. В ранних литургиях все «молитвенное действие» мыслилось как причина возникновения реальности, обетованной Христом. Возвращение к такому пониманию помогло бы преодолеть наши затруднения относительно особого момента освящения¹¹.

Г. Евхаристия: общение в Теле Христовом

19. Евхаристическое общение с присутствующим Христом, питающим жизнь Церкви, — это в то же время и общение в Теле Христовом, которым является Церковь. Разделение общего хлеба и общей чаши, в данном месте, демонстрирует единство участников с Целым Христом и их соучастниками во все времена и во всех местах. Деля общий хлеб, они показывают свое единство с Церковью вселенской, раскрывается тайна искупления, и все Тело возрастает в благодати¹².

20. Из-за своей кафоличности Евхаристия является радикальным вызовом нашим тенденциям к отчуждению, отделению и фрагментарности. Отсутствие местного единства в Церкви или обществе означает вызов христианам данного места. В насмешку превращается Евхаристия, когда стенам разделения, разрушенным Христом на кресте, позволяют возникать вновь в церковной жизни: стенам между расами, национальностями и классами¹³.

21. Солидарность в евхаристическом приобщении Телу Христову и ответственная забота христиан друг о друге и о мире должна получить особое выражение в литургиях, например, во взаимном прощении грехов, поцелуе мира, принесении даров для совместной трапезы и раздаче бедным братьям; в особой молитве о нуждающихся и страждущих, скорбящих и смущенных; в доставлении Евхаристии больным и заключенным. Все эти проявления любви в Евхаристии непосредственно связаны со свидетельством Христа о Себе как о слуге, в Чьем служении христиане участвуют в силу своего союза с Ним. Как Бог во Христе входит в положение людей, так и свхаристическая литургия должна быть близка конкретным и специфическим человеческим ситуациям. В ранней Церкви служение диаконов и диакоисс заключало в себе особую ответственность за выражение этого аспекта Евхаристии. Место такого

служения, между трапезой и нуждающимися, подобающе свидетельствует об искупительном присутствии в мире Христа ¹⁴.

22. По обетованию Христа, каждый верующий член Тела Христова получает в Евхаристии отпущение грехов и вечную жизнь, укрепляется в вере, надежде и любви.

III. Выводы о Евхаристии

А. Евхаристия: посланничество в мир

23. Посланничество — более чем следствие Евхаристии. Когда Церковь является именно Церковью, посланничество должно быть частью ее жизни. В Евхаристии Церковь в высшей степени являет свою сущность и объединяется со Христом в Его миссии.

24. Мир присутствует уже в благодарении Отцу, когда Церковь говорит от имени всего творения; в воспоминании о Христе, когда Церковь, единая со своим великим Первосвященником и Заступником, молится за весь мир; в молитве о даровании Святого Духа, когда Церковь просит об освящении и новом творении.

25. Примиренные в Евхаристии, члены Тела Христова призваны быть слугами примирения между людьми и свидетелями радости воскресения. Самое их присутствие в мире требует от них солидарности со всеми людьми в их страданиях и надеждах, со всеми, для кого они могут быть знамением любви Христа, Кто пожертвовал Собою на кресте за всех людей и дарует Себя в Евхаристии.

26. Евхаристия — это также пир, где Церковь радуется о всех дарах, полученных в мире.

Б. Евхаристия: конец разделений

27. Когда поместные Церкви, как бы скромны они ни были, участвуют в Евхаристии, они причастны целостности Церкви и открывают ее в полноте: в ее членах, вере, истории и ее особых дарах. Совершения Евхаристии, таким образом, всегда имеют отношение ко всей Церкви, и вся Церковь имеет отношение к каждому совершению Евхаристии. С самых ранних времен Крещение понимается как таинство, посредством которого верующие соединяются с Телом Христовым и одаряются Духом Святым. Поэтому, когда право крещеных верующих и их священнослужителей участвовать в Евхаристии и председательствовать ей в одной Церкви ставится под вопрос теми, кто председательствуют ей в других евхаристических общинах или являются их членами, кафоличность Евхаристии затемняется. С другой стороны, насколько Церковь претендует быть проявлением всей Церкви, настолько ей следовало бы признать, что вся Церковь участвует в ее пасторских и административных установлениях ¹⁵.

IV. Элементы Евхаристии

28. Евхаристия есть по существу единое целое, состоящее обычно из следующих элементов — в различной последовательности:

- провозглашение разными способами Слова Божия;
- ходатайство за всю Церковь и за весь мир;
- благодарение за чудеса творения, искупления и освящения (восходящее к иудейской традиции берака);
- Христовы установительные слова таинства, в соответствии с новозаветным Преданием;
- **анамнесис**, или воспоминание о великих актах искупления, Страстей, смерти, воскресения, вознесения и Пятидесятницы, которые привели к возникновению Церкви;

— призывание Святого Духа на общину и на элементы хлеба и вина (**эпиклесис** — или до установительных слов, или после «воспоминания») или какое-либо другое обращение к Святому Духу, которое в достаточной мере выражает эпиклетический характер Евхаристии;

— молитва о пришествии Господа и о явлении Царствия Его;

— «аминь» всей общины;

— Молитва Господня;

— преломление хлеба;

— еда и питье в общении со Христом и с каждым членом Церкви¹⁶;

— заключительная хвала.

Этот перечень литургических составных частей не исключает обращения к другим, таким, как выражение покаяния, заявление о прощении грехов, утверждение веры в форме Символа, празднование общения со святыми, гимны благодарности и хвалы и самопосвящение верующих Богу¹⁷.

29. Литургические реформы сблизили Церкви между собою в отношении способа совершения Вечери Господней. Однако литургическое многообразие, совместимое с нашей общей евхаристической верой, следует признать здоровым и обогащающим фактом.

30. Церквам следовало бы пересмотреть свои литургии в свете недавно достигнутого соглашения о Евхаристии.

V. Рекомендации

31. Лучший путь к единству в евхаристическом праздновании и общении — это обновление самой Евхаристии в различных Церквах в отношении учения и литургии.

32. Утверждение общей евхаристической веры не подразумевает единообразия ни в литургии, ни в практике. Очевидно, однако, что евхаристическая вера углубляется и проясняется только при том условии, что Вечеря Господня совершается с некоторой частотой. Многие различия в богословии, литургии и практике возникают из-за неравномерности, с которой совершается Святое Причастие; с другой стороны, многие из этих различий могли бы найти себе место при единстве веры, если бы Евхаристия повсюду совершалась чаще.

33. Так как Евхаристия — это новое литургическое служение, которое Христос даровал Церкви, представляется нормальным, что ее следовало бы совершать не менее часто, чем каждое воскресенье, или раз в неделю. И так как она является новой сакраментальной трапезой народа Божия, представляется также нормальным, что каждый христианин должен был бы принимать Причастие при каждом совершении.

34. Особого внимания требует вопрос о том, как следует относиться к элементам хлеба и вина. Поскольку действие Христа есть дар Его Тела и Крови (т. е. Его Самого), реальность, символизированная в хлебе и вине, есть Его Тело и Кровь. Именно в силу творческого слова Христа и мощью Святого Духа, хлеб и вино становятся таинствами и, тем самым, — «приобщением Тела и Крови Христовых» (1 Кор. 10, 16). Следовательно, в глубочайшем смысле, путем внешнего знамения, они получают реальность и сохраняют таковую при их потреблении. То, что даруется как Тело и Кровь Христа, пребывает таковым, т. е. дарованным Телом и Кровью, и требует соответственного к себе отношения.

35. Исходя из многообразия практики в Церквах, но извлекая следствия из вышеприведенного соглашения, желательно:

— чтобы, с одной стороны, напоминалось, особенно в проповедях и поучении, что главной целью сохранения элементов является их распределение среди больных и отсутствующих; и

— чтобы, с другой стороны, было признано, что наилучшим проявлением почитания элементов, употребленных при совершении Евхаристии,

является их последующее потребление, не исключая их использования для причащения больных¹⁸.

36. В той мере, в какой Церкви в своем евхаристическом опыте приблизятся к полноте во Христе, проблема интеркоммюньона приблизится к своему разрешению¹⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Монреаль, 1963, § 116, с. 73; Бристоль, 1967. Новые направления в Комиссии «Вера и церковное устройство», гл. 3. Святая Евхаристия, II, 1, с. 61.
 2. Лунд, 1952, III, A (6), с. 54.
 3. Монреаль, 1963, § 118 б, с. 74.
 4. Бристоль, 1967. Цит. соч., 3, III, 2, с. 67.
 5. Там же, II, 1—3, с. 61; Монреаль, 1963, § 117, сс. 73—74.
 6. Монреаль, 1963, § 117, сс. 73—74.
 7. Бристоль, 1967. Цит. соч., 3, II, 5 а, с. 62.
 8. Там же, 3, II, 4, сс. 61—62.
 9. По этому последнему пункту недавно были сделаны некоторые важные рекомендации группой «Домб» (Les Dombes), состоящей из французских католиков и протестантов (см. примеч. 18).
 10. Бристоль, 1967. Цит. соч., приложение 4, с. 141.
 11. Там же, 3, II, 5 в, с. 62.
 12. Там же, 3, III, 1, с. 62.
 13. Там же, 3, III, 4, с. 63.
 14. Там же, 3, IV, 4, с. 64.
 15. Там же, 3, III, 3, с. 63.
 16. Монреаль, 1963, § 118, с. 74.
 17. Там же.
 18. Группа «Домб». На пути к общей евхаристической вере? См.: Современное евхаристическое согласие. Лондон, 1973, сс. 51—78.
 19. Бристоль, 1967. Цит. соч., 3, V, сс. 66—68.
-

*Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ
(Ленинград)*

ЕВХАРИСТИЯ

Предложенная Церквам — членам Всемирного Совета Церквей для комментирования статья «Евхаристия», опубликованная в докладе № 73 комиссии «Вера и церковное устройство» (ВСЦ, Женева, 1975), представляет собой хорошо продуманное и тщательно систематизированное изложение более или менее согласованных положений, выработанных в процессе многолетних экуменических дискуссий по ряду важных аспектов евхаристической проблемы.

Д-р Л. Фишер справедливо пишет в предисловии к вышеупомянутому документу: «Те, кто знают, как далеко Церкви расходятся в доктрине и практике, будут иметь некоторое представление о важности зафиксированного здесь согласия. Что богословы столь различных традиций окажутся в состоянии так единодушно говорить о крещении, Евхаристии и пастырстве, отнюдь не было чем-то само собой разумеющимся». Потребовалось много времени и было предпринято много усилий, чтобы достичь нынешней степени взаимопонимания и выработать основу для дальнейшего прогресса в области литургической теории и практики.

Богословы Русской Православной Церкви, принимавшие деятельное участие в изучении и обсуждении современной евхаристической проблематики (в рамках ВСЦ и на межконфессиональных встречах), не могут не оценить положительно тот большой труд, который был вложен многими их собратьями по экуменическому братству в дело достижения частичного согласия по столь важному вопросу, как святая Евхаристия. И сколь бы ни казалась нам достигнутая степень согласия всё еще далекой от того уровня, который позволил бы вплотную подойти к обсуждению возможности полного евхаристического общения на основе единства веры, это не должно препятствовать нам быть искренне благодарными всем труженикам, знания и усердие которых помогли экуменическому содружеству сделать первые, но важные шаги в этом направлении.

В дискуссиях по евхаристической проблеме, завершившихся выработкой экуменического соглашения, принимались во внимание важные достижения литургической науки, связанные с тщательным изучением евхаристической традиции в ее библейской основе, в ее связи с ветхозаветной иудейской литургической традицией, в ее историческом развитии на фоне соборного и святоотеческого раскрытия христианского вероучения. Наряду с этим учитывались положительные результаты литургического движения (деятельность Тэзэ, Бернойхенского братства, работы богословской школы аббатства Марня Лах) и плодотворного сотрудничества римско-католических и протестантских ученых богословов, особенно в период после Второго Ватиканского Собора.

С большим удовлетворением в этой связи можно отметить наличие в тексте рассматриваемой статьи ряда мест, где отражены нашедшие широкое признание идеи: репрезентации, тесной связи между Евхаристией и Церковью как Телом Христовым, широкого католического общения в священнодействии Евхаристии (п. п. 1, 6, 7, 8, 9, 11, 19 и др.).

Серьезного внимания заслуживают также рекомендации, предлагающие заново продумать понятие евхаристической жертвы (п. 12) и в свете достигнутого экуменического согласия вновь испытать свои богослужбные традиции (п. 30).

Критические замечания по тексту статьи «Евхаристия»

Преамбула, п. 1: «Крещение, совершаемое однажды и никогда не повторяемое, вводит нас в жизнь царственного священства, народа Божия, состоящую в непрестанном служении Богу. В святой Евхаристии, или Вечери Господней, которая постоянно повторяется и всегда включает в себя слово и таинство, мы провозглашаем и празднуем воспоминание спасительных дел Божиих. То, что Бог соделал в воплощении, жизни, смерти, воскресении и вознесении Христа, Он не делает вновь. Эти события уникальны, их нельзя ни повторить, ни раздвинуть во времени. И все же Сам Христос во всем, что Он сделал для нас и для всего творения, присутствует в Евхаристии. Именно в этом мы видим центр и кульминационный пункт всей сакраментальной жизни Церкви».

Верно, что присутствие Христа в Евхаристии является ее жизненной основой. Но ведь то же самое в экуменических документах нередко утверждается и о всем богослужении вообще. «В богослужении, — говорится в рапорте 4-й секции 4-й Всемирной Конференции «Веры и церковного устройства» (ВСЦ, Монреаль, 1963 г.), — мы приходим к Богу через Христа, Совершителя истинного богослужения, Который Своим воплощением, Своим служением, Своим послушанием даже до смерти, Своим воскресением и вознесением соделал нас участниками того богослужения, которое Он совершает». Богослужение, сказано в докладе, составленном для Лундской Всемирной Конференции «Веры и церковного устройства» богословской комиссией Ways of Worship, следует понимать как корпоративный акт, совершающийся в непосредственном отношении к Господу Церкви. Д-р Швейцер выразил эту мысль словами: «Господь Сам совершает службу». Другие предпочитают говорить, что «Церковь совершает службу в присутствии Господа».

Говоря об **евхаристическом** богослужении, желательно было бы поэтому уже в преамбуле, а не только в дальнейшем тексте (см. п. 5), отметить **особый характер** реального присутствия Христа, свойственный только Евхаристии и связанный с наличием истинного Тела и истинной Крови Господа Иисуса Христа.

Относительно утверждения, что уникальные события истории спасения «нельзя ни повторить, ни раздвинуть во времени», нужно заметить следующее. Если речь идет о воплощении в той форме, как оно произошло в результате Благовещения, то сказанное не подлежит, конечно, сомнению. Но если воплощение понимать как сверхъестественное действие, в котором чрез преложение элементов (хлеба и вина) образуются, действием Святого Духа, истинное Тело и истинная Кровь Господа, так же **собственно** принадлежащие Его Богочеловеческому существу, как принадлежало Ему Его исторически существовавшее и действовавшее в земных условиях, а затем прославленное в воскресении, вознесении и селении одесную Бога Отца **человеческое естество**, то нужно сказать вместе с архимандритом Киприаном (Керн), что «воплощение Сына Божия... **обновляется** в евхаристическом священнодействии»¹. «Как Христос Спаситель... **воплотился** и имел плоть и кровь для спасения нашего, **таким же образом** (οὕτως) пища эта, над которой совершено благодарение через молитву Слова Его, ...есть, как мы научены, плоть и кровь Того воплотившегося Иисуса»².

¹ *Архим. Киприан (Керн)*. Евхаристия. Париж, 1947, с. 25.

² *Св. Иустин Мученик*. Апология 1-я, гл. 66.

Впрочем, нужно учесть, что в п. 2 преамбулы отмечается, что «отдельные христиане и разные церковные традиции имеют весьма различные взгляды» относительно Евхаристии и «предлагаемый текст отражает лишь достигнутую меру согласия касательно ряда аспектов евхаристического мышления». Интересно отметить, что на 4-й Всемирной Конференции «Веры и церковного устройства» в Монреале, ввиду значительных расхождений в понимании Евхаристии, участники были вынуждены заявить в принятом Конференцией документе следующее: «Мы должны были, по крайней мере, согласиться, что Вечера Господня, дар Бога Своей Церкви, есть таинство присутствия Распятого и Прославленного Христа...»³.

В п. 3 говорится, что «Евхаристия... новая пасхальная трапеза народа Божия, которую... Он (Христос) разделял с ними (учениками) после Своего воскресения...» (?). Если имеется в виду трапеза с преломлением хлеба, имевшая место в Еммаусе, то следует заметить, что отождествление ее с Евхаристией отнюдь не является бесспорным.

П. 4: «Эта трапеза хлеба и вина есть таинство, действенный знак и заверение присутствия Самого Христа, принесшего Свою жизнь в жертву за всех людей и давшего Себя им в качестве Хлеба жизни; поэтому евхаристическая трапеза — это таинство Тела и Крови Христа, таинство Его реального присутствия».

Нельзя не отметить, что упоминание о хлебе и вине в составе евхаристической трапезы без ясного свидетельства о ядении Тела Христова (а не обычного хлеба) и о питии чаши с Его Кровью (а не с вином), которое мы видим у апостола Павла (см.: 1 Кор. 11, 24—28), придает тексту некоторую двусмысленность.

Конечно, православноое понимание евхаристической трапезы не требует в качестве условия священнодействия (состоящего в «преложении» хлеба и вина в Тело и Кровь Господа) аннигиляции евхаристических элементов в физико-химическом смысле, или нарушения закона сохранения материи или энергии. Святой Иринеи Лионский говорит: «Хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб οὐκ ἔστι κοινὸς ἄρτος ἐστίν), но Евхаристия, состоящая из двух вещей (ἐκ δύο πραγμάτων): земного и небесного». Но вместе с тем православные богословы твердо помнят сказанное Самим Господом: «Сие есть Тело Мое (а не хлеб!)... Сие есть Кровь Моя (а не вино!)», когда Он предложил ученикам уже приготовленную чрез священнодействие Тайной Вечери трапезу.

«Мы твердо верим, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — что хлеб, который представляется нам (обыкновенным) — ὁ φαίνομενος ἄρτος, не есть хлеб, хотя и ощущается (таковым) на вкус, но Тело Христово, и что вино, которое представляется нам (обыкновенным) — ὁ φαίνομενος οἶνος, не есть вино, хотя и имеет его вкус, но Кровь Христова»⁴.

В приписываемом святому Иоанну Златоусту письме к монаху Кесарию говорится: «Когда Божественная благодать освятит хлеб, то он уже свободен от наименования хлебом и достойно именуется Телом Господним, хотя естество (φύσις) хлеба в нем остается»⁵.

Согласно катехизическому определению, «Причащение есть Таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого Тела и Крови Христовой для вечной жизни». Выражение «под видом» не означает того, что от хлеба и вина остается лишь «одна видимость». Оно указывает лишь на то, что предложенное вещество хлеба и вина, хотя и сохраняет все свои природные качества, но, благодаря таинственному преложению, как бы нисходит по значению своему на степень «вида»

³ Св. Иринеи Лионский. Против ересей, IV, 18, 5.

⁴ Св. Кирилл Иерусалимский. 4-е тайноводственное поучение, 9.

⁵ См.: «Богословские труды», сб. 13. М., 1975, с. 40, 132 и сб. 11. М., 1973, с. 177.

или «образа» истинной Божественной Трапезы, становится ее внешней стороной, отнюдь не определяющей ее истинного именованья.

П. 5: «В Евхаристии обетование присутствия Распятого и Воскресшего Христа уникальным образом выполняется для верующих, которые в Нем освящены и соединены, примирены в любви, чтобы стать Его служителями примирения в мире и принести себя в Нем, как живую жертву. В Евхаристии общение народа Божия находит свое полное выражение».

Здесь вкратце изложено то весьма ограниченное понятие жертвенного аспекта Евхаристии, которое протестанты считают приемлемым. В докладе богословской комиссии Ways of Worship для Лундской Конференции говорилось: «Внутри реформированных Церквей, а также среди евангелических элементов в Англиканской Церкви все еще наблюдается сильное предубеждение (против понимания Евхаристии как жертвы). Некоторые утверждают, что слово «жертва» в применении к евхаристическому богослужению может быть употребляемо лишь в том единственном смысле, что таким образом обозначается наше приношение хвалы и благодарения за те благодеяния, которые получены нами от единственной жертвы Христа на Голгофе; согласно этому взгляду, отнюдь не следует думать, будто с этой «жертвой» соединено какое-то приношение Христа Его Отцу, и ничто в любых словах и действиях нашей литургической практики не должно содержать намека на эту идею».

Известно, что Лютер говорил о «пожертвовании своей жизни в послушании, а также о жертве благодарения и хваления». — «Эту жертву молитвы, прославления и благодарения, — писал он, — мы приносим Богу не сами от себя лично. Мы должны предоставить нашу жертву Христу и дать Ему принести нашу жертву»⁶. По-видимому, именно эта мысль передается словами п. 11-го настоящей статьи: «Со смиренным сердцем, соединенные со своим Спасителем, мы приносим самих себя как живую, святую жертву, которая должна находить выражение во всей нашей повседневной жизни».

С православной точки зрения, святая Евхаристия представляет собой «священнодействие бескровной Жертвы», завершаемое «священной и духовной Трапезой», т. е. Причащением пречистого Тела и животворящей Крови Божественного Агнца, закланного на кресте для искупления мира.

Господь Иисус Христос, во исполнение предвечного Совета Святой Троицы, соделал Себя чрез воплощение Спасителем (Деян. 5, 31) и Начальником жизни (Деян. 3, 15). Чтобы иметь возможность «всегда спасать приходящих чрез Него к Богу» (Евр. 7, 25), Он стал Возглавителем великой вселенской борьбы со злом. Такая борьба требует непрерывного самопожертвования, и Христос не только смиренно претерпел труды и лишения земной жизни и по бесконечной любви к людям восприняты Им вольные страдания и крестную смерть на Голгофе, но и продолжает Свой жертвенный подвиг в мире, являясь Главой, т. е. «Сердцем, или Началом жизни, и Головой, или правящей Мудростью» Тела Церкви (Филарет, митрополит Московский). Жизнь Христа по своей сущности была жертвенной самоотдачей; жертвенностью отличается и жизнь Его Церкви, жизнь каждого истинного ее члена. Самопожертвование христианина выражается в отвержении себя, ношении жизненного креста и последовании Христу (Мф. 16, 24). Оно связано с болезненно ощущаемым добровольным отречением от временных, греховных наслаждений (Евр. 11, 25), с совлечением ветхого человека с делами его (Кол. 3, 9; Еф. 4, 22). Наивысшее выражение жертвенности состоит в любви, дающей силу полагать душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13).

Самопожертвование Христа и жертвенный подвиг Церкви связаны неразрывно. «Мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крести-

⁶ См.: «Богословские труды», сб. 11, с. 187.

лись» (Рим. 6, 3). Спасение христианина совершается перенесением страданий Христовых (2 Кор. 1, 5—6), подвигом нравственного очищения. Блаж. Августин говорил: «Страдала Церковь (во Христе), когда Он страдал за нее. Точно так же и Христос страдал в Церкви, когда она страдала за Него. Ибо подобно тому, как мы слышали во Христе голос страдающей Церкви: «Боже, Боже Мой, вонми ми» (Пс. 21, 1), так и в Церкви слышим голос страдающего Христа: «Савле, Савле, что Мя гониши?» (Деян. 9, 4)»⁷.

Прочно вошедшим в сознание древней Церкви апостольским образом самоотверженной деятельности Христа, как в земном Его подвиге, так и в Теле Его Церкви, служит и характеристика Голгофы как **«единократного принесения тела Иисуса Христа»** (Евр. 10, 10), и изображение Его **Вечным Первосвященником** (Евр. 7, 17, 24), Который, по силе Своей искупительной жертвы (Евр. 9, 12), не прекращает Своего ходатайства пред Богом за «приходящих чрез Него к Богу».

Крестная смерть Господа Иисуса Христа была единократным и неповторимым закланием Божественного Агнца. Евхаристическое же жертвоприношение включает в себя два момента: а) таинственное воспроизведение непостижимым и преестественным образом Божественной Жертвы (в смысле не акта, а предмета), т. е. истинных Тела и Крови Христовых, в которых Христос присутствует не только Своей человеческой душой, но и самим Божеством Своим, нераздельно соединенным с Его пререпевшим спасительные страдания и смерть, но воскресшим и прославленным человечеством; б) отражающее непрестанный жертвенный подвиг Христа в теле Его Церкви многократное и постоянно повторяющееся ходатайственное представление этой Жертвы Правде и Любви Божней, всегда готовой восстановить смиренно-кающегося грешника в правах участника Нового Завета.

Ясно отличая подвиг Христа в теле Его Церкви от подвига Его земной жизни и смерти, святой Иоанн Златоуст, объясняя слова: «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10, 16), говорит: «Для чего Апостол прибавил: «который преломляем»? — Для того, чтобы преломление видели только в Евхаристии; на кресте же мы видим противное сему: «кость Его, — сказано, — не сокрушится». Но чего не потерпел Христос на кресте, то переносит в просфоре ради тебя, терпит, будучи ломим, да всё исполнит»⁸.

Представление о «Жертве», не только закланной на Голгофе, но и приносимой пред лице Божие в Евхаристии и на небесах, есть весьма трогательный, пробуждающий в грешнике чувство любви и благодарности условный образ спасительного служения Господа Иисуса Христа, освященный, однако, самим своим происхождением из Священного Писания.

Необходимость евхаристической жертвы (в смысле жертвоприношения, параллельного небесному ходатайству Вечного Первосвященника, но совершаемого на земных алтарях) становится понятной из того обстоятельства, что спасение человека не совершается без его воли и участия, а также в отрыве от жизни Церкви с ее кульминационным пунктом в Вечери Господней. В евхаристической жертве происходит необходимое соединение **объективной основы** спасения — Божественной Жертвы, т. е. истинного Тела и истинной Крови закланного за мир непорочного и чистого Агнца (1 Петр. 1, 19), с жертвенной готовностью предлагаемого для освящения и обожения верующих в теле Церкви, или, что то же, для исцеления их природы и приведения силой Христовой к победе над грехом, — с **субъективным волеизъявлением** «приходящих чрез Него (Христа) к Богу», т. е. с твердой решимостью верующих предать себя

⁷ См.: Е. Аквилонев. Новозаветное учение о Церкви. СПб., 1896, с. 32.

⁸ Св. Иоанн Златоуст. Беседа 24-я на 1-е Послание к Коринфянам.

во всецелое послушание истине, последовать за Христом, стать соучастниками Его страданий (1 Петр. 4, 1, 13) и любви к людям (Флп. 2, 5; 1 Петр. 4, 8) и приобщиться к открывшейся в Нем для них вечной жизни (1 Ин. 5, 11—12).

В XII веке Православная Восточная Церковь свое учение об евхаристическом жертвоприношении выразила так: «Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совершена Спасителем Христом, так и после и донныне, принесена и приносится... Единому Триипостасному Божеству» (из определения Константинопольского Собора 1156 года)⁹. «Бескровныя жертвы приносятся всесовершенной и усовершающей Троице, и Она их принимает» (из определения Константинопольского Собора 1157 года)¹⁰. Очевидно, что за этими словами сокрыто убеждение в безусловной необходимости всеобъемлющего жертвенного подвига Спасителя (в соответствии с требованиями любви и правды) и в совместном спасающем действовании всех трех Лиц «всесовершенной и усовершающей Троицы», которое проявилось и проявляется и в искупительном подвиге Христа¹¹, и в Его продолжающемся ходатайстве, и в проститекающих от этого подвига и ходатайства благах для Церкви.

Евхаристия, как жертва, приносится Господом от лица Церкви, и потому может быть названа также **жертвой Церкви** (как богочеловеческого организма, возглавляемого Христом и одушевляемого Духом Святым, а не просто как «церковного общества»). Святой Иринеи Лионский, говоря о бескровной евхаристической жертве, замечает, что она установлена не потому, что Бог в ней нуждается, но потому, что Он «хочет, чтобы мы делали это ради нас самих, дабы мы не были бесплодны»¹². В евхаристическом жертвоприношении Христос Спаситель, являющийся и **Архиереем и Жертвой**¹³, ходатайствуя за тех, ради кого совершается Евхаристия, как бы вновь и вновь представляет Божественному Правосудию живое и непреложное доказательство не только бесконечной жертвенной любви Божией к миру (Свои Тело и Кровь), но также и всепобеждающего действия этой любви в сердцах людей, откликающихся на призыв ко спасению (факт деятельного участия в Евхаристии Церкви, которую Господь Иисус Христос «стяжал Кровию Своею» (Деян. 20, 28) и которая повинуется Ему во всем (Еф. 5, 24)).

Евхаристия есть жертва, прежде всего, хвалебно-благодарственная, ибо, прославляя в евхаристических молитвах все неисчислимые благодеяния Божии, излинные на мир, выражая радость о своем спасении¹⁴, Церковь — руками своих пастырей — предлагает Богу в благодарность за Его любовь к нам лучшее, что только она имеет, — безмерно великий и ценный в очах Божиих дар: Плоть и Кровь непорочного и чистого Агнца Христа, ее Главы и Спасителя, возлюбившего Церковь и предавшего Себя за нее (Еф. 5, 23, 25—27).

Эта жертва есть вместе с тем и очистительная, ибо, предлагая Богу Святые Дары, Церковь молит Его о том, чтобы Он непрестанно возобновлял расторгаемый нашими грехами союз наш с Ним, союз двустороннего примирения (2 Кор. 5, 19—20), очищая нас от всякого греха Кровию Иисуса Христа (1 Ин. 1, 7).

Святая Евхаристия есть, наконец, жертва просительная, ибо Церковь, движимая любовью ко всем близким и дальним, дерзновенно молит Господа о том, чтобы Он «предлежащая (т. е. освященные Дары, приносимые Богу в жертву) всем нам во благое изравнял, по коегождо своей

⁹ См.: «Богословские труды», сб. 1. М., 1959, с. 90.

¹⁰ Там же, с. 93.

¹¹ Срав. слова митрополита Филарета (Дроздова): «Любовь Отца — распинающая; любовь Сына — распинаемая; любовь Духа — торжествующая силою крестною».

¹² *Св. Ириней Лионский*. Цит. соч., IV, 18, 6.

¹³ См. молитву литургии св. Иоанна Златоуста «Никтоже достоин...».

¹⁴ «Кровь Иисуса Христа есть вечная и непрестающая радость для верующих», — говорит св. Игнатий Богоносец (Послание к Филадельфийцам, вступление).

потребе»¹⁵, чтобы, приняв бескровную евхаристическую жертву, помянул всех ее участников («ниже дары сия... принесших, и о нихже, и имиже и за нихже сия принесоша») ¹⁶ с их многообразными нуждами и на каждого из них излил Свои милости в виде тех или иных потребных им благ.

Можно сказать, что Жертва Голгофская и жертва евхаристическая неразрывно связаны друг с другом как начало и продолжение (но не повторение!) одного и единственного всеспасительного жертвоприношения. Жертва Голгофская есть **основоположительная** жертва, дающая бытие ее продолжению в жертве евхаристической. Евхаристическая жертва не сама по себе имеет благодатную силу прощения, очищения и приобщения к вечной жизни, а получает ее от крестной Жертвы Иисуса Христа.

П. 6. С православной точки зрения, было бы точнее сказать: Евхаристия — это благодарение Святой Троице с обращением к Богу Отцу. Православная Церковь помнит, конечно, что в древнейших литургиях, начиная с описанных в «Дидахи» и у святого Иустина Мученика, благодарственные молитвы были обращаемы к Первому Лицу Святой Троицы. Но в то же время, основываясь на словах Господа: «Я и Отец одно» (Ин. 10, 30) и отвергая какой-либо иной вид субординационизма, кроме ипостасного и икономического, она, в полном согласии с учением великих каппадокийцев о Святой Троице, считает, что древняя форма обращения к Отцу, как к «корню и источнику» Сына и Святого Духа, не исключает благодарственного прославления всей Святой Троицы. Поэтому, например, евхаристические молитвы литургии святого Иоанна Златоуста содержат в себе **благодарение всем Лицам Святой Троицы**: «О сих всех благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго...» — при **обращении к Богу Отцу**.

П. 14: «...Именно Дух делает реальным присутствие Христа в Евхаристии и подается нам, согласно словам установления, в хлебе и вине».

Слова «в хлебе и вине» опять-таки (как и в п. 4) вносят в приведенное утверждение двусмысленность. Православная Церковь знает евхаристические элементы до освящения (например, как «вместообразы» — *ἀντίτυπα* — в евхаристической молитве литургии святого Василия Великого), но она не знает никаких «освященных элементов» (обыкновенных хлеба и вина по преложении), а лишь «честное Тело» и «честную Кровь» Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (из той же молитвы литургии святого Василия Великого).

«Не разумеи хлеб и вино простыми (*ψιλοῖς*), — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — ибо они суть Тело и Кровь Христовы, по реченному Господом. Хотя чувство и представляет тебе это (*τοῦτο*), но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но веруй, что несомненно сподобился Тела и Крови Христовых»¹⁷. «До святого призывания достойно покланяемой Троицы хлеб и вино Евхаристии были простыми хлебом и вином (*ἄρτος ἥν καὶ οἶνος λιτρός*), по совершении же призывания хлеб содевается Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой»¹⁸.

П. 18: «Большинство Церквей придерживаются того мнения, что освящение нельзя ограничивать каким-то определенным моментом литургии... В древнейших литургиях всё «молитвенное действие» понималось как осуществление обещанной Христом реальности. Восстановление такого понимания могло бы помочь преодолеть наши трудности в отношении особого момента освящения».

Архимандрит Киприан (Керн) писал: «Если Салавилль (католический специалист по литургике) признал, что для древнехристианского

¹⁵ Молитва «Благодарим Тя, Царю невидимый...» из чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста.

¹⁶ Молитва «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся...» из чинопоследования литургии св. Василия Великого.

¹⁷ Св. Кирилл Иерусалимский. 4-е тайноводственное поучение, 6.

¹⁸ Он же. 1-е тайноводственное поучение, 7.

подхода к этому вопросу, скажем, например, для мученика Иустина Философа, весь канон был освяtitельной формулой и всё в нем имело значение от первого момента до заключительного, то с таким взглядом вполне может согласиться и православная догматическая мысль»¹⁹.

Профессор Н. Д. Успенский в своем исследовании «Англиканская литургия («Вечеря Господня») с православной точки зрения» утверждает: заявление Ламбетской Конференции 1958 года, что «евхаристические Дары освящаются не какой-либо сакраментальной формулой, а евхаризмами в целом, которые произносятся над предложенными Дарами, находит подтверждение в литургической практике древней Церкви»²⁰, причем важным критерием действительности совершаемого Таинства считает «соблюдение христианских догматов в той чистоте, в какой исповедует их Церковь»²¹.

В своем опыте историко-литургического анализа «Анафора» проф. Н. Д. Успенский пишет: «Не существует ни одного соборного определения, как нет ни одного святоотеческого высказывания в том смысле, что претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа совершается при определенных словах анафоры как совершительной формулы... Отцы Церкви не связывали освящение Даров с какой-либо определенной фразой анафоры»²².

П. 19: «Евхаристическое общение с присутствующим Христом, питающим жизнь Церкви, есть в то же время и общение в Телe Христовом, которое есть Церковь. Причащение общим хлебом и общей чашей в данном месте указывает на единство причастников со Христом и с их сопричастниками во все времена и во всех местах. Причащаясь общего хлеба, они свидетельствуют о своем единстве с Кафолической Церковью...»

Мысль о кафолическом единении всех, без исключения, верующих причастников Тела и Крови Христовых не доведена до своего завершения, ибо не сделано упоминания об умерших, которые, в свое время, став причастниками Вечери Господней, получили залог бессмертия (Ин. 6, 51, 58) и пребывают во Христе (Ин. 6, 56), а следовательно, и в Его Телe — Церкви.

С древнейших времен (что засвидетельствовано Тертуллианом уже во II веке)²³ Евхаристию совершали и в память усопших. О величайшем значении евхаристической молитвы за умерших особенно выразительно говорит святой Иоанн Златоуст: «Да не обленится помогать отшедшим и приносить за них молитвы, ибо предлежит общая для всего мира очистительная жертва... Не напрасно установлено апостолами, чтобы при страшных Тайнах мы поминали отшедших: от этого бывает им немалое приобретение, многая польза. Ибо, когда люди стоят с воздетыми руками, предстоит собор священников и предлежит страшная Жертва, тогда можем ли не упростить за них Бога, воссылая к Нему моления?»²⁴.

П. 27: «Если местные Церкви — какими бы скромными они ни были — участвуют в Евхаристии, то они участвуют во всей совокупности Церкви и обнаруживают ее во всей ее полноте: в ее членах, в ее вере, в ее истории и в ее особых дарах. Совершение Евхаристии всегда связано поэтому со всей Церковью, а вся Церковь усматривается в каждом отдельном совершении Евхаристии. С самого начала Крещение понималось как Таинство, посредством которого верующие включались в Тело Христово и получали дар Святого Духа. Поэтому, когда право

¹⁹ Архим. Киприан (Керн). Цит. соч., с. 265.

²⁰ «ЖМП», 1962, № 9, с. 19.

²¹ Там же, с. 20.

²² «Богословские труды», сб. 13, с. 138.

²³ См. там же, с. 124.

²⁴ Св. Иоанн Златоуст. Беседа 41-я на 1-е Послание к Коринфянам.

крещеных мирян участвовать в евхаристической трапезе, а их служителей — возглавлять ее совершение в Единой Церкви ставится под вопрос теми, кто принадлежит к другим евхаристическим общинам или являются их служителями, то кафоличность Евхаристии затемняется. С другой стороны, если Церковь притязает на то, что она выражает всю Церковь в целом, она должна признавать, что вся Церковь участвует в ее пастырских и административных делах».

Этот пункт основывается на предположении, что для всех христиан является бесспорной та экклезиологическая предпосылка, согласно которой принятие таинства Крещения и наличие искренней веры во Христа (в субъективном смысле) дают члену Церкви одинаковое со всеми другими ее членами право участвовать в евхаристическом акте, где бы он ни совершался. Все христианские общины заранее признаются принципиально равноправными в экклезиологическом отношении и имеющими одинаково истинную Евхаристию. С такой точкой зрения Православная Церковь никак не может согласиться.

Не говоря уже о том, что не всякое крещение, согласно учению древних отцов Церкви и древних Соборов (Арльского, Карфагенского, Первого и Второго Вселенских, Трулльского), признается действительным, Православная Церковь не считает возможным существование истинной Евхаристии в тех обществах, где имеет место существенное повреждение веры, влекущее за собой травму кафолического единства. Святейший Патриарх Сергей писал в свое время: «Пусть у инославных будут некоторые таинства; пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями... но в церковной Евхаристии инославные не участвуют... Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей... Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собой Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов и двух Церквей»²⁵.

Здесь уместно напомнить, что большинством участников экуменического движения «христианство рассматривается как единое по существу и целостное тело Церкви Христовой, а факт разделения понимается не в смысле разрушения внутреннего единства и болезненного повреждения отдельных частей тела Церкви, а только в смысле недостаточного осознания разделенными христианами своего здорового внутреннего состояния и недостаточного дерзания для того, чтобы об этом здоровье всем заявить посредством готовности к актам внешнего выражения единства»²⁶. Однако «грех разделения состоит не в недостаточности осознания объективно якобы существующего неповрежденного внутреннего единства, а в существенном разрушении единства, в болезненном для всего тела Церкви Христовой, существенном повреждении его отдельных частей. Единство Церкви действительно является даром Божиим, однако лишь в том совершенно определенном смысле, что существует и будет до скончания века существовать объективная Божественная основа церковного единства во Христе, т. е. возможность находиться в теснейшем общении со Христом, посредством веры и участия в сакраментальной жизни и, особенно, в истинной Евхаристии, при условии, однако, всецелого послушания полноте Божественного Откровения. Эта объективная сторона не обеспечивает сама по себе, независимо от нашего послушания или непослушания Божественному Откровению, наличия полного и существенного единства в любой части христи-

²⁵ Патриарх Сергей. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам. «Единая Церковь», 1955, № 2, с. 48.

²⁶ Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. «ЖМП», 1968, № 9, с. 51.

анского братства. Только Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, как внутренне целостная и неповрежденная основа Тела Христова, является действительной обладательницей истинного и совершенного единства, в силу ее послушания голосу Божественной Истины. За ее пределами существенное единство может утрачиваться в большей или меньшей степени, становиться неполным или даже стоять на грани полного исчезновения. Распространение полного и совершенного единства на область всей экумены может совершаться не путем простого «выявления» или «видимого выражения» единства, а исключительно путем воссоздания нарушенного единства, путем возвращения к полному послушанию Истине, которое и откроет возможность к отождествлению границ всего христианского братства с границами Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви»²⁷.

Истинный смысл Евхаристии состоит не только в возможности приобщиться истинного Тела и истинной Крови Христовых, но и в том, **чтобы это приобщение происходило в союзе любви и несомненно признанного вероучительного единства со всей Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью.** Для православного сознания решительно неприемлема самая идея взаимного евхаристического общения между представителями разномыслящих (в догматическом отношении) Церквей. В принципе Русская Православная Церковь и ныне придерживается той точки зрения, которую выразил однажды митрополит Московский Филарет (Дроздов): «Нельзя священнику, ни мирянину быть в единении с двумя Церквами, которые не в единении»²⁸.

Этому не противоречит решение Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 года о невозбранном допущении к святым таинствам старообрядцев и католиков в тех случаях, когда они обращаются с просьбой об этом к священнослужителям Русской Православной Церкви²⁹. Здесь не имеет места ни единение Церквей (несмотря на то, что они имеют одинаковое учение о святых таинствах и взаимно признают действительность этих таинств, совершаемых в них), ни интеркоммунион, а нашла себе выражение лишь «душепопечительная забота нашей Церкви о своих братьях во Христе», предоставившая им возможность пользоваться таинствами в Русской Православной Церкви «в случаях крайней в сем духовной необходимости... и при отсутствии на местах их священников»³⁰. Такое пользование таинствами представляет лишь разновидность церковной «икономии» и не рассматривается как устанавливающее самым фактом своего осуществления полное единство между получателем таинства и Церковью, это таинство совершающей и преподающей.

П. 33: «Поскольку Евхаристия — это новое литургическое служение, которое Христос даровал Церкви, то представляется нормальным, чтобы она совершалась не реже, чем в каждый воскресный день или раз в неделю. А поскольку она является новой сакраментальной трапезой народа Божия, то представляется нормальным и то, чтобы каждый христианин принимал Причастие при каждом совершении Евхаристии».

Причащение всех присутствующих при Евхаристии, без сомнения, является в высшей степени желательным, но при обязательном условии, что у приступающего к трапезе Господней имеется должное смиренное расположение духа, связанное с глубоким осознанием греховности и недостойности. Хорошо писал об этом преподобный Иоанн-Кассиан Римлянин: «Хотя мы знаем, что мы не без греха, однако ж не должны уклоняться от святого Причастия... Мы не должны устраниваться от

²⁷ Там же, с. 51—52.

²⁸ Митрополит Московский Филарет. Собрание мнений и отзывов, т. 5, ч. 2. М., 1888, с. 686—687.

²⁹ См.: «ЖМП», 1970, № 1, с. 5.

³⁰ «ЖМП», 1971, № 7, с. 31; срав.: «ЖМП», 1970, № 5, с. 25.

Причащения Господня из-за того, что сознаём себя грешниками, но еще более и более с жадной надобно поспешить к Нему для уврачевания души и очищения духа, однако ж с таким смирением духа и верой, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали больше врачевства для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать Причащение...»³¹.

П. 34. «...В силу творческого слова Христа и силой Святого Духа хлеб и вино становятся таинством и тем самым «приобщением Тела и Крови Христовых» (1 Кор. 10, 16). С этого времени, в глубочайшем смысле, согласно внешнему знаку, они (т. е. Тело и Кровь Господа. — Л. В.) суть наличная реальность и остаются таковой, ввиду их предстоящего вкушения причастниками. То, что дается как Тело и Кровь Христа, и остается дарованным как Его Тело и Кровь; поэтому и обращаться с ним следует соответствующим образом».

Хотя, конечно, здесь нет ясного учения о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, тем не менее положительным следует признать намерение обращаться со Святыми Дарами не как с простым хлебом и вином (если они остались после евхаристического богослужения), а как со святыней. Напомним, что еще в докладе богословской комиссии Ways of Worship для Лундской Конференции не без основания отмечалось, что «православные считают труднодостижимым, если не невозможным, делом единение с теми Церквями... которые относятся безразлично к способу употребления освященных элементов, оставшихся после Причащения». Полезно вспомнить, что еще Тертуллиан говорил: «Мы заботливо бережемся, как бы из Чаши или от Хлеба нашего не обронить чего-нибудь наземь»³².

П. 36: «По мере того, как Церкви в своем евхаристическом опыте движутся к полноте во Христе, проблема интеркоммуниона будет приближаться к своему решению».

Это заявление, поскольку оно отнесено к числу рекомендаций, можно расценивать как относительное достижение, поскольку оно отклоняет ту поспешность, с которой некоторые участники экуменического движения хотели бы достигнуть евхаристического общения, не взирая на вероисповедные различия. Однако правильнее было бы сказать, что проблема интеркоммуниона приблизится к своему решению (или, вернее, утратит смысл) по мере приближения Церковью к полному вероисповедному единству.

В заключение сделанного критического обзора статьи «Евхаристия» хочется выразить пожелание, чтобы:

1) была продолжена работа по изучению евхаристической проблематики с целью содействия более глубокому согласию, в частности, по вопросам: а) образа реального присутствия Христа в Евхаристии, б) смысла евхаристического жертвоприношения, в) значения Евхаристии применительно к усопшим;

2) следующий вариант «экуменического согласия» по проблеме Евхаристии (если он вообще намечается) был снабжен ссылками не только на документы различных конференций и специальных консультаций, но и цитатами из творений святых отцов Церкви как Востока, так и Запада, имеющими отношение к различным аспектам учения об Евхаристии.

³¹ См.: «Богословские труды», сб. 13, с. 142.

³² Тертуллиан. De corona militis, 3.

МИХАИЛ,
архиепископ Астраханский и Енотаевский,
магистр богословия

ЕВХАРИСТИЯ ПО УЧЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ*

Среди составных элементов и явлений церковной жизни в целом и каждого христианина в отдельности святая Евхаристия занимает одно из основных мест. Церковь неопустительно содержит в своем учении и практикует Евхаристию с древнейших времен. С другой стороны, христианину, ощущающему свою принадлежность к Церкви, присуща потребность участвовать в Евхаристии, иначе говоря, молитвенно присутствовать при ее совершении священнослужителем (молитвенное участие) и причащаться самому (непосредственное, активное, духовно-физическое участие). Если, как это принято в богословии, днем рождения Церкви считать день сошествия Святого Духа на апостолов, то следует признать, что Евхаристия древнее самой Церкви, ибо впервые была совершена Самим Господом Иисусом Христом совместно с Его апостолами во время Тайной Вечери, непосредственно перед Его страданиями и смертью, о чем свидетельствуют все евангелисты (Мф. 26, 26—29; Мк. 14, 22—25; Лк. 22, 19—20), а также апостол Павел (1 Кор. 10, 16—17; 11, 23—29).

В дальнейшем Евхаристии, как неотъемлемому элементу христианской жизни, в частности, церковно-богослужебной, присущ не подвергающийся сомнениям континуитет. Как уже упомянутые свидетельства апостола Павла, так и особенно евангелиста Луки (Деян. 2, 42, 46; 20, 7) говорят о совершении Евхаристии («преломлении хлеба») апостолами с участием обращенных или других «уверовавших» (4, 32), именуемых иногда «учениками» (20, 7). От послепостольского и святоотеческого периодов истории древней Церкви до нас дошли относящиеся к Евхаристии свидетельства «Учения двенадцати апостолов», святых Игнатия Антиохийского, Иустина, Иринея Лионского, Киприана Карфагенского, Иоанна Златоуста, блаж. Августина, папы Григория Великого и многих других отцов и учителей Церкви, вплоть до святого Иоанна Дамаскина. И в последующие века, как известно, Евхаристия являлась общепринятым и никогда не находившимся в пренебрежении проявлением церковного сознания и жизнедеятельности. Это утверждение относится как к древней неразделенной, так и к Восточной и Западной Церквам после их разделения.

Весьма важными евхаристическими памятниками являются литургии святого апостола Иакова, Римская, святого Иоанна Златоуста, святого Василия Великого, Коптская и другие, происхождение которых восходит к глубокой древности. Литургия, т. е. богослужение, неразрывно сопряженное с Евхаристией, является не только свидетельством о наличии евхаристической традиции, но и ее носителем, т. е. средством

* Доклад, прочитанный в октябре 1976 г. на Втором православно-реформатском собеседовании в Ленинграде. Публикуется с небольшими сокращениями. В значительно сокращенном виде помещен в «Журнале Московской Патриархии», 1977, № 11, с. 51—55.

ее сохранения и преемственного продолжения. Таким образом, наличие непрерывной церковно-евхаристической традиции с момента Тайной Вечери и вплоть до нашего времени можно считать установленным.

Но и в горизонтальном плане, взятом на любом историческом, в том числе современном нам, уровне, Евхаристия, в отличие от некоторых других явлений церковной жизни, обладает удивительной универсальностью. Хотя между отдельными вероисповеданиями имеют место существенные расхождения в понимании сущности и смысла Евхаристии, однако почти все они содержат ее, как и Крещение, в своем вероучении и практике, все понимают ее высокое значение, требующее сознательного, искреннего и благоговейного отношения от всех ее участников.

Универсальность Евхаристии становится особенно наглядной, если учесть тождественность догматического понимания ее сущности у обеих Церквей, придающих особое значение сохраняемой ими апостольской преемственности и объединяющих значительное большинство христиан, т. е. Восточной Кафолической и Западной Католической¹. Сказанное относится и к внешелитургической стороне совершения Евхаристии: при всем разнообразии литургической практики в различных Церквях и деноминациях она повсеместно сохраняет ряд общих формул и молитвословий.

Таким образом, можно без преувеличения сказать, что Евхаристия, безотносительно к имеющему место (в основном, в протестантских деноминациях) плюрализму ее истолкования и совершения, вполне отвечает известному в догматике условию св. Викентия Лиринского: "In ipsa item catholica ecclesia magno opere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"².

* * *

Высокое значение Евхаристии для духовной жизнедеятельности Церкви в целом и каждого сознательно относящегося к своей церковной принадлежности христианина, в частности, и особенно православного, основывается на ее церковнодогматическом понимании.

Православная Церковь смотрит на Евхаристию как на одно из таинств, обладающее всеми свойствами такого рода церковных священнодействий. Как и другие таинства, Евхаристия характеризуется богоустановленностью и благодатным спасительно-освящающим действием, неразрывно связанным с определенными внешними действиями. Именно это благодатное воздействие на душу христианина, содействующее его вечному спасению, является основной целью совершения Евхаристии.

Евхаристическое общение не обеспечивает спасения, но является одним из его обязательных условий³. Его обязательность вытекает из слов Спасителя: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53). Таким образом, потребность христианина в евхаристическом общении, о которой говорилось выше, сочетается с его обязательностью, подобно тому, как потребность организма в пище сочетается с обязательностью ее приема; как отказ от обычной пищи представляет собой физическое самоубийство, так отказ от евхаристического общения, пренебрежение им не может быть расценено иначе, как самоубийство духовное. Именно необходимость и обязательность участия в Евхаристии всех членов Церкви выделяет ее, как и Крещение, из числа других таинств: Евха-

¹ Расхождения между Православием и католицизмом имеют место в литургической сфере Евхаристии.

² Vincenz Lerin. *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate*, 434.

³ Именно поэтому Церковь с давних пор канонически вменяет в обязанность своим членам регулярное причащение, равно как и посещение церковного собрания (80-е прав. Трулльского Собора).

ристыя столь же обязательное условие для достижения спасения, как и Крещение. Как известно, питание необходимо для поддержания жизни, которая без питания прекращается. В той же степени Причащение необходимо для поддержания начинающейся Крещением духовной жизни христианина: длительное лишение Причащения угрожает ей в такой же степени, как и длительное голодание угрожает жизни телесной⁴.

Обязательность Причащения для каждого христианина обусловлена Самим Господом. Устанавливая таинство Евхаристии, Он сказал не только: «Сие есть Тело Мое» и «Сия есть Кровь Моя», но предварил эти слова призывом: «Примите, ядите» и соответственно: «Пейте из нее (чаши) все» (Мф. 26, 26—27), а повелением: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19) показал, что призыв этот относится не только к присутствовавшим на Вечери апостолам, но и ко всем Его последователям всех времен и народов.

И христиане с самого начала существования Церкви считали регулярное Причащение обязательным для каждого из них. Об этом свидетельствует один из отцов II века — святой Игнатий Богоносец. В одном из своих посланий он писал: «Итак, старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога»⁵. А писатель сравнительно позднего времени — св. Иоанн Дамаскин тоже утверждал, что человек, состоящий из души и тела, нуждается в пище духовной и физической; в пищу духовную Иисус Христос дал нам Свою Плоть и Кровь, которые подаются в Евхаристии под видом хлеба и вина⁶.

Было бы напрасным трудом искать в авторитетных для Православной Церкви вероучительных определениях Вселенских и Поместных Соборов каких-либо догматических формулировок, говорящих о сущности и значении Евхаристии. О ней нет упоминания в Никео-Цареградском и в других адаптированных Восточной Церковью символах веры (Апостольском, т. н. Афанасиевском). Что касается соборных определений, то и в них мы не найдем ничего подобного евхаристическим формулировкам, принятым Западной Церковью на IV Латеранском (1215)⁷, Тридентском (1545—1563)⁸ и II Ватиканском (1962—1965)⁹ Соборах. В документах Соборов неразделенной Церкви, авторитетных для Православия, Евхаристия трактуется лишь в пастырско-каноническом плане: речь идет лишь об ее обязательности и об отлучении от нее как о санкции, направленной против многих греховных и антицерковных деяний. Православное учение о таинстве Евхаристии основывается, конечно, на приведенных уже текстах Священного Писания, но это можно сказать об основных положениях этого учения; его подробности в различных аспектах являются типичным примером устного предания, о котором так красноречиво писал в свое время святой Василий Великий: «Кто из святых оставил нам записанными слова призывания при освящении хлеба Евхаристии и Чаши благоговения? Ибо мы не довольствуемся тем, что упоминают апостолы в Евангелии, но и прежде и после произносим другие слова, как имеющие великую силу для таинства, принятые из учения неписанного»¹⁰.

О православном евхаристическом предании можно сказать словами Псевдо-Дионисия: «Что слышали мы от наших учителей, которые сами наставлены были древним преданием, то и говорим»¹¹.

⁴ Конечно, это сравнение, как и всякое другое, не может претендовать на идентичность; в частности, лишение Причастия по независимым от христианина обстоятельствам отнюдь не неизбежно приводит к отмиранию духовной жизнедеятельности.

⁵ *Св. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам, XIII.*

⁶ См.: Точное изложение православной веры, IV, 13.

⁷ *Denzinger, 430.*

⁸ Сессия 13, "De Eucharistia", cap. I, D, 874, 876, 877, 885, 886.

⁹ "De Sacra Liturgia" и "Lumen gentium".

¹⁰ *Св. Василий Великий. О Святом Духе, гл. 27.*

¹¹ *Св. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, гл. 7.*

Впрочем, несмотря на отсутствие догматических определений, Православие в своем учении об Евхаристии располагает многочисленными богословскими суждениями отцов и учителей восточных и западных, раскрывающих сущность, смысл и значение Евхаристии, а от более позднего времени — также и систематическим изложением этого учения в так называемом «Послании Восточных Патриархов», в ряде катехизисов, в курсах догматического богословия и в других научно-богословских трудах¹².

Не имея возможности здесь делать обзор этой довольно обширной литературы, ограничимся констатированием единомыслия православных авторов по основным евхаристическим проблемам, при наличии некоторых расхождений в оттенках и в акцентировании тех или иных аспектов.

* * *

Переходя к изложению этих аспектов, следует отметить их взаимосвязь как в церковном вероучении, так и в сознании православного христианина.

Сам Господь Иисус Христос живет и действует в Церкви целостно как Единая Личность и так же целостно воспринимается и переживается отдельным христианином через его веру, надежду и любовь. Аналогично целостно — и в общецерковном плане и в субъективном восприятии — переживается и общение с Христом в таинстве Евхаристии. Поэтому выделение отдельных аспектов евхаристического акта может иметь лишь методический характер, поскольку оно необходимо для, в какой-то мере, углубленного изучения и раскрытия каждого из них в отдельности и всего священнодействия в целом.

В первую очередь следует говорить об Евхаристии (в переводе с греч. «благодарение») как о благодарном воспоминании о Самом Господе Иисусе, о свершенном им спасении, т. е. о всей Его земной жизни и особенно о Его страданиях, смерти, воскресении и вознесении. Такое, можно сказать, наиболее элементарное восприятие Евхаристии, свойственное не только Православию, но и всему христианскому миру, основывается на ясном указании Самого Господа: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19), вошедшем в древнецерковное сознание настолько, что оно получило почти дословное подтверждение со стороны апостола Павла: «Сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 25). Конечно, Евхаристия наиболее непосредственно напоминает ее участникам Тайную Вечерю, где она была установлена и впервые совершена Самим Христом, однако приведенные слова, имеющие торжественно-печальный оттенок заветательного распоряжения, явно имеют в виду воспоминание Иисуса Христа как Личности, т. е. духовное воспроизведение в душе Его образа, сопряженное с эмоциональным переживанием ответа на Его спасающую любовь, на совершенное Им дело нашего спасения.

Естественно, что Евхаристия как воспоминание, сопряженное с благодарением, нашла свое отражение в евхаристических молитвах. Так, анафора литургии святого Иоанна Златоуста начинается словами: «Достойно и праведно Тя пети..., Тя благодарити». После краткого перечисления дел Божиих — творения, искупления и спасения — говорится: «О сих всех благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеевших бывших на нас».

¹² Достаточно назвать здесь катехизисы митрополита Петра Могилы (1596—1647) и митрополита Филарета Дроздова, курсы догматического богословия митрополита Макария, протоиерея Н. Малиновского, «Беседы о семи спасительных таинствах» архиепископа Евсевия, «Камень веры» митрополита Стефана Яворского и др.

Установительные слова, включенные в текст анафоры, сопровождаются напоминанием, которое как бы подводит итог делу спасения, включая и эсхатологию. «Поминающе убо спасительную заповедь сию и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие, Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся, Тебе поем, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш».

В анафоре св. Василия Великого мы найдем аналогичные выражения благодарного воспоминания, но с много более подробным перечислением благодарений Божиих, а также с цитированием апостольского текста из 1 Кор. 11, 25—26, вкладываемого автором молитвы в уста Самого Господа: «Сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте Хлеб сей и Чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедуете».

Последние слова приведенного текста вносят в переживание евхаристического воспоминания и благодарения новый оттенок: к ним присоединяется исповедание (свидетельство) и возвещение (благовестие). В самом деле, литургия (в переводе с греч. «общее действие»), средоточием которой является евхаристический канон, среди всех общественных богослужений наиболее важное и яркое. Совершая ее, Церковь и все участники литургии свидетельствуют, что Христос есть «Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6), и исповедуют свою приверженность Ему, как своему Основателю, Главе, Учителю и Господу (Ин. 13, 13; Еф. 4, 15). Мало того, в литургии, особенно в современных нам условиях свободного присутствия при ее совершении, Церковь возвещает присутствующим непосредственно, а опосредствованно и всему миру, благовест о том, что Христос воплотился и вочеловечился, жил на земле, пострадал, умер и воскрес для спасения грешного человечества в целом и каждого человека в отдельности. Именно о таком возвещении и исповедании писал апостол Павел (см. приведенный выше текст 1 Кор. 11, 26).

* * *

В качестве другого, можно сказать, центрального аспекта Евхаристии следует выделить пресуществление¹³ хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы при произнесении священником соответствующих молитвенных прошений (консекрация)¹⁴. При пресуществлении (иначе называемом предложением, преобразованием, претворением) хлест и вино дей-

¹³ Сам термин «пресуществление» — западного происхождения (transsubstantiatio), он известен с конца XI столетия и встречается в догматическом определении IV Латеранского Собора (1215). На Востоке он вошел в употребление с XV столетия (μετουσίωσις) (см., например, слово патриарха Константинопольского Геннадия в Δοσιθέου Π. *Γερονισαλιμὸν κατὰ Καλβίνου*). Некоторые богословы пытались возражать против этого термина, уже давно нашедшего общеправославное применение (см.: Пространный христианский катехизис Православной Церкви, раздел «О десятом члене Символа веры», параграф «О причащении»), считая, что термин «предложение» (μεταβάλλον) ближе к истине выражает евхаристическое таинство. Однако никто еще не мог установить сущность этого терминологического расхождения, которое следует отнести, по-видимому, на счет полемического задора. Ведь все богословские школы как Востока, так и Запада справедливо отмечают бесполезность попыток раскрытия ответа на вопрос, как совершается благодатная сущность Таинства, указывая, что для нас достаточно в доступной нам степени уразуметь, что именно совершается. По-видимому, причины бесплодности терминологических пререканий кроются именно «в том, что они представляли собой попытку проникновения в это «как»».

¹⁴ Как известно, по учению Католической Церкви, пресуществление происходит при произнесении установительных слов. Это литургическое расхождение являлось в свое время предметом оживленной полемики, в частности в XVII веке в России, где сторонники католического взгляда (Симеон Полоцкий, Петр Могила, Сильвестр Коссов и др.) ссылались на известные высказывания св. Иоанна Златоуста (О предательстве Иуды, беседа 1, 6), св. Григория Нисского (Катехизис, гл. 37) и др. (см.: Г. Миркович. О времени пресуществления Св. Даров. Вильна, 1886).

ствием Святого Духа субстанциально изменяются в истинное Тело и Кровь Христовы так, что от хлеба и вина остается только чувственно-внешний образ, иначе совокупность физических свойств (акциденций), доступных нашему чувственному восприятию, но не имеющих причинной связи с их носителем, каким является субстанция Тела и Крови Христовых. Этой субстанции как таковой присуща совокупность совсем иных акциденций, но они остаются недоступными человеческому восприятию. Сохранение физических свойств предлагаемых евхаристических элементов вопреки изменению их сущности объясняется только милостивым снисхождением Божиим к физиологической неспособности человека вкушать Тело и Кровь в их естественном виде. Об этом хорошо пишет святой Иоанн Дамаскин: «Хлеб и вино берутся потому, что Бог знает человеческую немощь, ибо в большинстве случаев она с досадой отвращается от того, что сделано не согласно с обычаем. Потому совершается то, что выше естества»¹⁵.

Есть еще важное обстоятельство общедогматического порядка, почему нам не дано видеть и вкушать в Евхаристии Тело и Кровь Христовы в их естественном виде. Ощутимое для наших органов чувств, превращение устраняло бы возможность и надобность восприятия святого Таинства верой. Поистине здесь особенно применимы слова Спасителя: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29). Здесь уместно также вспомнить слова святого Кирилла, архиепископа Иерусалимского: «Если даже чувствами тебе кажется нечто иное, вера должна служить для тебя ручательством истины. Суди не по вкусу, а по силе веры, убежденный в том, что ты сподобился Тела и Крови Христовых»¹⁶.

Убежденность Православной (так же, как и Католической) Церкви в реальности пресуществления основывается прежде всего на установительных словах Иисуса Христа: «Сие есть Тело Мое» и «Сия есть Кровь Моя»¹⁷. Как известно, наряду с реалистическим пониманием с древних времен в Церкви бытует символическое понимание, согласно которому хлеб и вино являются лишь символами Тела и Крови Христовых, их «образом», который только напоминает или, самое большее, символизирует Христа, отдавшего жизнь для спасения многих и питающего Своих учеников Своим словом. Хотя к этому взгляду были близки некоторые учителя и отцы Церкви (Ориген¹⁸, святой Афанасий¹⁹, отчасти святой Василий Великий и др.), однако символическое понимание во Вселенской Церкви не утвердилось и с течением времени все большее число авторитетных отцов выступало с утверждением о реальности Тела и Крови Христовых в Евхаристии под видами хлеба и вина.

Так, святой Амвросий Медиоланский (330—397) одним из первых четко изложил реалистическое отношение к сущности Евхаристии. «Надо указать,— говорит он,— что здесь почивает не природное образование, а то, что образовалось благословением, и что действенность благословения выходит за пределы естества; так что само естество под действием благословения превращается. Сам Господь во весь голос уверяет: «Это Тело Мое». Перед произнесением слов небесного благословения вещество имеет иное именование, но по освящении оно именуется Телом»²⁰.

¹⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, 13.

¹⁶ Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Тайноводственные поучения, IV, 1, 2, 3.

¹⁷ Непререкаемость этого прямого утверждения столь очевидна, что даже М. Лютер, понимавший таинство Евхаристии отнюдь не идентично с учением Вселенской Церкви, настойчиво отстаивал реальность Тела и Крови Христовых во время Марбургского диспута с Цвингли в 1529 г. и на острые выступления своего оппонента отвечал тем, что писал на столе: "Hoc est corpus meum", "Hoc est sanguis meus", считая, что эти слова Христовы говорят сами за себя.

¹⁸ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея, 85.

¹⁹ Св. Афанасий Александрийский. Послание IV к Серапиону, п. 19.

²⁰ S. Ambrosius, De mysteriis, 9, 50, 52—54.

Святой Кирилл Иерусалимский (313—386) писал: «Со всей уверенностью мы приемлем сие как Тело и Кровь Христовы; ибо в образе хлеба подается тебе Тело, а в образе вина — Кровь, чтобы, причащаясь Тела и Крови Христа, ты был Его стелесником и скровным. Так мы делаемся христианами, когда Его Тело и Кровь переходят в наши члены... Итак, не смотри на хлеб и вино, как на простые; это — Тело и Кровь Христовы по слову Господню»²¹. Современник обоих только что упомянутых отцов — святой Иоанн Златоуст (330—407) говорил: «Сколь многие ныне говорят: желал бы я видеть лицо Христа, образ, одежду, обувь? Вот ты видишь Его, прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его, а Он дает тебе не только видеть Себя, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь»²².

Свидетельство святого Григория Нисского (330—392): «Поистине верую, что и ныне хлеб, освященный словом Божиим, претворяется в Тело Бога Слова (εις σῶμα Θεοῦ Λόγου μεταμοιεύσθαι), ибо и оное Тело было хлебом по силе (τῆ δὲ νάμῃ), но освятилось обитанием Слова, обитавшего во Плоти... здесь хлеб, как говорит Апостол, «освящается словом Божиим и молитвой» (1 Тим. 4, 5), не через вкушение и питание содеываясь Телом Слова, но тотчас претворяясь (μεταμοιούμενος) в Тело Слова, как сказано Словом: «Сие есть Тело Мое»»²³.

Можно было бы привести здесь большее число аналогичных высказываний многих других отцов Церкви, но мы ограничимся лишь краткой выдержкой из творений одного из наиболее поздних представителей святоотеческого периода церковной истории — святого Иоанна Дамаскина (676—754): «Не вознесшееся Тело сходит с небес, а самый хлеб и самое вино претворяются в Тело и Кровь Божию. ... Как хлеб чрез ядение, а вино и вода чрез питие естественным образом прелагаются (μεταβᾶλλονται) в тело и кровь ядущего и пьющего и делаются не другим телом, отличным от прежнего его тела, так и хлеб предложения, вино и вода через призывание и наитие Святого Духа сверхъестественно претворяются (ὑπερφύσις μεταμοιούνται) в Тело и Кровь Христовы и составляют не два тела, а одно и то же»²⁴.

Но наряду с позднейшими мы встречаем и у самых древних отцов понимание сущности Евхаристии, которое утвердилось во Вселенской Церкви. Так, святой Игнатий, к которому мы обращались, писал: «Они (еретики) удаляются от Евхаристии и молитвы потому, что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати»²⁵.

Приведенные отрывки из творений ряда отцов Церкви позволяют прийти к выводу, что учение о реальном (субстанциальном) пресуществлении евхаристических элементов в Тело и Кровь Христовы имеет за собой обширный consensus patrum, что говорит о глубоком внедрении этого учения в церковное сознание как на Востоке, так и на Западе.

* * *

Субстанциальность Тела и Крови Христовых, имеющих лишь чувственный образ хлеба и вина, является логическим основанием отношения православного христианина к ним как к величайшей святыне, которая пребывает таковой также и вне акта причащения. Ведь по существу вкушение есть лишь один из доступных способов чувственного восприятия Тела и Крови Христовых. Вкушая, мы ощущаем их одним из органов чувств — вкусом, но мы можем ощущать их и зрением и ося-

²¹ Св. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственные поучения, VI, 2, 3, 6.

²² Св. Иоанн Златоуст. Беседа 82-я на Евангелие от Матфея.

²³ Св. Григорий Нисский. Речи огласительные, гл. 37.

²⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, 13.

²⁵ Св. Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам, VII.

заннем. Естественно, что созерцание их христианином, тем более прикосновение к ним сопровождается переживанием глубокого благоговения, находящего себе и внешнее выражение в молитвенном поклонении.

В «Послании Восточных Патриархов» весьма определенно об этом говорится: «Отвергаем, как чуждое христианского учения, то мнение, что совершенство Таинства имеет место только во время действительного употребления (например, съедения и т. п.) земной вещи (т. е. освящаемой в Таинстве); будто вне употребления освящаемая в Таинстве вещь и по освящении остается простой вещью»²⁶.

Такое отношение к Святым Дарам (так часто называются в Церкви Тело и Кровь Христовы) находит себе отражение и в литургической практике. Так, Святые Дары хранятся длительное время в подсушенном состоянии и используются для причащения больных в домашних условиях. Всё остающееся в Чаше после причащения совершающего литургию духовенства и мирян подлежит немедленному потреблению священником или диаконом по окончании литургии, во время которой Дары были освящены²⁷.

Несмотря на свою склонность к символическому пониманию Евхаристии, уже Ориген (185—254) требовал бережного отношения к евхаристическим элементам и писал: «Когда вам предлагают Тело Господа, то сохраняйте Его со всякой заботой и почитанием, чтобы ни кусочка не упало на землю, чтобы от Священных Даров не пропало...»²⁸.

Выносу Чаши со Святыми Дарами из алтаря для причащения мирян приписывается символическое значение напоминания о воскресении распятого Господа, а повторный вынос Чаши после окончания причащения символизирует последнее явление Его ученикам перед Вознесением. Во всем этом проявляется отношение к Святым Дарам, как к истинному Телу и Крови Христовым, как к Самому Христу²⁹, ставшему в таинстве Евхаристии доступным нашему чувственному восприятию.

Блаженный Феофилакт в своем толковании Евангелия об этом пишет: «Освящаемый в Таинстве хлеб есть самое Тело Господне, а не образ (ὁὐχι ἄντιτ ὄλον), ибо не сказал: сие есть образ, но — сие есть Тело Мое»³⁰.

Всякое иное отношение к Святым Дарам (например, выливание остатков после причащения, что иногда практикуется в некоторых протестантских общинах) свидетельствовало бы или о кощунственно-греховном пренебрежении к святыне, или предполагало бы, что Тело и Кровь после частичного употребления их для причащения снова превратились в хлеб и вино. Для такого предположения нет, очевидно, никаких оснований.

²⁶ Послание патриархов Восточной Кафолической Церкви о православной вере, XV.

²⁷ Потребление не является уже причащением. Потребляющий Святые Дары священнослужитель причащается перед тем в установленный момент богослужения. Потребление представляет собой необходимое технологическое действие, которое, однако, надлежит совершать благоговейно, с молитвой, ничем не отвлекаясь. Оно вошло в литургическое чинопоследование сравнительно поздно (см.: Н. Д. Успенский. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста. «Богословские труды», сб. 2, с. 71, 76).

²⁸ Ориген. Комментарий на книгу Исхода, 13, 3.

²⁹ «Хотя хлеб и вино в таинстве Евхаристии претворяются собственно в Тело и Кровь Господа, но Он присутствует в сем Таинстве... всем Существом, т. е. и Душою Своею, которая нераздельно соединена с Его Телом, и Самим Божеством Своим, которое ипостасно и нераздельно соединено с Его человечеством» (Архиеп. Макарий. Православное догматическое богословие, II, с. 402—403). Аналогичную мысль мы встречаем уже у св. Иоанна Дамаскина: «Сие Таинство называется Причащением, потому что чрез оное мы делаемся причастниками Божества Иисусова» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV).

³⁰ Блаж. Феофилакт. Толкование на Евангелие от Матфея, 26. Срав. также: Толкование на Евангелие от Марка, 14.

* * *

Если первый из рассмотренных аспектов таинства Евхаристии — исполненное благодарности воспоминание о совершённом Иисусом Христом деле искупления и спасения — относится в основном к сфере субъективных переживаний, то второй — пресуществление Святых Даров — является метафизической реальностью, т. е. представляет собой независимую от наших чувств объективную реальность.

Следующий аспект великого христианского Таинства, подлежащий теперь нашему рассмотрению, подразумевает синтез того и другого: объективной, вне нас существующей реальности и ее восприятия христианином. Иначе говоря, речь идет о воздействии таинства Евхаристии на его активного участника, который, присутствуя при совершении Таинства и молитвенно в нем соучаствуя, завершает свое участие личной активностью — вкушением Тела и Крови Христовых.

Православное определение воздействия Таинства на его участников вытекает из слов Спасителя: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 54—57).

В соответствии с этим евангельским высказыванием Вселенская Церковь издревле учила, что, вкушая Тело и Кровь Христовы, христианин не только физически, но и духовно соединяется с Христом, вступает с Ним в предельно близкое и тесное общение, чем осуществляется духовное возвышение, озарение и освящение причащающегося. В какой-то степени здесь можно говорить об обожении христианина.

В «Послании Восточных Патриархов» говорится: «Таинства... не суть только знаки обетований Божиих. Мы признаем их орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к оным»³¹.

Это состояние сопровождается радостью, восторгом, возвышенно-счастливым настроением. Лишенный по тем или иным причинам участия в Евхаристии в течение длительного периода времени, христианин испытывает в ней потребность, своего рода духовный голод. Это состояние нашло себе яркое выражение в известных словах святого Игнатия: «Хлеба Божия желаю, Хлеба небесного, Хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившагося в последнее время от семени Давида и Авраама. И питья Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь истленная и жизнь вечная»³².

Однако все изложенное составляет лишь одну сторону евхаристического единения со Христом. Участник Евхаристии отнюдь не только объект воздействия благодати, и само это воздействие осуществляется не безусловно, не *ex opere operato*.

Освящение, просвещение и обожение христианин получает только, если приступает к святому Причащению с соответствующим духовным расположением, которое характеризуется сознанием святости и величия Таинства, желанием в нем участвовать, осознанием собственного недостойнства, благоговением, наконец, благодарностью Богу за спасение, совершённое Им во Христе Иисусе, и, в частности, за допущение к преподаваемой святине. Диапазон этих переживаний, мыслей и чувств может быть, разумеется, значительно расширен в зависимости от степени духовного развития причастника, в том числе и от его богословской осведомленности. Так, если он знаком с евангельским повествованием о Тайной Вечери, о страданиях и смерти Спасителя, то может предаваться

³¹ Послание патриархов Восточной Кафолической Церкви о православной вере, XV.

³² Св. Игнатий Богоносец. Послание к Римлянам, VII.

соответствующим воспоминаниям, чувствам благодарности, восторженной любви и преданности Тому, Кто первым возлюбил нас (1 Ин. 4, 19).

Если кто-либо подходит к Причащению с холодным равнодушием и безразличием, как ко внешнему действию (обряду), совершаемому по традиции (по обычаю), подходит или по привычке, или по соображениям общественного мнения, или в угоду близким людям, или по каким либо другим, не имеющим отношения к сущности Таинства мотивам, то к нему полностью относятся слова апостола Павла: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господних. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11, 27—29).

Может показаться, что здесь под достойным участием в Евхаристии имеется в виду полная безгрешность, однако такое понимание противоречило бы факту всеобщей греховности (1 Ин. 1, 8; Рим. 3, 23): ведь и ученики Христовы, как мы знаем, отнюдь не были безгрешными, однако Христос безоговорочно допустил их к причащению на Тайной Вечери, ибо пришел спасти не праведников, а грешников.

Конечно, если говорить о достоинстве как о полном соответствии между величию Таинства и нравственно-религиозным состоянием его участников, то следует признать, что, только обладая предельной чистотой — безгрешностью, может христианин оказаться достойным преподаваемой ему святыни. Церковь сознает справедливость такого максимализма, возглашая перед Причащением устами священника: «Святая — святым», однако тут же исповедует невозможность реализации этого требования в земных условиях: «Един свят, один Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца».

Отсюда вытекает необходимость в покаянии, которое мыслится не как механическое перечисление грехов, а как душевное состояние, характеризующее сознанием греховности и недостойнства, ненавистью ко греху и горячим желанием от него освободиться. Очевидно, это состояние (*μετάνοια*) смыкается с тем, которое, как упоминалось, является необходимым условием участия в Евхаристии во спасение, а не в суд и осуждение.

Чтобы побудить православного человека к сознательному и благоговейному участию в Евхаристии, Церковь принимает ряд мер: она рекомендует (а Русская Церковь даже предписывает) исповедоваться (т. е. приступать к Таинству Исповеди) перед каждым причащением, а перед исповедью и причащением соблюдать пост, неоднократно присутствовать при богослужениях, читать особые молитвы. Наконец, перед самым причащением священник, держа в руке Чашу с Телом и Кровью Христовыми, совместно со всеми приступающими к причащению произносит краткую молитву: «Верую, Господи, и исповедую...»³³, где в торжественных, но кратких выражениях как бы суммируется вся предшествующая подготовка к участию в Таинстве. В ней содержится все основное, чем должна быть исполнена душа желающего причаститься христианина: его вера во Христа как Сына Божия, пришедшего в мир спасти грешников, вера в то, что в Чаше — истинное Тело и истинная Кровь Христовы, осознание собственного недостойнства и опасение, чтобы причащение не оказалось «в суд или во осуждение», прошение, чтобы оно было «в жизнь вечную», т. е. оказало бы свое освящающее и спасающее действие.

Возвращаясь к исходному тексту Ин. 6, 54—57: «Ядущий Мою Плоть...», который полностью приведен в начале этого параграфа, не-

³³ Эта молитва носит имя св. Иоанна Златоуста, и кажется, нет оснований сомневаться в ее принадлежности этому святому отцу.

обходимо упомянуть, что он имеет еще вторую, более общую проекцию, которая, в отличие от изложенной нами первой — евхаристической, пользуется общехристианским признанием.

В контексте всей речи Спасителя (Ин. 6, 26—58), обращенной ко множеству народа (ст. 24), «Хлеб живой, сшедший с небес» (ст. 51) есть Сам Христос, ставший Сыном Человеческим, Он Сам, как Богочеловеческая Личность, преподающая Себя людям в Своем слове, примере, деятельности, жизни, смерти и воскресении, «чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную» (ст. 40). В этом аспекте питание этим Хлебом есть жизнь во Христе, усвоение Его себе живой верой как Спасителя, как Пути, Истины и Жизни (Ин. 14, 6).

Именно только такое понимание могло быть доступно непосредственным слушателям Христа, когда Евхаристия не была еще установлена и они, следовательно, не могли иметь о ней какого-либо представления. Сказав им: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий», Христос на вопрос: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?», вопрос естественный в устах людей, воспитанных на императивных предписаниях закона и ожидавших от Христа новых предписаний и регламентаций, ответил: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (ст. 27—29), и далее: «Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес» (ст. 32), т. е. закон Моисеев не может насытить человеческую душу в ее естественном стремлении к Богу как к Источнику любви и правды, а только Сын Божий. Он является истинным питанием, и принятие Его верой обеспечивает вечную жизнь так же, как вкушение обыкновенного хлеба обеспечивает жизнь временную.

Такое, в основном сотериологическое, понимание всей этой, исполненной глубочайшего значения, беседы Спасителя само по себе, т. е. рассматриваемое изолированно, не могло бы служить основанием для совершения Евхаристии, однако, начиная с момента Тайной Вечери, оно приобрело яркое евхаристическое звучание, с нашей, православной точки зрения, неоспоримое. Считать случайным совпадением бросающееся в глаза соответствие — не только терминологическое, но и в самой сущности — действия, о котором идет речь в рассматриваемом Евангельском тексте, с преподаванием Евхаристии ученикам на Тайной Вечери было бы явной натяжкой. В обоих случаях говорится о вкушении Плоти и Крови Христовых, причем с плотью идентифицируется хлеб; в обоих случаях звучит призыв к вкушению Плоти и Крови Христовых, причем в одном случае (Ин., 6 гл.) на него указывается как на необходимое условие получения вечной жизни, а в другом как на напоминание о Христе, что по существу одно и то же, ибо христианин не может иметь вечной жизни без постоянного памятования о Христе, иначе — без постоянного сопребывания со Христом.

Отсюда можно усмотреть не только отмеченное соответствие обоих текстов как евхаристических, но и еще более глубокое соответствие сотериологического значения евангельского текста (Ин., 6 гл.) с таинством Евхаристии. Действительно, Тайная Вечеря и установленное на ней таинство Евхаристии исполнены глубокого сотериологического смысла, который наиболее ярко отметил апостол Павел: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26), т. е. возвещаете спасение человека, ради которого Господь умер на кресте.

Поэтому между евхаристическим и сотериологическим аспектами рассмотренного нами текста Евангелия от Иоанна нет никакого противоречия; они не только не исключают один другого, но, наоборот, взаимно друг друга восполняют и усиливают.

К сожалению, евхаристическое значение этого текста в протестантском богословии часто игнорируется, выхолащивается, в результате

чего его понимание обедняется. Это представляется нам тем более непоследовательным, что основоположники реформационного движения XVI в. М. Лютер и Ж. Кальвин (так же, как и многие их последователи) с благоговением относились к Евхаристии и видели в ней «unionem, communionem et participationem cum Christo in coela ascendenti et ad dextram Patris sedenti; et haec omnia illius carnem vivificantem et sanguinem sub signis panis et calicis accipiens»³⁴. Именно это общение, соучастие и единение с Христом в таинстве Евхаристии исповедует Православие, не ограничиваясь, однако, лишь духовной стороной этого столь глубокого явления церковной и лично-христианской жизни, но распространяя его и на внешне-физическую, объективно-реальную сторону, что вполне соответствует как духу и букве Евангелия, так и духовно-физической структуре человеческой личности, а также — что особенно важно — объединению во Христе Божеского и Человеческого естества. Здесь сакраментология смыкается с христологией и находит в ней свое основание и осмысление.

* * *

Среди спасительных плодов Причащения заслуживает особого рассмотрения прощение грехов, связь которого с Евхаристией не может считаться до конца раскрытой в православном богословии.

Если руководствоваться текстом относящихся к Евхаристии молитв, особенно литургических, то не возникает сомнения, что приходящий к евхаристическому общению имеет основания надеяться на «отпущение грехов».

Так в молитвах: «Владыко Господи, Отче щедрот...» (литургия святого Василия Великого), «Тебе предлагаем живот наш весь и надежду» (литургия святого Иоанна Златоуста), несомненно принадлежащих авторам, имена которых носят соответственно литургии³⁵, содержится прошение: «Сподоби нас причаститься... во оставление грехов». То же прошение содержится и в молитве «Верую, Господи, и исповедую...», содержащейся в чине литургии святого Иоанна Златоуста, но практически читаемой непосредственно перед причащением за любой литургией. Изобилуют аналогичными прошениями и молитвы келейного правила перед и после Причащения.

Представляется не совсем ясным, какое значение имеет такая молитва о прощении грехов для христианина только что получившего прощение в таинстве Исповеди, в Русской Православной Церкви обязательном перед каждым причащением³⁶. Ведь сущность исповеди заключается в получении прощения столь полного, что Церковь не рекомендует при последующих случаях исповеди упоминать уже раз исповеданные грехи.

Единственным ответом на этот вопрос может быть, по-видимому, лишь выражение уверенности, с одной стороны, в глубине человеческой греховности, требующей постоянного осознания ее каждым человеком, а с другой — в благодати Божией, откликающейся на покаяние, в какой бы форме и при каком бы случае оно ни приносилось. Церковь использует разнообразные возможности для побуждения своих членов к покаянному обращению к Богу. Ведь отпущение грехов преподается не только в Исповеди и в Причащении, но также в таинстве Елеосвящения. Надо полагать и надеяться, что и покаянная молитва, даже не сопровождаемая участием в каком-либо церковном таинстве, не остается бесплодной.

³⁴ *J. Calvin. Confessio fidei de Evcharistia. Opera selecta, I, 435.*

³⁵ См.: *Н. Д. Успенский. Цит. соч., с. 76.*

³⁶ Имеется в виду установление, касающееся только мирян; исповедь священнослужителей не связана во времени с их причащением.

* * *

Единение христиан между собою, осуществляемое в таинстве Евхаристии, — прямое следствие всего, что являлось содержанием сказанного выше о глубоком единении причащающегося со Христом, Тело и Кровь Которого он принимает и усваивает телесно, одновременно переживая это единение духовно. Общеизвестен факт, что даже в бытовых условиях тяготение к общему центру, к одной личности, к общему делу и т. п. взаимно сближает людей, создает между ними определенную степень духовного родства, возбуждает чувство взаимной принадлежности и любви. Тем более эта закономерность естественна в религиозной жизни.

Настоящая любовь к Богу, с пришествием Христа ставшая доступной для каждого человека (Ин. 14, 6; 9—11), влечет за собой взаимную любовь всех боголюбцев. В этом — основа взаимной сопряженности двух основных заповедей о любви к Богу и ближним, на которых утверждается весь закон и пророки (Мф. 22, 35—40; Мк. 12, 28—34); в этом — связь между званием учеников Христовых и их взаимной любовью (Ин. 13, 35). Любовь к Богу становится возможной, желанной и должной, потому что Бог первым возлюбил мир (1 Ин. 4, 9, 19) и в беспредельном объеме проявил Свою любовь, послав Сына Своего в мир для его спасения (Ин. 3, 16). Любовь учеников Христовых между собою (а в наиболее широком аспекте и вообще любовь между людьми, глубокая и сильная, вплоть до самопожертвования включительно) вырастает из того же корня: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, — говорит Христос, — так и вы да любите друг друга» (Ин. 13, 34). А святой Иоанн, повторяя ту же заповедь, указывал и на связующее звено — на нашу ответную любовь к Богу как на чувство, непосредственно влекущее за собой и любовь между братьями: «Мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4, 21).

С другой стороны, взаимная любовь христиан, вырастающая на почве их любящей устремленности к Богу Отцу через Христа действием Святого Духа, не только является показателем и признаком наличия любви к Богу (1 Ин. 4, 20), но и сама содействует укреплению и развитию этой любви (1 Ин. 4, 12, 16). По существу молитва Иисуса Христа о единении Его учеников (Ин. 17, 11, 21) есть молитва об осуществлении между ними той взаимной любви, которую Он перед тем им неоднократно заповедовал, преподав эту заповедь как некое завещание (Ин. 13, 34; 15, 12—14, 17).

Аналогичные зависимости имеют место и в евхаристическом плане, ибо Евхаристия была бы немыслима без любви Божией к людям и без ответной любви приходящих к этому Таинству. Любовь Божия к людям и Его забота об их спасении возвела Сына Божия на крест, а Евхаристия является воспроизведением креста; в ней тоже проявляется любовь Божия к спасаемым людям, и как Бог привлекает всех к подножию креста, иначе, к ответной любви к Распятому, так привлекает Он и к Чаше, к которой можно подходить только с верой и любовью. В Евхаристии, так же как и в жизни, христиане обращены ко Христу, что имеет следствием и их взаимное духовное единение в устремленности к общему, единому центру. Очевидно, что наличие этой устремленности является условием, без которого нельзя достичь и евхаристического единения друг с другом. Книга Деяний характеризует это состояние словами: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32), поэтому они ежедневно совершали евхаристическое общение (2, 42, 46; 20, 7) и души их были исполнены веселия (2, 46—47) как естественного плода постоянного, исполненно-го любви общения с Богом и друг с другом³⁷.

³⁷ Выражением этого соотношения между единением с Богом, а в Боге — и с

Православная Церковь допускает поэтому к евхаристическому общению, как правило, только своих членов, принимая со своей стороны, как уже было сказано, ряд мер для облегчения их духовной подготовки к каждому причащению. Она считает несостоятельными попытки объединяться за евхаристической трапезой не столько во Имя Христова и по любви к Нему, сколько ради укрепления добрых общечеловеческих отношений, чем сама Евхаристия оказывается под угрозой выхолащивания ее христоцентричной сущности и превращения в трапезу бытовую. Можно также полагать, что попытки осуществлять евхаристическое общение без достижения церковно-структурного единства чаще всего имеют подоплекой неуважение, во-первых, к церковному авторитету, а, во-вторых, и к самим вероучительным истинам, которые оказываются в этих случаях предметом не благоговейного изучения, им подобающего, а пренебрежительного отстранения как чего-то маловажного и лишнего актуальности³⁸.

✓ Как известно, Христос не только объединяет верующих в Него в «царственное священство, народ святой», но и выделяет их «в удел» (1 Петр. 2, 9), в «малое стадо», носителя и наследника вечного Царствия Божия (Лк. 12, 32). В Крещении человек для этого Царства рождается, а Причащение Тела и Крови Христовых есть духовное питание, являющееся прерогативой тех, кто принадлежит к этому Царству. Одновременно Евхаристия, как мы уже видели, является также и средством укрепления и сохранения этой принадлежности.

Ограничение допуска к евхаристическому общению практиковалось в Церкви с древнейших времен. Так, по свидетельству святого Иустина Мученика, «эта трапеза называется у нас Евхаристией. Никто не смеет принимать в ней участие, кроме тех, кто признает истинность нашего учения, кто принял баню отпущения грехов и возрождения и живет по заветам Христовым»³⁹. Аналогичные указания мы находим и в «Учении двенадцати апостолов»: «От Евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещенных во Имя Господне»⁴⁰.

Из всего сказанного можно усмотреть, что евхаристическое общение христиан между собою имеет тесную связь с экклесиологией. Впервые это было отмечено апостолом Павлом в его учении о Церкви как о Телѣ Христовом. Недвусмысленно сказав, что приобщение евхаристических хлеба и вина есть приобщение Тела и Крови Христовых, он добавляет: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 16—17). Эта глубокая мысль нашла себе отражение в древнейших памятниках христианской письменности. Так, в «Учении двенадцати апостолов» мы читаем: «Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое»⁴¹. А святой Игнатий увещевал филиладельфийцев: «Старайтесь иметь одну Евхаристию, ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его»⁴².

Именно экклесиологический характер евхаристической проблемы заставляет думать, что решение ее в экуменическом плане возможно лишь на экклесиологической основе.

собратьями является евхаристический возглас: «И даждь нам едиными усты и единым сердцем славити и воспевати пречестное и великолепое Имя Твое...»

³⁸ Подробно по этой проблеме см. статью автора «Евхаристия и единение христиан» в «Богословских трудах», сб. 7, с. 222—231.

³⁹ *Св. Иустин Мученик. Апология*, 65—66.

⁴⁰ *Учение двенадцати апостолов*, IX, 5.

⁴¹ Там же, IX, 4.

⁴² *Св. Игнатий Богоносец. Послание к Филиладельфийцам*, IV.

* * *

Евхаристия тесно сопряжена с экклезиологией не только онтологически как акт, возможный только в условиях церковной жизнедеятельности, но и формально: ее совершение обусловлено нормами канонического права. Одним из основных канонических условий евхаристической практики следует считать допустимость и действительность совершения Евхаристии только епископом или пресвитером, получившим канонически законное рукоположение. Это установление в Православной Церкви распространяется также и на все остальные таинства, за исключением Крещения, которое в случае необходимости может быть совершено и мирянином⁴³.

Православная Церковь — апостольская, и это свойство ее отнюдь не сводится к сохранению, передаче и распространению апостольского учения, но включает в себя и преемственность харизматических способностей, полученных апостолами при сошествии Святого Духа в день Пятидесятницы⁴⁴. Благодатная способность совершать таинства, в частности Евхаристию, передается от апостолов к их преемникам — епископам через рукоположение. Оно, по свидетельству Священного Писания, есть внешний знак призвания и определения на служение, но также, и притом в первую очередь, таинственное низведение особой благодати Святого Духа (Деян. 8, 17; 9, 17—18; 2 Тим. 1, 6—7). При этом происходит качественное изменение рукополагаемого, не в сфере его нравственных или интеллектуальных свойств, а в виде приобретения им особого вида благодатной способности совершать таинства и сообщать пастве сопряженное с ними освящение и благословение.

Богоустановленность иерархии и присущая ей благодатная способность совершать таинства — общее убеждение отцов Церкви с древнейших времен. Так, святой Игнатий, призывая «не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу...», обосновывает это тем, что, «повинуясь епископу и пресвитеру, вы будете освящены во всем»⁴⁵. Святой Иоанн Златоуст писал об Евхаристии: «Великое это Таинство совершают люди, но люди, поставленные распоряжаться небесным; они получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам...»⁴⁶. «Один только священник имеет право предлагать Чашу Крови»⁴⁷.

Наконец, святой Григорий Богослов: «Где и кем совершалось бы у нас таинственное и горé возводящее богослужение... если бы не было священства?»⁴⁸

Поэтому неудивительно, что Церковь как в первые века христианства⁴⁹, так и в более позднее время считала необходимым ограждать евхаристическую прерогативу священнослужителей, и в «Православном исповедании» мы можем прочесть: «Сего Таинства, какая бы ни случилась необходимость, не может совершать никто другой, кроме законного священника»⁵⁰.

* * *

Последним по порядку нашего рассмотрения, но отнюдь не последним по его значимости, является жертвенный аспект Евхаристии. Он

⁴³ См.: Православное исповедание, I, вопр. 102.

⁴⁴ Не имея возможности достаточно детально остановиться здесь на взаимосвязи Евхаристии и священства, считаем возможным сослаться на соответствующую статью, помещенную в настоящем сборнике «Богословских трудов».

⁴⁵ Св. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам, II, V.

⁴⁶ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. I. СПб., 1895, с. 417—418.

⁴⁷ Там же, т. VII, с. 479.

⁴⁸ Св. Григорий Богослов. Творения, ч. I. М., 1889, с. 14.

⁴⁹ 18-е правило Первого Вселенского Собора.

⁵⁰ Православное исповедание, вопр. 107.

естественно возникает на основе онтологически неразрывной связи, существующей между Тайной Вечерей и Голгофой, между Евхаристией и жертвенно-спасительным подвигом Иисуса Христа, особенно Его смерти на кресте. Эта связь с большой силой выражена в анамнезе евхаристического канона святого Иоанна Златоуста: «Поминающе убо спасительную сию заповедь (т. е. установительные слова Таинства), и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие, Твоя от Твоих Тебе приносяще...» и т. д.

Здесь провозглашается, что спасительная заповедь: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое...» и «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя...» преподана не сама по себе, а на основе спасения, совершённого на кресте, преподана как способ постоянного памятования, т. е. духовного переживания жертвенного подвига Христова. Отсюда целенаправленность евхаристического установления: уже для того, чтобы это памятование составляло содержание не только слов и внешних действий Евхаристии, но и переживания причастников, необходимо, чтобы и слова и действия воспроизводили подлежащие переживанию события, прежде всего — страдания и крестную смерть Спасителя. И нельзя не отметить явной аналогии между событием на Голгофе и евхаристическим тайнодействием.

Там, на Голгофе, висело на кресте Пречистое Тело Христово и проливалась его Кровь; здесь, на престоле, после пресуществления Его Тело преломляется и с Кровию сокрушается устами верных. Там от креста исходит жизнь и спасение для всех, принимающих Распятого верой, здесь приступающие к чаше «верою и любовью» становятся причастниками вечной жизни⁵¹. Там восхождению на Голгофу предшествовала Тайная Вечеря; здесь пресуществлению и причащению предшествуют те же установительные слова, какие были сказаны Христом на Тайной Вечери, слова, составляющие ее основное тайнодейственное содержание.

Если так очевидно и одновременно так глубоко соответствие между Голгофой и Евхаристией⁵², то вполне закономерно и убеждение Вселенской Церкви в том, что это соответствие распространяется и на жертвенность, которая, по общехристианскому верованию, составляет средоточие голгофского события.

Христос как Первосвященник Нового Завета принес Себя на кресте в жертву (Евр. 7, 26—28) погибавшему во грехе, но любимому Богом человечеству⁵³. Эта жертва воспроизводится в таинстве Евхаристии, которое есть тоже один из видов жертвенного самоуничтожения, жертвенной самоотдачи Богочеловека ради обновления, освящения и спасения причащающихся: «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным»⁵⁴.

Православное учение о жертвенном характере Евхаристии так же

⁵¹ См. литургию Преждеосвященных Даров.

⁵² В более широком плане это соответствие можно проследить между чинопоследованием литургии и всей последовательностью совершаемого Богом во Христе дела спасения.

⁵³ Такое понимание искупления разделялось, как известно, св. Григорием Богословом и св. Иоанном Дамаскином, а из православных богословов нового времени — Патриархом Сергием (Страгородским), Е. Трубецким, М. Тареевым, отчасти также митрополитом Филаретом (Дроздовым), П. Светловым и другими. Взгляды на искупление как на «удовлетворение» правосудию Бога Отца (Ансельм Кентерберийский, многие представители схоластического богословия на Западе и Востоке) или даже диаволу (Ориген, св. Григорий Нисский) не могут рассматриваться иначе, как этапы развития объективной сoterиологии, в свое время имевшие положительное значение, но не адекватные ни слову Божию, ни святоотеческому преданию.

⁵⁴ «Да молчит всякая плоть человека...» — песнопение литургии св. апостола Павла, которое поется также в Великую Субботу за литургией св. Василия Великого.

не являлось объектом четкой догматизации, как и учение об Евхаристии в целом (см. выше). Поэтому и в данном аспекте можно отметить наличие широкого простора для богословского мышления. Вероятно, этим можно объяснить расхождения в истолковании евхаристического жертвоприношения.

Древнейшим, идущим непосредственно от святоотеческого предания является понимание Евхаристии как жертвы благодарения и хвалы, т. е. как молитвенной самоотдачи Богу всех участников Таинства, находящей себе выражение в принесении и возношении Тела и Крови Христовых.

Так, святой Ириней Лионский писал: «Это приношение не по закону..., а по духу; ибо должно поклоняться Богу в духе и истине. А потому и приношение Евхаристии не плотское, а духовное»⁵⁵.

Святой Иоанн Златоуст: «Первосвященник наш Оный принес жертву, очищающую нас; ту же жертву, которая тогда была принесена, приносим и мы ныне; это делается воспоминанием тогда бывшего. Не иную, но ту же всегда приносим, или лучше — совершаем воспоминание той жертвы»⁵⁶.

Но наиболее яркое выражение Евхаристии как хвалебного жертвоприношения мы находим в литургических молитвословиях. Так, в молитве приношения святого Иоанна Златоуста мы читаем: «Господи Боже Вседержителю, едине святе, приемляй жертву хваления от призывающих Тя всем сердцем... удовли нас приносить Тебе дары же и жертвы духовныя о наших гресех и о людских неведениях». Заключительными словами анафоры святой отец говорит: «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу...» Обозначение «службы сей» как «словесной» неоднократно повторяется и в конце евхаристического канона.

В первой молитве верных святого Василия Великого говорится: «Ты удовли нас..., да неосужденно... принесем Ти жертву хваления». В молитве приношения и в анафоре «служба» здесь, как и в литургии св. Иоанна Златоуста, именуется «словесной».

Все эти литургические выражения утверждают жертвенное значение Евхаристии, но, кроме того, свидетельствуют о хвалебном характере жертвоприношения.

Однако с давних пор, хотя и много позднее, в Церкви утвердился взгляд на евхаристическую жертву как на умилоостивительную. Весьма ясно это положение сформулировано у одного из русских догматистов первой половины прошлого столетия: «Евхаристия есть истинная безкровная жертва — и хвалебно-благодарственная и умилоостивительная, приносимая Богу Отцу «за всех и за вся»»⁵⁷.

Это учение, наиболее детально разработанное позднейшей сакраментологией Римско-Католической Церкви, нашло свое выражение и в авторитетных вероучительных документах Православия. Так, в Послании Восточных Патриархов говорится: «Еще веруем, что сия есть истинная умилоостивительная жертва, приносимая за всех благочестиво живущих и умерших и, как сказано в молитвах сего Таинства, преданных Церкви апостолами по повелению Господню, — «за спасение всех»»⁵⁸.

Однако существует в Церкви и другая точка зрения, отрицающая или, по крайней мере, ставящая под сомнение умилоостивительный характер евхаристического жертвоприношения. Прежде всего, следует упомянуть о святом Григории Богослове, который решительно отрицал

⁵⁵ См. опубликованные Pfaff'ом "Irynei fragmenti"; Hagae comit., s. 1715.

⁵⁶ Св. Иоанн Златоуст. Беседа 17-я на послание к Евреям.

⁵⁷ Архимандрит Арсений. Догматическое богословие Православной Восточной Кафолической Церкви. СПб., 1857, с. 230.

⁵⁸ Послание Восточных Патриархов, чл. XVII.

умиловительное значение Голгофской жертвы: «Кому и для чего пролита сия излиянная за нас Кровь... и жертва?... Если Отцу, то каким образом? Не у Него мы были в плену. И по какой причине Кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом? Из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству, потому, что человеку надлежало освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силой, и возвел нас к Себе через Сына»⁵⁹. Другой Григорий — брат святого Василия Великого — считал, что вообще «нечестиво почитать естество Божие подверженным страсти удовольствия, или гнева, или милости»⁶⁰.

Очевидно, этими суждениями святых отцов подрывается почва под схоластическим учением об «удовлетворении» и «умиловлении» даже Голгофском, а об евхаристическом и подавно, ибо значение Евхаристии, как неоднократно упоминалось, теснейшим образом сопряжено с голгофским событием и без него немислимо.

Поэтому неудивительно, что православное богословие позднейшего времени не могло удовлетворяться схоластическими формулировками юридического подхода как к проблеме искупления, так и к евхаристическому жертвоприношению. Один из богословов, критикуя прокатолическую тенденцию в «Православном исповедании» митрополита Петра Могилы и в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания, писал: «Особенно земным характером проникнуто учение «Большого катехизиса» о таинствах Евхаристии и Покаяния... поражает учение об Евхаристии как о жертве, удовлетворяющей Бога. Даже по принятии идеи удовлетворения является странным, зачем Бог, однажды бесконечно удовлетворившийся, удовлетворяется каждым новым принесением Крови и Плоти Сына Его»⁶¹. Аналогичной точки зрения придерживались Патриарх Сергей, протонерей А. Горский, протонерей П. Гнедич и др.⁶²

Таким образом, эта проблема может считаться находящейся в открытом состоянии и могла бы явиться достойным предметом общецерковной дискуссии, а может быть, и соборного суждения.

* * *

Евхаристия занимает центральное место в богослужении и в духовной жизни Православной Церкви в целом и православного христианина в частности, что, надеемся, в какой-то степени нашло свое отражение в настоящей статье. Но, к сожалению, многое из сказанного здесь отражает не столько реальную картину церковной жизни народа Божия, сколько идеальное состояние, к достижению которого Церковь и все ее члены должны стремиться, но от которого они еще далеки.

Однако главным действующим Лицом в Евхаристии является Сам Господь Иисус Христос. «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш», — исповедует Святая Церковь в одной из литургических молитв. Поэтому Божественная сущность и святость Таинства не зависит от нравственных свойств и духовной настроенности его участников. В противном случае слишком часто имеющие место греховное недостоинство и особенно «людские неведения», о которых молится совершающий литургию священник, помра-

⁵⁹ Св. Григорий Богослов. Творения, ч. IV, с. 175—176.

⁶⁰ Св. Григорий Нисский. Творения, ч. VII, с. 428.

⁶¹ Иеромонах Тарасий. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков. СПб., 1903, с. 110 и след.

⁶² См. по этой теме статью автора «Евхаристия как новозаветное жертвоприношение» в «Богословских трудах», сб. 11, с. 164—173.

чали бы свет, исходящий от предлежащей нашему зрению, осязанию и вкусу святыни. Слишком многие из нас подходят к ней без должного покаяния, без должной духовной настроенности, а подчас даже без должной сосредоточенности.

Но «свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ии. 1, 5). И потому мы имеем все основания для бесконечной благодарности Христу Богу, что Он не только совершил на кресте наше спасение, но и, как говорит святой Василий Великий в анафоре своей литургии, «остави нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия», воспоминания не только духовные, почерпаемые из Его святого слова, но и вещественные — Свое Тело и Кровь, являющиеся для нас постоянным, неиссякаемым, вечно живым источником обновления, освящения и спасения.

МИХАИЛ,
архиепископ Астраханский и Енотаевский,
магистр богословия

БЛАГОДАТНОЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ-ПРЕОБРАЖЕНИЕ МИРА И СВЯТАЯ ЕВХАРИСТИЯ*

Говоря о провиденциальных изменениях, претерпеваемых миром в результате спасительного дела, совершённого Господом Иисусом Христом, лучше всего оперировать понятиями «преображение» и «преобразование». Первый из них мы будем применять преимущественно в эсхатологическом плане как термин возвышенный, относящийся, главным образом, к изменениям, выходящим за пределы, поюсторонности, а второй, более универсальный, описывает любые глубокие изменения в отдельном человеке и в человеческом обществе, происходящие под целеустремленным воздействием внешнего субъекта, в данном случае — под воздействием спасающей воли Божией.

Смысл всего, что совершается Богом в целях преобразования мира, обусловлен греховностью мира. В результате грехопадения и дальнейшего развития греха, его укоренения в человеческой природе в форме усвоения и передачи — по закону наследственности — из поколения в поколение греховных навыков и привычек человечество не только оказалось обремененным виновностью перед своим Создателем, но подверглось глубокой нравственной порче, охватившей его духовную и физическую природу. «Все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23), — писал апостол Павел, а апостол Иоанн еще более обобщенно говорит: «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19).

Грех настолько основательно извратил человеческую душу, что она мыслила, чувствовала и желала греховно и голос совести, равно как и свет Откровения там, где еще были его проблески, беспощадно подавлялись дьявольскими силами идолопоклонства, рабовладельчества, угнетения и разврата. Ветхий Завет донес до нас поистине трагическую историю непрерывной борьбы отдельных светозарных личностей, боговдохновенных провозвестников откровенной истины с застилавшей весь земной шар греховной мглой, угрожавшей поглотить последние остатки истинного богопочитания, еще сохранявшиеся в избранном народе.

Но и лучшие из лучших, всматриваясь в самих себя, не могли сказать о себе ничего более утешительного, как: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... не живет во мне... доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 15—20, 23—24).

* Доклад, представленный 27 ноября 1973 г. на собеседовании богословов Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии (Арнольдсхайн-VI) в г. Загорске. Публикуется с незначительными сокращениями.

Эти строки как нельзя лучше характеризуют психологическое бессилие человека в борьбе с грехом, с которым он так сроднился и сблизился, что эта близость может быть соизмерима только с отчужденностью от Бога, являющейся неизбежным и логическим последствием пагубного порабощения греху, ибо «что общего у света с тьмою? Какое соглашение между Христом и Велларом?» (2 Кор. 6, 14—15).

Но для Божественного вмешательства в целях спасения мира греховность, влекущая его к гибели, является лишь одной из предпосылок. Вторая и определяющая предпосылка — любовь Божия к созданному Им, но согрешившему и отчуждившемуся от своего Создателя миру. Любовь Божия — обращенная к миру сторона Его непостижимой сущности, и потому мы с полным основанием вместе с апостолом Иоанном определяем Бога как Любовь (1 Ин. 4, 16), ибо ничего иного о Его сущности нам неизвестно. Все остальные известные нам свойства Божии имеют акциденциальный характер (премудрый, всеведущий, всемогущий и др.); только определение Бога как Любовь субстанциально, и в нем коренится все христианское богомыслие. Именно тот факт, что Бог по любви Своей к людям «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4) есть причинная основа всего, что совершает Бог для спасения мира.

Мир не мог быть спасен без его коренного преобразования, без его переделки. В течение многих веков бесчисленное количество богословов, священников и мирян, воспитанных в атмосфере юридической сотериологии, представляли себе спасение только как прощение грехов. В результате ясное в свое время для отцов Церкви сознание необходимости коренного изменения человека к лучшему, его возрождения к новой жизни (Ин. 3, 3) так, чтобы можно было сказать: «Древнее прошло, теперь все новое» (1 Кор. 5, 17), это сознание уступило место далекому от реализма представлению, что для спасения, т. е. для получения вечной жизни в Царстве Небесном, достаточно получить прощение без переделки и перестройки мыслей, чувств и воли, т. е. без возрождения человека в новое творение.

Между тем, слово Божие говорит, что не войдет в Царство Божие ничто нечистое (Откр. 21, 27), «никакой... нечистый... не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф. 5, 5), ибо, чтобы войти в него и иметь в нем наследие, надо иметь «святость, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12, 14). «Надо полагать, что внешние условия блаженства не могут обеспечить блаженное состояние души, которая была бы допущена в Царство Небесное, не имея для этого внутренних предпосылок, экзистенциальной пригодности к этому Царству. Иными словами — порочный человек, носящий в себе ад, не избавится от него в раю, и сам рай превратится для него в ад»¹. Святой Григорий Нисский пишет об этом: «Кто весь и всецело предал ум свой плоти, всякое движение и действие души отдавал на исполнение ее желаний, тот, и освободившись от плоти, не расстанется с плотскими страстями, но, подобно живущим в зловонии, которые, переселяясь на свежий воздух, сохраняют неприятный запах, так и плотолюбцам по переселении их в жизнь невидимую невозможно полностью освободиться от плотского зловония. Их мучение от этого еще усиливается, ибо вещество души их остается грубым по природе»².

Другой, еще более древний, на сей раз западный святой отец писал: «Бог не наказывает их (грешников) Сам, но наказание падает на них потому, что они лишены всякого блага... не так, чтобы свет наказывал их за слепоту, но сама слепота принесла им бедствие»³.

¹ Из магистерской диссертации автора «Основы православной субъективной сотериологии». Ленинград—Астрахань, 1969—1971, т. II, с. 299 (машинопись).

² *Св. Григорий Нисский*. Творения, ч. IV. О душе и воскресении. М., 1862, с. 264.

³ *Св. Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. СПб., 1900, IV, 39, 4.

Такое коренное преобразование человеческой природы, преодоление, подавление в ней греховного начала и очищение ее до состояния святости не могло быть осуществлено человеческими силами. Любовь Божия не допустила человечество погибнуть в бездне греховной богоудаленности, и Господь Сам предпринял и совершил великое и непостижимое дело спасения. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

В Богочеловеческой Личности Иисуса Христа, в Его воплощении, жизни, учении, страдании, смерти и воскресении было совершено преобразование человеческой природы, а в вознесении и восседании одесную Отца (Мк. 16, 19) — ее преображение. Это окончательное преображение, или, как принято говорить в западном богословии, прославление Христа, было предвосхищено в Его временном преображении на горе (Мф. 17, 1—9; Мк. 9, 2—13; Лк. 9, 28—36; 2 Петр. 1, 16—18).

Каждому человеку и всему человечеству в целом предоставлена с этого времени возможность в свободном последовании Христу пройти аналогичный путь преобразования, завершающегося эсхатологическим преображением. Однако эту возможность нельзя мыслить так, как, к сожалению, нередко мыслят многие пелагианствующие христиане: Христос предоставил нам потенциальную возможность спасения, указал путь и открыл тесные врата Царствия Божия, а в шествии по тернистому и узкому пути к ним (Мф. 7, 14) якобы предоставил нас собственным силам. Путь на Голгофу был совершен Богочеловеком в общении с Отцом и Духом Святым, и человек может следовать за своим Спасителем по этому пути только как облагодатствованный сын Божий действием Святого Духа.

Эта спасительная истина ярко выражена апостолом Павлом в словах: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии... Вы... приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8, 14—17).

Совершив в Иисусе Христе дело спасения мира, Бог продолжает Свое промыслительное поление, чтобы это дело реализовалось в масштабе человечества, персонифицированного в Богочеловеке. Тем самым Бог продолжает преобразование мира действием Духа Своего Святого. Первым и определяющим событием в истории этого преобразования было сошествие Святого Духа на учеников Христовых, означавшее собой образование Церкви. С этого момента в мире, несмотря на физическое отсутствие в нем Христа, продолжается во всей полноте своего спасительного воздействия Его невидимое пребывание в силе и действии Святого Духа, так что оправдываются и исполняются и обещание Христа о Его вечном пребывании со Своими учениками (Мф. 28, 20), и Его обещание послать от Отца Духа Утешителя, Который пребудет с ними вовек (Ин. 14, 16). Согласно словам Спасителя, Дух Святой постоянно и до конца свидетельствует о Христе (Ин. 15, 26), учит, напоминает сказанное Христом (Ин. 14, 26), наставляет на всякую истину, возвещает будущее (Ин. 16, 13) и, наконец (самое универсальное и всеобъемлющее высказывание Спасителя о предстоящем ниспослании Святого Духа), не только пребывает с учениками, но — и это самое главное — пребывает в них (Ин. 14, 17).

Вот это пребывание Духа Святого в человеке и есть тот непосредственно воздействующий преобразующий фактор, через который осуществляется преобразование человеческих душ. Конечно, это преобразование в первую очередь носит индивидуальный характер, но человек есть существо социальное, и его духовное состояние воздействует на его личное окружение так же, как духовная, святая сущность Церкви, к ко-

торой он принадлежит, ее таинственная внутренняя жизнь распространяется далеко за ее пределы.

Преобразование человека с перспективой его завершающего преобразования совершается Богом, и все доброе, что совершается и развивается в человеке и в обществе, — результат действия Святого Духа, иначе говоря — действия благодати Божией⁴. Эта истина с непререкаемой ясностью дана нам в слове Божиим и в единодушном свидетельстве отцов Церкви. «Без Меня не можете делать ничего», — говорит Спаситель (Ин. 15, 5). Даже самое первое движение души, первый шаг в направлении к добру, к источнику всякого добра — Богу невозможен без предварительного осенения благодатью: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6, 44). «Бог производит в вас хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2, 13) — писал апостол Павел филиппийцам. Наиболее ясное утверждение решающего значения Божественного воздействия в деле спасения мы слышим из уст Христа в Его ответе на вопрос: «Кто же может спастись?» Он сказал: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19, 25—26; Лк. 18, 26—27).

Послушаем теперь, как усвоили себе эту истину отцы Церкви. Святой Ефрем Сирийский говорит: «Искоренить грех и прирожденное зло и побороть сопротивника — Божие дело. Ибо если бы ты сам был в состоянии сделать сие, то какая была бы нужда в Господнем пришествии? Как невозможно видеть глазами без света, или говорить без языка, или слышать без уха, или ходить без ног, или работать без рук, так невозможно человеку спастись или войти в Царство Небесное без Господа Иисуса»⁵.

Блаженный Августин писал: «И само желание верить возбуждает в человеке Бог»⁶. Святой Иоанн Златоуст: «Самая высокая добродетель — приписывать всё Богу и ничего не почитать своим»⁷. И в другом месте: «Смиренноумудрие состоит в том, когда человек, признавая в себе великие совершенства, нисколько не мечтает о себе»⁸.

Из сказанного нельзя делать вывода, что в процессе преобразования самого себя и окружающего нас мира человек, в частности и в особенности христианин, играет чисто пассивную роль. Человеческая воля не остается пассивной и не обрекается на бездействие. От человека зависит открыть доступ благодати Божией, предоставить себя ее воздействию или закрыть перед ней ум и сердце, отвергнуть Духа Святого и остаться во мраке злости и неверия. Бог преобразует человека, но не против воли последнего. Это спасительное преобразование есть дар (Еф. 2, 8), но дар может быть принят или отвергнут. Следовательно, инициатива спасающего преобразователя еще не предрешает свершение дарственного акта: требуется также согласие другой стороны принять преподносимый дар.

Здесь мы затрагиваем классическую религиозно-философскую проблему свободы воли. Не входя в ее углубленное исследование, ограничимся лишь замечанием, что Церковь и церковное богословие (за исклю-

⁴ Слово «благодать» не во всех языках имеет адекватные термины. В немецком языке обычно употребляемое "Gnade" имеет иной смысл, ибо непосредственное значение его — «милость», «снисхождение», «благоволение». Благодать — «благой дар» — в широком смысле охватывает все, что мы получаем от Бога, включая духовные и материальные блага и саму жизнь. В более узком понимании «благодать» — воздействие Божие, оказываемое на человека, на Церковь и на мир в целях спасения. Латинское *gratia* и греческое *χαρις* по значению близки к русскому термину.

⁵ Св. Ефрем Сирийский. Творения, ч. VI. О том, что братья должны жить между собой в единомыслии и мире. Троице-Сергиева Лавра, 1901, с. 452.

⁶ S. Augustinus. De spiritu et littera, 34, 60.

⁷ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. X, ч. 2. Толкование на 2-е Послание к Коринфянам. СПб., 1904, с. 518.

⁸ Там же, т. III, ч. I. Порицание не бывших в Церкви. СПб., с. 147.

чением Августина и Кальвина) всегда решали ее в пользу ограниченно-волюнтаризма, признавая свободу человеческого выбора того или иного поведения в рамках внешне естественных, но в реальной основе своей промыслительно определенных условий.

Если бы духовное преобразование людей совершалось Богом принудительно, так сказать механически, а человеческая воля не влияла бы на этот процесс, то, очевидно, вся нравственная сторона евангельского призыва не имела бы никакого смысла. С другой стороны, непонятны были бы упреки и обличения тех, кто не принял Христа и не поддался Его преобразовательным усилиям. В качестве примеров достаточно упомянуть обличения отвергнувших Христа городов (Мф. 11, 20—22) и особенно весьма образный, полный возвышенной горечи упрек в адрес Иерусалима: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23, 37).

Святой Макарий Египетский, указывая на свободу человека принять или отвергнуть призыв Христов, говорит: «Господь послал рабов призывать желающих и объявить им: «вот, Я приготовил обед Мой» (Мф. 22, 4), но сами званые отказывались и говорили: один — «я купил пять пар волов», другой — «я женился» (Лк. 24, 19—20). Видишь ли — звавший готов, отреклись званые и, конечно, сами для себя были виною. Видишь, Господь уготовал им Царство, зовет их, чтобы вошли, но они не хотят»⁹. И далее: «Посему воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей. Посему свершение дела Духом зависит от воли человека»¹⁰.

И если ответ человека положителен, то он, его духовные и физические силы, все его существо вовлекаются в процесс его собственного преобразования, мало того, в процесс преобразования окружающей его среды, и о нем можно сказать, что он становится «соратником у Бога» (1 Кор. 3, 9), активным сотрудником Божиим в деле преобразования мира.

Жизнь человека — процесс, происходящий во времени. Процесс преобразования человека благодатью Духа Святого тоже не ограничивается первичным актом обращения, решения следовать за Христом, даже актом крещения. Подобно тому как акт рождения не предопределяет еще сыновнего отношения ребенка к родителям в течение всей его жизни, и акт рождения свыше — от воды и Духа (Ин. 3, 3, 5) — еще не гарантирует новорожденного христианина от отчуждения, противления и даже от полного отпадения от своего Небесного Отца. Поэтому и Священное Писание, и святоотеческая письменность постоянно призывают нас к бодрствованию, к бдительности, к подвигу борьбы за сохранение сыновней связи с Богом и верности Ему. «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мф. 26, 41), — заботится Христос о духовном состоянии учеников перед Его страданиями. «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп. 2, 11), — убеждает апостол Павел христиан в г. Филиппах.

Говоря категориями диалектики, можно сказать, что крещение есть качественный скачок, завершающий эволюцию обращения (разумеется, у взрослого человека), а эсхатологическое преображение — другой качественный скачок, завершающий целожизненный процесс благодатного преобразования.

До сих пор мы рассматривали процесс спасительного преобразования преимущественно в индивидуальном, хотя и в общечеловеческом плане.

⁹ Св. Макарий Великий. Духовные беседы, послания, слова. Цитируется по «Добролюбову», т. I. Сергиева Лавра, 1864, с. 172.

¹⁰ Там же, с. 173.

Теперь своевременно поставить вопрос: в какой степени можно говорить о Божественном преобразовании в социальном плане? Можно ли говорить о спасении целых народов, наций, социальных групп, классов и, наконец, человечества в целом?

Ответить на этот вопрос отнюдь не легко. Евангелие, как бы оно ни возвещалось: в личной беседе с глазу на глаз, с кафедры ограниченному числу слушателей, наконец, пользуясь современными средствами информации, — многомиллионной аудитории (срав. Мф. 10, 27; Лк. 12, 3), — всегда оказывает сугубо интимное, глубоко субъективное воздействие. Воздействие благодати, преобразующей душу разбойника (Лк. 23, 39—43), иное, чем воздействие ее на душу Савла. И призывы и обетования Христовы во многих случаях изложены в единственном числе, и любовь ко Христу низводит на любящего любовь Отца, и устроение в его душе обители Духа Святого (Ин. 14, 23) совершенно независимо от того, происходит ли все это (а в сущности, в этом и только в этом и состоит предельно глубокое и спасающее преобразование) с одним-единственным человеком или со многими — одновременно или последовательно.

С другой стороны, Христос обращался с проповедью не только к отдельным лицам (к Никодиму, самарянке, Левию-Матфею и др.), но и к коллективам, весьма разнообразным как по своему составу, так и по размерам, прежде всего и чаще всего к двенадцати ученикам, но нередко и к множеству народа (Мф. 13, 2; Мк. 4, 1). Форма проповеди при этом менялась, т. е. Иисус Христос применялся, или, как теперь говорят, приспособлялся к аудитории: двенадцати и ближайшему окружению непосредственно возвещал «тайны Царствия Божия», а народным массам говорил в притчах (Мк. 4, 10—11), но основа содержания Его проповеди была одна и та же: возвешение пришествия Царствия Божия и призыв откликнуться на него верой, проникнутой любовью к Богу и к людям, т. е. покаяться: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1, 15; срав. Ин. 14, 21: 13, 34; Гал. 5, 6).

Окончательным утверждением коллективного начала в христианстве явилось создание Церкви. Само понятие Церкви является альтернативой крайнего, исключительного индивидуализма, эгоцентризма, солипсизма, заключения себя «в башню из слоновой кости». Церковь социальна по самой своей сущности. Как прекрасно разъяснил это во многих местах своих посланий апостол Павел, она не просто сумма людей, имеющих общение с Богом через Иисуса Христа, но она есть живой организм. Тело Христово, состоящее из множества членов, органически соединенных в одном теле и духе единой верой, единым крещением, единым общим для всех сыновством Богу и Отцу (Еф. 4, 45) со своим Главой и Господом Иисусом Христом и друг с другом (Еф. 4, 13—14; см. также Рим. 12, 4—8; 1 Кор. 12, 12—27).

Как в физическом организме нормальное развитие и борьба с нарушениями этого развития — болезнями не протекает ни в одном органе изолированно, но и в нормальных и в патологических процессах участвует весь организм, все его органы, так должно быть и в Церкви: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26). И как в физическом организме взаимодействие всех органов осуществляется, во-первых, при помощи кровеносной системы, обеспечивающей питание всех клеток и тканей и, во-вторых при помощи нервной системы, обеспечивающей согласованность этого взаимодействия, так и в духовном организме — Церкви осуществляется питание всех ее членов благодатью Святого Духа, в частности через Тело и Кровь Христовы, а любовь ее членов к Богу и друг к другу обеспечивает согласованную жизнедеятельность и развитие всего церковного организма в целом, «дабы мы..., — говорит

Апостол, — истинною любовью всё возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого всё тело, составленное и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 14—16). Где нет этой общности и этого взаимодействия членов между собою, в том числе и в первую очередь с верховным руководящим органом — с Главой Церкви, Господом Иисусом Христом, там нет Церкви. Отдельные же члены, утрачивающие эту связь, общение и взаимодействие в благодати и любви, перестают получать необходимое для их жизнедеятельности благодатное питание, перестают ощущать любовь своей Главы, иссыкает в них их собственная любовь ко Христу и к другим членам Тела Христова, в результате чего они вянут, засыхают, отделяются от Тела и отмирают (Ин. 15, 6).

Здесь мы вплотную подошли к Евхаристии. Здесь мы говорим о ней в одном из многочисленных аспектов этого великого Таинства, а именно — как о средстве благодатного воздействия Божия на отдельного человека, на Церковь, на секулярные социальные институции и на мир в целом. Обладает ли Евхаристия преобразующим действием? В чем оно выражается? Ограничивается ли действие Евхаристии рамками Церкви или распространяется и за ее пределами? Имеет ли евхаристический феномен, т. е. воздействие этого Таинства на человека, изолированный характер или же он является частью всей церковно-сакраментальной феноменологии, и если так, то в чем связь его с другими таинствами, богослужением, проповедью, обрядами, т. е. со всеми средствами церковно-благодатного воздействия? Наконец, каков преобразующий эффект воздействия Евхаристии относительно отдельного причастника (коммуниканта) или всей Церкви и даже обществ в целом? Все эти вопросы составляют большую комплексную проблему, решение которой в рамках доклада или статьи невозможно. Поэтому ограничимся лишь попыткой ответить на первый вопрос — о преобразующем действии Евхаристии и вспомним, что говорят нам о нем евхаристические новозаветные тексты.

Внимательное чтение евхаристической шестой главы Евангелия от Иоанна позволяет, как нам представляется, утверждать, что сама по себе, в отрыве от описания Тайной Вечери синаптиками, она не могла бы служить библейским обоснованием сущности таинства Евхаристии. В самом деле, сами по себе высказывания Спасителя о Себе как о хлебе жизни, шедшем с небес, могли быть восприняты и поняты Его непосредственными слушателями, не имевшими еще никаких евхаристических представлений, только как аллегорическое истолкование всего дела спасения, совершённого Христом, т. е. Его воплощения и отдачи Им всего Себя для спасения мира. «Верующий в Меня имеет жизнь вечную. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли, хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, шедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, Которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 47—51).

Даже такое, чисто духовное (срав. ст. 63) понимание этих слов оказалось для «многих учеников» (ст. 60 и далее) столь непонятным, что сначала они спрашивали: «Как Он может дать нам есть Плоть Свою?» (ст. 52), а потом: «Какие странные слова! Кто может это слушать?» (ст. 60). В результате «с этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (ст. 66). И это так и должно было произойти, ибо возвышенная идея спасения мира воплотившимся Сыном Божиим, отдавшим «душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28), не могла быть легко усвоена слушателями, еще внутренне не преобразованными действием Духа Святого. Ведь даже самые близкие ученики, притом в более позднее время — уже перед

преданием Спасителя, не могли многого «вместить», и нужно было пришествие Духа истины, чтобы наставить их «на всякую истину» (Ин. 16, 12—13).

Совершение Христом первичной Евхаристии на Тайной Вечери, подробно описанное синоптиками (косвенное указание на Евхаристию есть и у евангелиста Иоанна — см. Ин. 13, 23), пролило совершенно иной свет на содержание шестой главы Евангелия от Иоанна и, придавая словам Спасителя ярко выраженное евхаристическое значение, связало евхаристический акт с евангельской сотериологией в единую мистерию Богоявления.

Можно, поэтому, думать, что, возвещая великую истину Своего прихода в мир для спасения людей, для преподания людям необходимого для вечной жизни хлеба, спшедшего с небес, Спаситель имел в виду и знал, что Его слова будут иметь для всех последующих поколений и недоступное тогда еще для Его слушателей евхаристическое значение. «Сие есть Тело Мое... Сие есть Кровь Моя» (Мк. 14, 22—24), — говорил Он, «на Вечери учеников питая»¹¹ и тем самым утверждал и уяснял евхаристический смысл много ранее сказанных Им слов: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье» (Ин. 6, 54—55).

Наиболее близкое к нашей теме отношение имеют последующие слова: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (ст. 56). На этом высказывании зиждется учение Церкви, подтвержденное духовным опытом миллионов христиан, о мистическом соединении со Христом в причащении Его Тела и Крови. Такое соединение, т. е. вхождение в состояние внутреннего сопребывания со Христом, иначе говоря — с Самим Богом, не может оставаться без последствий для причастника. Участвуя в Евхаристии, т. е. принимая Тело и Кровь Христовы, верующий христианин не только участвует в трапезе Господней наравне с участниками Тайной Вечери — с Иисусом Христом и Его учениками, не только вступает в братское общение с другими причастниками, но всей своей духовно-физической природой действием Святого Духа входит в теснейшее единение со Своим Господом и Спасителем. Естественно, что такое соединение со Христом, принятие Его в себя и вхождение в Него («пребывает во Мне, и Я в нем») не может остаться без последствий. Если эти последствия положительны (а мы увидим ниже, что они могут быть и отрицательными), то их глубина и значительность по самой сущности Таинства столь велики, что их нельзя назвать иначе, как преобразующими. Евхаристическое Причащение укрепляет веру, возбуждает надежду, усиливает любовь. Оно совершается в «оставление прегрешений, в прощении грехов»¹² (срав. 1 Ин. 1, 7), тем самым примиряет причастника с Богом, вселяет в душу мир и радость, достигающую иногда степени столь сильной, что может быть предположительно названа предвкушением вечного блаженства. Если термин «преображение» относить к эсхатологическому изменению человеческой природы христианина, то можно сказать, что в причащении Тела и Крови Христовых совершается преобразование, по своей интенсивности, яркости и глубине гранничашее с эсхатологическим преобразованием.

Следует, однако, сделать существенную оговорку: все изложенные благоприятные последствия Евхаристии не вступают в силу ex ore oreгата и потому имеют место далеко не всегда. Чтобы через Евхаристию Дух Святой оказал Свое благотворное преобразующее действие, необходимо определенное предрасположение со стороны подходящего

¹¹ Из песнопения утрени Великого Четверга.

¹² Из евхаристических молитв литургии св. Иоанна Златоуста.

к Причащению. Вера укрепляется, если она уже есть; надежда возбуждается, если есть желание надеяться; любовь усиливается, если она, хотя бы в зачаточной степени, уже живет в душе причастника. А для того, чтобы получить с Причастием прощение грехов, надо осознавать себя грешником и искренно желать прощения и примирения. Иначе говоря, для того, чтобы преобразоваться в соединении со Христом, необходимо иметь в себе осознанно или даже неосознанно тот или иной сотериологический, чисто духовный аспект хлеба, спешдшего с небес, о котором говорилось выше и который доступен каждому, кто с доверием и смирением откликается на зов Христов, кто отвергает двери своего сердца для действия благодати Божией и подходит ко Христу, убежденный в том, «что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1 Тим. 1, 15).

В противном случае, если христианин подходит к причащению с равнодушным безразличием, по привычке, из соображений общественного мнения, или для соблюдения традиционной обрядности, или по другим каким-либо сравнительно низменным мотивам, причащение может обратиться ему в суд и осуждение, согласно словам Апостола: «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11, 29).

Если исходить из фактического состояния, то следует признать, что преобразующее действие Евхаристии по преимуществу индивидуально. В самом деле, комплекс переживаний, возбуждаемых таинственным соединением со Христом, столь сильно захватывает человека, что для переживания общности с другими, чаще всего совершенно неизвестными или поверхностно знакомыми причастниками практически не остается места. Так во всяком случае обстоит при преподании святого Причащения в больших храмах, наполненных в основном нерегулярными посетителями. Ощущение общности и сопряженные с ним радостные чувства резко возрастают, когда в числе причастников видишь рядом с собой родных, близких, друзей, сослуживцев, даже просто добрых знакомых. Оптимальным, вероятно, является положение, когда члены прихода хорошо знают друг друга, часто взаимно общаются и вне богослужений, когда между ними настоящее братское единение¹³. Однако в этом случае надо признать, что определяющим оказывается наличие между причастниками добрых внеевхаристических отношений и совместное евхаристическое общение только усиливает и укрепляет эти, уже существующие отношения.

Отсюда вывод о желательности укрепления и усиления братского бытового общения христиан между собой, особенно живущих в одной и той же местности и, следовательно, принадлежащих к одному и тому же приходу.

Однако еще более важным выводом следует признать необходимость усиления христоцентричности духовного состояния подходящих к святому Причащению. Чем больше христианин любит Христа, чем теснее его общение со Христом, чем большую радость он переживает в момент единения со своим Спасителем и Господом, тем сильнее его радость и о братьях по вере, разделяющих с ним и сопереживающих с ним этот великий момент его духовной жизни. Здесь в полной мере применима известная схема аввы Дорофея: чем ближе к центру, т. е. к Богу, тем стоят на периферии, тем ближе они и один к другому.

Можно гипотетически сказать, что настойчивое стремление некоторых церковных кругов к интеркоммуниону является выражением и результатом переоценки аспекта взаимного общения коммуникантов и

¹³ Примером в условиях Православной Церкви может служить ощущение взаимной общности совместно причащающихся священнослужителей, имеющих между собой добрые отношения.

недооценки важнейшего христоцентричного аспекта. Есть опасность, что интеркоммунион еще усилит это смещение ценностей в христианском сознании. Не будет пользы для дела Христова, если за Его трапезой внешне объединяются люди, пусть из разных Церквей и деноминаций, но страдающие внутренней секуляризацией настолько, что радость их взаимного общения заслонит или отодвинет на задний план их сознания самое великое, что составляет основное содержание Евхаристии — радость общения со Христом.

Взаимное человеческое общение в Евхаристии есть и должно быть не более как функцией общения со Христом. Сначала единение со Христом и в Нем, и только в Нем — друг с другом. Под таким христоцентричным углом зрения Евхаристия становится подтверждением, символом и свидетельством единения членов Церкви со Христом и во Христе друг с другом: «Один хлеб, и мы многие одно Тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17).

Возвращаясь к нашей основной теме, отмечаем, что, несмотря на, в основном, индивидуальный характер преобразования человека через таинство Евхаристии, кафоличность этого Таинства придает ему характер одного из средств, через которые Дух Святой преобразующе воздействует в первую очередь на членов Церкви, а через них и на их окружение, т. е. в конечном итоге на весь мир.

Чтобы говорить о месте благодатных средств Церкви, в том числе и в первую очередь святой Евхаристии, в процессе промыслительного преобразования мира, необходимо остановиться еще раз на неоднократно подвергавшейся дискуссии, волнующей проблеме должного отношения к миру христиан и христианской Церкви.

Наибольшее раскрытие этой проблемы мы находим в писаниях евангелиста Иоанна. Во многих местах мы находим у него не только резко отрицательную оценку мира, но и утверждение о неизбежной и необходимой конфронтации между миром, с одной стороны, христианами и Церковью — с другой. «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19), не знает Бога (Ин. 17, 25; 1 Ин. 3, 1), ненавидит христиан, поскольку они не от мира (Ин. 15, 19; 17, 14; 1 Ин. 3, 13), и преследует их (Ин. 15, 19—25; 16, 33). Христианин, правда, не призывается к ненависти к миру, но и любить его ему не следует (1 Ин. 2, 15—16); мало того, в навязанной со стороны мира борьбе христианину дается победа: «Всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?» (1 Ин. 5, 4—5). Эта победа обусловлена той первичной победой над миром, которую одержал Сам Христос (Ин. 16, 33); в ней находит свою гарантию и победа каждого христианина.

И вот, как это ни парадоксально, по свидетельству того же апостола, более того — по свидетельству Самого Христа, Бог любит этот падший и ненавидящий Его мир столь сильно, что Сын Божий послан в мир (Ин. 3, 16) и не для того, чтобы его судить, «но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3, 17; срав. Ин. 12, 47).

Налицо противоречие, на первый взгляд, казалось бы, непреодолимое. Однако необходимо вспомнить, что Бог сотворил мир «весьма хорошим» (Быт. 1, 31), человека чистым, безгрешным и высокоодаренным. Грехопадение в очах Божиих не может быть чем-либо иным, как эпизодом, ибо Господь знает мир до грехопадения и после спасительного преобразования, которое совершается Самим Богом и потому не может закончиться неудачей. Находясь с греховным миром в спасающем общении, которое достигает своей кульминации во втором пришествии Сына Божия, Бог воздействует на мир односторонне, Сам не подвергаясь в Своей неизменной и вседовольной Сущности какому-либо воздействию со стороны мира. Поэтому Бог, Который есть Любовь (1 Ин. 4, 16), любит мир и каждого отдельного грешника неза-

висимо от степени его уклонения в грех и Своей любовью преобразует и спасает.

Однако наряду с этим бескомпромиссным отказом от любви к греховному миру христианину должны быть свойственны открытые ему словом Божиим осознание любви Божией к миру, знание всего, что Бог совершил во Христе Иисусе для спасения мира и готовность активно участвовать в великом деле преобразования мира в качестве Божьего соратника, имея в виду конечную цель — эсхатологическое преобразование мира.

«Подлинно он (дьявол) один непримиримый наш враг, а человек, что бы он ни делал, всегда друг и брат наш»¹⁴, — говорит святой Иоанн Златоуст. В другом месте тот же святой отец пишет: «Как скажешь, неужели не должно ненавидеть даже врагов и язычников? Должно ненавидеть, но не их, а их учение, не человека, а порочную жизнь и развращенную волю. Человек есть дело Божие, а заблуждение — дело дьявола»¹⁵.

Некоторой довольно точной аналогией может служить отношение советских людей к немцам во время последней мировой войны. Шла тяжелая борьба, и ни о какой любви к агрессорам и захватчикам не могло быть и речи; ее нельзя было расценить тогда иначе как измену. Однако борьба велась против немцев не из вражды к ним как к таковым, а из ненависти к овладевшему тогда Германией режиму человеконенавистничества и угнетения, против идеи фашизма и ее германской модели, причем советские люди сражались не ради порабощения или угнетения немцев, а ради освобождения тех же немцев от рабства этому бедственному для них самих режиму.

Отношения к миру Церкви и отдельного христианина во многом аналогичны, с той разницей, что благодатные возможности в сфере действия Церкви бесконечно превосходят возможности любой, даже самой одаренной личности. Прежде всего Церковь оказывает спасительно-преобразующее действие на собственных членов. Пользуясь таинствами, воспринимая слово Божие, участвуя в церковной молитве, а нередко и в церковной работе в ее разнообразных формах, христианин живет полнокровной жизнью члена Тела Христова и переходит от силы в силу, доколе вместе со своими братьями придет «в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13).

Однако как отдельно взятый христианин не может, не изменяя своему христианскому назначению, жить только для себя, так и Церковь, будучи составной частью Царства Божия и, таким образом, будучи «не от мира сего» (Ин. 18, 36), не может быть верной своему назначению иначе, как служа миру, его нуждам, его благу, его спасению, продолжая этим дело Того, Кто «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28).

Несомненно, Церковь служит миру уже самим своим существованием, тем, что она — Церковь, которая широко раскрывает двери Царства Божия для всех, желающих в него войти. Однако преобразующее воздействие Церкви на мир никогда не ограничивалось и не должно ограничиваться пассивным противостоянием греховности мира и не менее пассивной готовностью принять любого человека, который под действием призывающей благодати захотел бы перейти из тьмы в Царство света. Церковь, всегда послушная повелению Своего Божественного Основателя: «Идите, научите все народы» (Мф. 28, 19).

¹⁴ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. X, кн. 2. СПб., 1904, с. 521.

¹⁵ Там же, кн. 1, с. 336.

с апостольских времен не только поддерживает свет, который во тьме светит (Ин. 1, 5), но и несет его в мир, проповедуя, убеждая, уча,ставляя.

Помня, что всякий, не знающий Христа, мог бы сказать словами апостола Павла: «Как веровать в Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего?» (Рим. 10, 14), Церковь Христова преобразующе воздействует на мир своим активным свидетельством Христовой истины, и «всякий, кто от истины» (Ин. 18, 37), прислушивается к ее голосу и следует ее призыву. Это свидетельство является главным и основным делом Церкви по отношению к миру, делом его преобразования, обращения его от греховной тьмы к свету Евангелия, короче говоря — его спасения.

Что касается Евхаристии, то, имея, как мы видели, решающее значение в деле духовного преобразования членов Церкви, она лишь косвенно воздействует на внешний по отношению к Церкви мир. Низводя благодать Божию на христиан, поддерживая и укрепляя их духовную сопряженность с Христом, святая Евхаристия содействует их свидетельству в мире, всей их жизнедеятельности в добре и правде. Таким образом, Евхаристия есть не только духовное питание для каждого христианина, но опосредствованно она является средством благодатного воздействия Божия и на весь мир в целом.

Должно ли воздействие христианина и Церкви на мир ограничиваться попечением о его спасении? Казалось бы на первый взгляд, вечное спасение столь несоизмеримо с житейскими нуждами и интересами, настолько «одно только нужно» (Лк. 10, 42), что для служения в сфере материальных благ не остается места. Однако, внимательно вчитываясь в Евангелие, мы не можем (как это, к сожалению, часто имело место в истории христианства) проходить мимо факта, что служение Христа миру далеко не ограничивалось только духовной сферой.

Когда народ три дня слушал Его поучения, то Спаситель обратил внимание не на их духовное состояние, которое, наверное, как это всегда бывает со слушателями проповедей, оставляло желать лучшего, а на их физическое состояние. «Жаль мне народа, — сказал Он, — что уже три дня находятся при Мне и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Мф. 15, 32). В этих словах сказывается трогательная забота Спасителя о самой насущной, как будто бы низменной потребности окружающих Его людей. Следует помнить, что эти люди не были крещены, не принадлежали к Церкви, а были обыкновенными мирскими людьми, в лучшем случае соблюдавшими закон Моисеев в его фарисейской интерпретации, т. е. не столько закон Божий, сколько «предания старцев» (Мф. 15, 2—3).

Следует также помнить, что многие из тех, кого Господь ставил в пример своим слушателям: милосердный самарянин (Лк. 11, 29—31), неправедный домоправитель (Лк. 16, 1—13), благодарный прокаженный (Лк. 17, 12—19) и другие, — были отнюдь не членами Церкви Христовой, а духовно совершенно непросвещенными людьми, некоторые даже — как самаряне или как римский сотник (Лк. 7, 9; Мф. 8, 10) — язычники или полуязычники. Трудно предположить, чтобы известная всему городу женщина легкого поведения, оказавшая Христу знаки любви и почтения в доме фарисея Симона, сознательно верила во Христа как в своего Господа и Спасителя, пришедшего для искупления таких, как она, грешников; между тем Христос не только охотно принял ее дар, но и поставил ее в пример фарисею (Лк. 7, 36—50).

А говоря о последнем Суде (Мф. 25, 31—40), Христос заранее открывает врата Царства Небесного для людей из «всех народов», проявивших себя делами элементарного милосердия, сострадания и деятельной любви, в полном соответствии со словами: «Не всякий, гово-

рящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21).

Все это побуждает нас признать законность, важность и необходимость «горизонтальной составляющей» христианского служения миру, включая сюда и благотворительность (без того отрицательного привкуса, который придало этому слову христианское фарисейство), и социальную деятельность, в частности борьбу с невежеством, неграмотностью, бедностью, социальным и расовым угнетением, и особенно борьбу за мир. В частности, в борьбе за мир, за величайшее благо, где поистине небесное объединяется с земным (Лк. 2, 14), где внутренний мир с Богом проявляется в мире с людьми, а мир с людьми создает условия для развития и углубления мира с Богом, в этой борьбе Церковь вносит свой вклад в реализацию завета Спасителя: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин. 14, 27).

Нет сомнения, что прямая помощь людям в их насущных нуждах, оказываемая христианином, а тем более Церковью, является лучшим свидетельством христианской истины и, следовательно, наряду с таинствами, проповедью и богослужением, средством нравственного воздействия на мир, его христианского преобразования в соответствии с указанием Спасителя: «Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16).

Всего, что сказано выше об окружении Иисуса Христа во время Его земной жизни, достаточно, чтобы утверждать, что Дух Святой действует в мире не только в Церкви и не только непосредственно через Церковь. Все люди имеют образ и подобие Божие, все страдают под бременем искушений и греха, за всех умер Христос, все предстанут пред Ним, когда Он снова придет в мир «во славе Своей и все святые Ангелы с Ним» (Мф. 25, 31). Не все они принадлежат к Церкви Христовой, и большинство лишены возможности к ней принадлежать по условиям рождения и воспитания, т. е. по тем же причинам, по каким не могли принадлежать к числу учеников Христовых ни милосердный самарянин, ни римский сотник, ни блудница — непрощенная гостья Симона-фарисея. И вне Церкви люди подвергаются благотворно преобразующему действию Святого Духа, Который «дышит, где хочет» (Ин. 3, 2), и воздействует на отдельных людей, целые народы и на весь мир в целом. Рождение свыше и принадлежность к Церкви есть не заслуга, а великий дар Божий, счастливый удел, который надо с благодарностью принимать и пользоваться им с сознанием связанной с ним радостной и почетной ответственности.

Не растворяясь в мире, не поддаваясь его греховности, оставаясь верной своему избранничеству, сохраняя как высший закон любовь и, следовательно, безоговорочное послушание Своему Божественному Основателю и Главе — Господу Иисусу Христу, — Церковь продолжает Его великое дело преобразования мира, принимая к сердцу все насущные нужды мира — духовные и материальные.

Бог потенциально преобразовал мир через служение, совершённое Богочеловеком. Бог теперь преобразует мир динамически и вовлекает Свою Церковь в это спасающее служение, устремленное к конечному великому преображению.

МИХАИЛ,
архиепископ Астраханский и Енотаевский,
магистр богословия

ЕВХАРИСТИЯ И СВЯЩЕНСТВО *

Православное учение рассматривает Евхаристию и Священство как два из общего седмичного числа таинств. При всем различии между обоими их общей сакраментальной основой являются: онтологически — благодать Святого Духа, сообщающая внешними элементами и действиями сакраментальное значение и действительность; генетически — богоустановленность; исторически — непрерывность; прагматически — необходимость.

Рассмотрим теперь их онтологические особенности.

Если в Евхаристии благодатное действие Святого Духа распространяется на многих участников Таинства (на коммуникантов непосредственно, а косвенно на всех присутствующих и даже отсутствующих членов Церкви), то Священство — Таинство сугубо индивидуальное: объектом Таинства является только лицо, над которым оно совершается.

Различен и характер воздействия обоих таинств на их объекты. Участник Евхаристии, коммуникант, лично усваивает сопряженное с благоговым вкушением Тела и Крови Христовых благодатное воздействие Святого Духа. Через Причащение и в Причащении Господь Бог благотворно воздействует на коммуниканта, духовно его обновляет, очищает, укрепляет, освящает, силою Святого Духа соединяет его со Христом. Таким образом, в Евхаристии христианину преподается спасающая благодать.

В таинстве Священства рукополагаемый христианин получает особую благодать Святого Духа. Она делает христианина священником, через посредство которого Дух Святой преподает другим христианам спасающую благодать. Получение лично спасающей благодати для священника и для епископа остается той же необходимостью, как и до посвящения: ему, так же как и мирянам, необходимо молиться, исповедаться, причащаться.

С этим тесно связано и другое, весьма важное различие между духовным воздействием одного и другого из рассматриваемых таинств. Причащение оказывает на христианина благотворное действие только в случае, если он подходит к чаше с соответствующим молитвенным расположением, благоговением, сознанием своего недостойнства, с желанием соединиться со Христом. В противном случае действие Причащения обращается в свою противоположность: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господних... Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11, 27, 29)

Нельзя того же самого сказать о Священстве. Благодатная способность совершать таинства, в том числе Евхаристию¹, право и обязан-

* Доклад, представленный 23 мая 1974 г. на собеседовании богословов Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии в с. Ярвен-Пээ.

¹ Католическая Церковь усматривает в сакраментальной способности совершать именно Евхаристию специфически-отличительный признак и смысл Священства.

ность проповедовать, совершать различные богослужения не зависят от личных свойств и духовного состояния священнослужителя ни в момент его рукоположения, ни в дальнейшем². Можно сказать без преувеличения, что объективная действенность благодатных средств, их независимость от нравственных свойств преподающего их лица лежит в основе всей церковной жизнедеятельности. В самом деле, если бы она не имела места, то, прежде чем подойти к святой чаше, христианину пришлось бы сначала убедиться в том, что служащий священник обладает должными нравственными достоинствами и даже в том, что он совершает литургию в должном духовном расположении. Кто может располагать такими сведениями? Может ли соответствующая информация быть сколько-нибудь объективной? Кто может взять на себя ответственность безапелляционно судить другого, тем более своего пастыря? И где найти критерий для определения уровня святости, соответствующего святости самого таинства Евхаристии?

Если мы вспомним древний церковный текст: «Един свят, един Господь — Иисус Христос»³, то станет очевидным отсутствие людей, полностью достойных священнического служения.

Святой Иоанн Златоуст, стараясь дать своим слушателям понятие о величии священнослужения, в частности, в момент совершения Евхаристии, писал: «Священнослужение совершается на земле, но по чинопоследованию небесному, и весьма справедливо, ибо ни человек, ни ангел, ни архангел и ни другая какая сотворенная сила, но Сам Утешитель учредил этот чин и людей, еще облеченных плотью, соделал представителями ангельского служения... Предстоит священник низводя не огонь, но Святого Духа»⁴. Допущение принципа зависимости действительности священнического служения от личных свойств священнослужителя привело бы к отрицанию самих священнодействий, а в конечном итоге — и всей Церкви в целом.

В своем «Слове о священстве» святой Ефрем Сирийский писал: «Если не знаешь о каком иерее, достоин ли он сана или недостойн, то не презирай его ради заповеди Христовой. Как не терпит вреда золото, если покрыто оно грязью, а также и самый чистый бисер, если прикоснется к каким-нибудь нечистым и оскверненным вещам, так подобно сему и священство не делается оскверненным от человека, хотя бы принявший его был и недостойн»⁵.

Утверждение нерушимости объективного значения и действия Таинства не только обосновывается приведенными прагматическими соображениями, но и прямо вытекает из того факта, что любые церковные священнодействия совершаются по существу не только священнослужителем, но самой Церковью, понимаемой как таинственный целостный организм, как Тело Христово, включающее в Себя всех своих земных и небесных членов.

Спасаящая благодать подобна электрическому току, который подводится к светильнику — душе человеческой — при помощи проводника — священника, причем, как проводником могут служить благородные (серебро, платина) и неблагородные (медь, никель) металлы, так и для сообщения благодати верующему христианину могут служить священники, обладающие разными духовными свойствами. Проводником благодати человек становится через правильное рукоположение, и ничто другое не может повлиять на его проводимость.

² Если поведение священнослужителя находится в явном противоречии с его сном, он может быть такового лишен высшей церковной властью; в таком и только в таком случае совершаемые им таинства и другие священнодействия утрачивают свою силу.

³ Литургия св. Иоанна Златоуста; Великое славословие из чинопоследования утрени.

⁴ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. I. СПб., 1898, с. 424—425.

⁵ Св. Ефрем Сирийский. Творения, Слово о священстве.

Этим ни в коей мере не снимается личная ответственность священника перед Церковью за его отношение к своим обязанностям, а перед Богом — также и за его духовное состояние при совершении любого священнодействия, в особенности Евхаристии. Однако это уже вопрос его личной религиозной жизни, в конечном итоге — вопрос усвоения им необходимой ему лично (как и всякому христианину) спасающей благодати. Священство не упрощает ему задачу личного спасения, а скорее усложняет ее. Тот же святой Иоанн Златоуст, говоря о совершении священником Евхаристии, спрашивает: «Когда он (священник) призывает Святого Духа и совершает страшную Жертву и часто прикасается к общему всем Владыке, тогда, скажи мне, с кем наряду поставим его? Какой потребуем чистоты от него и какого благочестия?»⁶. Каждый человек отвечает пред Богом за свое поведение, но ответственность священника много больше, чем мирянина, и обусловлена святостью совершаемых им действий, высотой принятых им на себя обязанностей, величием и беспредельной чистотой всего, что в качестве священнослужителя он ежедневно совершает.

Из сказанного следует частный вывод: Евхаристия предлагается всем членам Церкви как Таинство, необходимое всем для реализации спасения в ее лоне (Ин. 6, 53; Мф. 26, 27—28); Священство же — удел избранных. Притом исключительность Священства отражена и в канонических ограничениях права к совершению этого Таинства, права активного и пассивного: если совершать Евхаристию и преподавать Святые Дары мирянам (и самому себе) может каждый священник, рукоположение является епископской прерогативой (ограничение активного права). Для принятия Священства (пассивное право) тоже имеются ограничения: по половому признаку, по возрастному цензу, по физическому состоянию, по семейному положению, по степени духовной и образовательной подготовки. Для участия в Евхаристии всех этих ограничений не существует.

Еще одно внешнее различие. В Евхаристии налицо вещественные элементы — хлеб и вино, пресуществляемые в Тело и Кровь Христовы; в таинстве же Священства такие вещественные элементы отсутствуют: внешняя сторона Таинства исчерпывается актом рукоположения, кратковременным действием, сопровождаемым, конечно (как и Евхаристия), молитвенным призыванием Святого Духа.

Прежде чем перейти к сопоставлению обоих Таинств по их генезису, т. е. к проблемам их возникновения, становления и исторического развития, необходимо коснуться смежной онтологической проблемы — вопроса о всеобщем священстве и соотношении его с иерархическим. Она представляет для нас особый интерес, так как с ней тесно связаны существующие расхождения во взглядах по кардинальному вопросу: обусловлено ли совершение Евхаристии иерархическим положением, иначе говоря, духовным саном ее совершителя? Если такая обусловленность существует, то ограничивается ли она церковно-правовой сферой, или же относится к *jus divinum* и притом в такой степени, что совершение Евхаристии лицом, не имеющим соответствующего сана, недействительно по самому существу Таинства? Наконец, если такая обусловленность действительно вытекает из *jus divinum*, то носит ли она универсальный характер или допускает исключения и, если так, то в каких случаях?

Все эти вопросы имеет смысл затрагивать только в свете скольконибудь ясного представления о наличии в христианской Церкви двух видов священства. К сожалению, догматическая разработка учения о всеобщем священстве значительно отстает от раскрытия сущности и значения священства иерархического. В православных богословских кру-

⁶ Св. Иоанн Златоуст. Цит. соч., с. 471.

гах принято объяснять это отставание дрящейся в течение ряда столетий полемикой с протестантизмом, положившим, как известно, всеобщее священство в основу своих канонических воззрений. Можно полагать, однако, что причины этого отставания лежат глубже, и искать их следует во вполне понятном стремлении иерархически организованных Церквей предотвратить «размывание» иерархического авторитета в результате гиперболизации принципа всеобщего священства. Наличие такой опасности становится понятным, если учесть, что всеобщее священство легко ассоциируется с принципом широкой церковной демократии, который может быть противопоставляем иерархическому строю, ассоциируемому в свою очередь с принципом аристократического (или, как в Римско-Католической Церкви, даже монархического) управления.

Одним из доказательств высказанного положения может служить факт, что принцип всеобщего священства не нашел себе сколько-нибудь отчетливого претворения в церковной жизни не только в Кафолических Церквях, но и во многих протестантских, которые, вопреки первичным высказываниям некоторых реформаторов, практически не могут обойтись без иерархической структуры в той или иной из ее форм.

Под всеобщим священством Церковь понимает благодатную освященность, каковую получает каждый ее член в таинствах Крещения и Миропомазания. Эта освященность осуществляется действием Святого Духа, Который усыновляет христианина Богу Отцу (Еф. 4, 5—6; Рим. 8, 15—17; 1 Ин. 3, 1) как члена Церкви — таинственного Тела Христова (1 Кор. 12, 12—14, 27; Еф. 4, 12, 15; Рим. 12, 4—5).

Освященность христианина, его сыновья принадлежность к Богу находит в себе выражение в том, что он обладает возможностью 1) независимо от времени и места (Ин. 4, 23) обращаться к своему Отцу Небесному с полной уверенностью в Его любви и милосердии (1 Ин. 4, 19), 2) пользоваться спасительными благодатными средствами Церкви, среди которых первое место принадлежит таинствам, 3) быть совершенно уверенным, что и при грехопадениях и отступлениях не лишается любви Божией, но в любой момент может покаяться и любящим всепрощением Божиим принят будет и восстановлен в прежнем состоянии сыновней близости к Богу (Лк. 15, 7, 10, 11—32; Мф. 6, 14; 18, 21—35; Рим. 14, 4; 1 Ин. 1, 9). «В силу такой именно близости к Богу, — писал известный православный богослов проф. В. Экземплярский, — все христиане должны быть рассматриваемы как священники, в известном смысле слова способные лично и непосредственно служить Богу, что, действительно, и утверждает слово Божие и учение нашей Церкви»⁷.

В авторитетном вероучительном документе Православной Церкви — «Православном исповедании веры» — говорится: «Священство духовное имеют все христиане, как учат апостолы Петр (1 Петр. 2, 9) и Иоанн в Откровении (Откр. 5, 9—10). Таковому священству сообразные бывают и приношения, именно: молитвы, благодарения, умерщвления плоти, предание себя на мученичество за Христа и другие, сим подобные»⁸.

Наиболее яркое высказывание о великом и священном достоинстве каждого христианина перед Богом мы находим у апостола Петра: «Сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом... Вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенство призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр. 2, 5, 9).

«Царями» и «священниками» называет всех членов Церкви также Апокалипсис (1, 6; 5, 10).

⁷ В. Экземплярский. Библийское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904, с. 32—33.

⁸ Православное исповедание веры, ч. 1, ответ на вопрос 108.

Мы видели, что это учение слова Божия о всеобщем священстве является основой нашей убежденности в высоком положении, которое занимает христианин в сфере духовной жизни. Нашло ли себе отражение «царственное священство» христианина, его сыновняя близость Богу Отцу также и в сфере практической церковной жизнедеятельности?

Если в настоящее время и в течение многих столетий существования Православной Церкви это отражение нельзя считать достаточно отчетливым, то в древней Церкви положение было иным. Именно на почве всеобщего священства в ней существовало разнообразие харизматической практики, о которой упоминает апостол Павел (1 Кор. 12 и 14 гл.) и которая вскоре фактически исчезла. О большом богатстве и разнообразии форм самодеятельности народа Божия (1 Петр. 2, 10) в Церкви первых столетий говорит уже широкое участие в практической церковной деятельности женщин, которые, хотя и лишены были учительских функций (1 Кор. 14, 34), однако имели широкое поле хозяйственной и благотворительной деятельности (диакония)⁹. Нельзя исключить возможность, что не только в богословской сфере, но и в практической церковной жизни постепенное исчезновение почти всех проявлений всеобщего священства в какой-то мере явилось результатом всё большей кристаллизации и усиления влияния иерархических структур.

Другим фактором, еще более богатым отрицательными для всеобщего священства последствиями, явилась секуляризация мирян, принявшая уже в IV столетии катастрофические размеры в результате превращения христианства в государственную религию и массового формального принятия христианства людьми, которые ни по духу, ни по жизни не имели с ним ничего общего.

Весьма интересным является факт возрождения самодеятельности мирян в Русской Православной и Католической Церквях в самое последнее время.

В первой из них с 1961 года вся хозяйственная деятельность в приходах передана церковным советам, органам, целиком состоящим из мирян, которые руководят хозяйственно-финансовой стороной жизни прихода, отчитываясь перед учредителями, составляющими ядро общины, и перед избираемой из числа учредителей общины ревизионной комиссией. Введение этого порядка, окончательно утвержденного Поместным Собором 1971 года, весьма оживило самодеятельность мирян Русской Церкви и повысило у них чувство ответственности за церковную жизнь.

Что касается Католической Церкви, то среди происходящих в ней теперь глубинных процессов немаловажное место занимает всестороннее привлечение мирян к участию в церковной жизни, принимающее весьма разнообразные формы, начиная от «апостолата мирян» и кончая такими претендующими на специфическую харизматичность явлениями, как, например, «движение Иисуса» в США. Хотя в Римско-Католической Церкви понимание необходимости широкого участия мирян в церковной жизни всегда жило, однако поворотным пунктом следует признать II Ватиканский Собор, когда многое в этом отношении, что ранее не выходило за рамки благочестивых пожеланий, получило не только возможность реализации, но и прямую поддержку со стороны церковного руководства.

В догматической конституции о Церкви впервые четко определяются духовные задачи мирян, которые «призваны Богом, чтобы, наподобие закваски, должным образом освящаясь воздействовать на мир, занимаясь каждый своим делом, подчиняя при этом свои занятия духу Евангелия».

⁹ Впрочем, 1 Кор. 11, 5 позволяет полагать, что в руководимых апостолом Павлом Церквях некоторые женщины не только занимались хозяйством общины и домашним, но и, обладая некоторыми из особых харизматических дарований (1 Кор. 12 гл.), имели возможность и право их проявлять.

«Они призваны также возвещать Христа другим прежде всего свидетельством собственной жизни, излучая веру, надежду и любовь»¹⁰.

Там же утверждается принцип духовного равенства перед Богом всех членов Церкви, неразрывно сопряженной со всеобщим священством: «Хотя, по воле Христовой, некоторые для блага других поставлены учителями, преподавателями таинств и пастырями, тем не менее, между всеми верными существует истинное равенство во всем, что касается их ценности и общей активности... Таким образом, в самом разнообразии все свидетельствует об изумительном единстве, господствующем в Теле Христовом; в самом деле, само различие дарований, служений и деятельности содействует слиянию чад Божиих в одно целое. Ибо «всё сие производит один и тот же Дух» (1 Кор. 12, 11)¹¹.

Кроме этого апостолат, распространяющегося на всех христиан без исключения, миряне могут еще быть призваны к более непосредственному сотрудничеству с иерархическим апостолатом, аналогично тем мужчинам и женщинам, которые, будучи помощниками апостола Павла в благовестии, несли великие труды (срав. Флп. 4, 3; Рим. 16, 3)¹².

Громадное значение, какое придает активному участию мирян в церковной жизни Католическая Церковь вообще и II Ватиканский Собор в частности, подчеркивается принятием Собором особого документа, посвященного апостолату мирян¹³.

Изложенное позволяет считать установленным, что всеобщее священство не только составляет органическую, неотъемлемую и общепризнанную часть понятия о Церкви вообще, не только основано на однозначных свидетельствах Священного Писания, но и является живой реальностью, экзистенциально необходимым и исключительно важным элементом, без которого Церковь не может быть тем, что она есть, то есть Телом Христовым.

Более того. Можно с уверенностью сказать, что и иерархическое священство, нередко ошибочно противопоставляемое всеобщему, не могло бы без него существовать и превратилось бы из служения в господство (срав. Мф. 20, 25—28), из любящего соработничества (1 Кор. 3, 9; 4, 1) в себялюбивое командование. В самом деле, как нельзя себе представить земную жизнь Иисуса Христа без любимых Им учеников, апостолов без активно содействующих им членов основанных ими Церквей, в первую очередь помощников, именами которых пестрят последние главы некоторых посланий апостола Павла (Рим. 16 гл.; 1 Кор. 16, 15—19; Флп. 4, 2—3, 18), так невозможно мыслить епископов и священников без окружающих их и активно сотрудничающих в Церкви церковнослужителей, певцов и пр., а прежде всего без более или менее многочисленного коллектива прихожан, готовых всегда участвовать в церковном деле и своей молитвой, и своим материальным содействием.

Равенство всех членов Церкви перед Господом, общая для всех перспектива предстать перед праведным судом Божиим (Рим. 1, 5—6; 2 Кор. 5, 10), одинаковые для всех возможности спасения являются той почвой, на которой только и может существовать Церковь как единый организм, скрепляемый любовью его членов к Богу и друг к другу. На этой почве только и возможно существование и деятельность иерархического священства, т. е. мирян — членов Церкви, призванных и возведенных через рукоположение в особый духовный и общественный статус, именуемый духовным саном.

¹⁰ Догматическая конституция "Lumen gentium", 31. Все цитаты документов II Ватиканского Собора приводятся по "Concile Oecumenique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, messages", ed. du Centurion. Paris, 1967 (перевод автора).

¹¹ Там же, 32.

¹² Там же, 33.

¹³ Декрет "Apostolicam auctoritatem".

Как пишет один из наших православных богословов, «жреческая привилегия — беспрепятственно предстоять пред Богом — в определенной мере стала достоянием всех христиан»¹⁴. Действительно ли для руководства церковной жизнью, для проповеди слова Божия и, что для нас сейчас представляется самым главным, для совершения священнодействий, в частности Евхаристии, необходимо священство иное, иерархическое? И если это так, то обуславливается ли необходимость такого священства чисто прагматически или же оно является Божественным установлением и онтологически сопряжено с самой сущностью Церкви как орудия спасения человечества?

Здесь мы вплотную подошли к аспекту богоустановленности наших таинств.

Установление Евхаристии Самим Иисусом Христом не вызывает сомнений. Тайная Вечеря, достаточно подробно описанная всеми синоптиками, произнесенные при этом Христом установительные слова в соединении с заповедью ученикам о частом повторении великого таинства (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 25) говорят об этом с полной ясностью.

Что касается иерархического священства, то вопрос оказывается много более сложным.

Нередко христианское иерархическое священство ставится в прямую связь с ветхозаветным священством и считается как бы его продолжением. Такая концепция представляется необоснованной. Аароново священство являлось органической частью Моисеева законодательства, и нет оснований считать касающиеся его установления (Исх. 28, 1—3) принадлежащими к вечной, утвержденной и авторизованной Христом (Мф. 5, 17; 22, 35—40) нравственной основе закона Моисеева. Ведь большая часть «законных» установлений дана была «по жестокосердию» израильского народа (Мф. 19, 8); закон в целом был только детоводителем ко Христу (Гал. 3, 24), и его сакраментальное значение с пришествием Христа и с совершением Им дела спасения отпало, а адепты закона и носители установленных законом иерархических степеней вступили в открытый конфликт с Христом и Его последователями. Именно они — первосвященники и старейшины — осудили Христа на смерть и вытребовали у Пилата исполнения этого приговора (Мк. 15, 1; Мф. 27, 1); именно они воздвигли гонение на учеников Христовых сразу после начала их проповеди (Деян. 4, 5—6). С другой стороны, трудно себе представить апостолов — таких, какими они стали после сошествия Святого Духа, — приносящими ветхозаветные жертвы, когда даже обрезание они объявили необязательным (Деян. 15, 19—20)¹⁵. Кроме того, прекращение сакраментальной обязательной ветхозаветной левитской иерархии, когда Бог воздвиг нам во Христе Иисусе «Пастыря овец великого Кровию завета вечного» (Евр. 13, 20), подробно и авторитетно раскрывается в Послании к Евреям, являясь одной из его основных тем.

Таким образом, взгляд на новозаветное иерархическое священство как на прямого преемника и продолжателя ветхозаветного явно противоречит духу и букве Священного Писания. Вот в Новом Завете мы находим много высказываний, позволяющих утверждать, что и Сам Христос и Его богодухновенные ученики считали необходимым существова-

¹⁴ Е. А. Карманов. Священство; прообразы и действительность. «ЖМП», 1962, № 4, с. 58.

¹⁵ Нам известен единственный случай соблюдения апостолом законнических ритуалов и обрядов, когда апостол Павел участвовал «в очищении» по обету и по этому случаю направился в Иерусалимский храм (Деян. 21, 17—26). Однако, как объясняет евангелист Лука, все это было совершено Павлом по совету братьев — христиан из иудеев, во избежание обострения отношений с иерусалимскими иудеями, среди которых его личность и без того была одиозна. Для самого же Павла, как известно, обрядовая сторона не представлялась чем-то вредным или противопоказанным, а скорее безразличным и потому необязательным (Гал. 5, 6).

ние в Церкви наряду со всеобщим священством также священства иерархического, т. е. членов Церкви, жизнь которых посвящена делу церковного служения, руководства, наставления.

При этом приходится различать общезвестные три иерархические функции.

Наиболее ясно слово Божие говорит о выделении особых лиц для выполнения учительной функции. Завет: «Идите, научите все народы» (Мф. 28, 19; срав. Мк. 16, 15) — можно, конечно, в широком смысле относить и к апостолату мирян, но, несомненно, не все могут быть учителями и наставниками (1 Кор. 12, 29—30), а взаимодействие учителя с учеником само по себе сопряжено с неравенством положения, ибо «ученик не более учителя» (Мф. 10, 24), и, следовательно, неизбежно вводит в жизнь иерархический принцип.

Свою наставническо-миссионерскую задачу апостолы стали выполнять сразу же после события Пятидесятницы. Об этом свидетельствуют речи апостола Петра, обращенные к большим народным массам; об этом же говорят и описанные в Деяниях святых апостолов случаи индивидуального возвещения Христовой истины (Филипп, разъясняющий Священное Писание эфиопскому внуку, — Деян. 8, 27—40; апостол Павел, проповедующий Христа тюремщику, — Деян. 16, 25—34).

Перед своими ставленниками апостол Павел ставит совершенно четкие наставнические по отношению к уже крещенным членам общины задачи, которые им следовало выполнять наряду с обращенной вовне миссионерской деятельностью (1 Кор. 4, 17; Еф. 6, 21—22; 1 Тим. 3, 1—13; Тит. 2, 1—10). Вся история Церкви свидетельствует о невозможности обойтись без особо выделенных лиц, на которых тем или иным образом возлагается высокое право и святая обязанность учить других членов общины истинам веры, нормам христианской нравственности, а самое главное — постоянно будить в них радостное сознание данных им во Христе освобожденности от уз мира и принадлежности к Богу (Рим. 6, 16—23; 1 Кор. 7, 23). Пастырство в этом смысле имеет общехристианский характер и не вызывает разногласий.

Несколько иначе обстоит дело с функцией управления. Опять-таки она твердо обоснована Священным Писанием. Высокие полномочия пользоваться «ключами Царства Небесного» и посредством их «связывать и разрешать», данные Христом сначала апостолу Петру (Мф. 16, 19), а потом и другим апостолам (Мф. 18, 18), особые поручения апостолу Петру — «утвердить братьев» (Лк. 22, 32) и «пасти агнцев и овец» Христовых (Ин. 21, 15—17) — легли в основу твердого руководства, осуществлявшегося апостолами и их учениками и преемниками в первоначальной Церкви. Эта власть дана ученикам Христовым навечно, с переходом даже в жизнь будущего века (Мф. 19, 28).

Здесь мы видим и многочисленные увещания от самых мягких (Деян. 15, 7—11) до весьма резких (Гал. 3, 1—3), видим и пример экскоммуникации (1 Кор. 5, 1—5) с последующим воссоединением отлученного с Церковью (2 Кор. 2, 5—11), видим, наконец, и немедленное страшное наказание Божие, являющееся следствием совершённого греха и апостольского обличения (Деян. 5, 1—11).

Пастырские послания свидетельствуют об утверждении епископской власти уже в апостольскую эпоху, причем само значение слова *ἐπίσκοπος* (надзиратель, надсмотрщик) указывает на присущие епископу административные права и обязанности. Об этих же обязанностях особенно ясно говорится в первом Послании к Тимофею, где в числе свойств, приличествующих епископу, упоминается и умение управлять своим домом, «ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3, 5).

Второй иерархической степени — пресвитеру, несомненно, свойственно было право не только учить и наставлять, но и управлять в качестве

помощника епископа и под его руководством. Не говоря уже о многократных упоминаниях этой степени священства в Деяниях святых апостолов (11, 30; 14, 23; 15, 4, 6; 16, 4; 20, 17), а также в некоторых апостольских посланиях (Иак. 5, 14; 1 Тим. 5, 17, 19; Тит. 1, 5), можно сослаться на святого Иоанна Златоуста, который указывает на неточность разграничения иерархических степеней в первоначальной Церкви: «пресвитеры назывались епископами и диаконами Христовыми и епископы пресвитерами... а впоследствии каждому присвоено особое имя»¹⁶.

Святой Игнатий Антиохийский († 107 г.) призывает соблюдать церковную дисциплину и «не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу...»¹⁷, чтобы, повинувшись епископу и пресвитеру, вы были освящены во всем»¹⁸. Что же касается соподчинения иерархических степеней, то, по святому Игнатию, «пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре»¹⁹. И, наконец, в другом послании он призывает: «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров»²⁰.

Хотя принцип сосредоточения в руках епископа определенной власти нередко являлся поводом к проявлению человеческих, часто греховных, тенденций и страстей: властолюбия, высокомерия, зависти и т. п., однако необходимость в твердом руководстве церковной жизнью была и остается столь велика, что епископское управление не только окончательно утвердилось в неразделенной Церкви, но и сохранилось повсеместно после разделения Церкви на Восточную и Западную в XI веке. Более того, даже большинство реформатских Церквей, выйдя из-под власти римского первосвященника и отбросив таинство Священства, все же сохраняют епископское (или пресвитерское) управление, причем значение и авторитет епископа во многих случаях и тут стоит не менее высоко, чем в Кафолических Церквях.

Теперь наступает очередь обратить внимание на сакраментальную сторону священства, в ее непосредственной связи с совершенствованием таинства Евхаристии. Мы уже говорили о сущности священства как обладания особой благодатью, делающей христианина способным к преподаванию от Бога спасающей благодати другим людям. Уточняя это определение, следует упомянуть о рукоположении как о восходящем к апостольским временам внешнем знаке поставления в сан, который в соединении с молитвой епископа и всей Церкви составляет саму *res sacram* Таинства (Деян. 6, 6; 8, 17; 13, 3; 1 Тим. 4, 14; 5, 22; 2 Тим. 1, 6; Евр. 6, 2).

Как известно, обе Церкви — Православная и Католическая, равно как и Англиканская, придают особое значение преемственности рукоположения, возводя ее к первичным рукоположениям, совершённым самими апостолами.

Даже во многих протестантских Церквях сохраняется убежденность в том, что в момент совершаемого над ним рукоположения (которое опять-таки является почти общехристианской традицией) христианин получает не только право совершать таинства, в частности и прежде всего Евхаристию, но и содействие Святого Духа, укрепляющего его к предстоящей ему пастырской деятельности, в том числе и к совершению Евхаристии. Однако, по православному учению, в рукоположении сообщается не только содействие к совершению Таинства, но и **способность** его совершать. Евхаристия, совершённая христианином, не имеющим легитимного (т. е. обеспеченного апостольским преемством) рукоположения, не действительна.

С протестантских позиций, сущность ординации не столь экзистен-

¹⁶ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. XI. СПб., 1905, с. 225.

¹⁷ Св. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам, V.

¹⁸ Там же, II.

¹⁹ Там же, IV.

²⁰ Его же Послание к Магнезийцам, VII.

циальна. И в реформатских Церквях рукоположение дает право совершать Таинство, но в исключительных случаях к совершению Таинства допускаются и миряне и считается, что сущность Таинства от этого не страдает. Апостольская преемственность, хотя и рассматривается сейчас в экуменических сферах многими протестантами как весьма существенный и полезный элемент церковной структуры²¹, однако не имеет для них значения *conditio sine qua pop.*

Есть еще один аспект рукоположения, являющийся предметом разногласий. В ряде неепiscopalных Церквей существует пресвитерианское рукоположение, которое с точки зрения епископальных Церквей считается недействительным. Последнее можно утверждать с категоричностью только относительно Церквей, сохраняющих непрерывность епископского рукоположения; епископальные реформатские Церкви смотрят на пресвитерианское рукоположение с большой долей снисхождения и даже признания²² именно потому, что для них рукоположение есть в первую очередь инвестиция, т. е. введение в определенные права, а не облагодатствование, сообщающее сакраментальную дееспособность.

Возвратимся, однако, к проблеме богоустановленности. Если богоустановленность священства в его учительной и управительной функциях может быть, как мы видели, обоснована многочисленными ссылками на Священное Писание, то в отношении его сакраментальной сущности и ее проявлений можно было бы сказать (как это и утверждается в некоторых экуменических документах)²³, что Новый Завет о ней молчит, если бы не событие Пятидесятницы. Схождение Святого Духа на апостолов нельзя рассматривать иначе, как оснащение их особыми благодатными способностями, причем для нас имеет значение факт, что эту великую харизму получили не все уверовавшие²⁴.

Хотя ни в Деяниях, ни в посланиях апостольских действительно нет прямых указаний, кто именно совершал в первоначальной Церкви хлебопреломление, или Евхаристию (срав. Деян. 2, 42, 46; 20, 7, 11; 1 Кор. 10, 15—17; 11, 20—29), однако естественнее всего предположить, что это был или один из апостолов, или кто-то из поставленных (рукоположенных) апостолами членов данной общины. Имея в виду указания Писания, что харизму Пятидесятницы получили только апостолы (Деян. 1, 26—2, 4) и что упоминания об Евхаристии (исключая ее установление на Тайной Вечери) появляются лишь после повествования о сошествии Святого Духа, можно заключить, что для ее совершения потребно было особое харизматическое дарование, полученное апостолами именно в этом сошествии.

Если принять эту точку зрения на первичную связь Евхаристии со священством, то становится понятной **недопустимость** совершения Евхаристии вне рамок преемственного рукоположения. Однако — **недопустимость** или **недействительность**?

²¹ Так, консультация «Веры и церковного устройства» (1972 г.) в Марселе рассматривает преемственность как часть и признак непрерывности апостольского свидетельства и служения и как средство сохранения и поддержания этой непрерывности (см.: *Teilconsens über das kirchliche Amt (im Herder-Korrespondenz, 1973, H. 1); Niles Ehrenström und Günter Gassmann, Confessions in Dialogue. Geneva, 1972; Günter Gassmann, Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt (in Ökumenische Rundschau, 1973, H. 4).*

²² См.: *Dr. E. Schlink, "Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter", S. 154, C; Die Apostolische Sukzession (Am den Ökumenischen Institut des Universität, Heidelberg).*

²³ См.: *Löwen, 1971, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, Stuttgart, 1971, S. 96 ff.*

²⁴ Их численность за время общественного служения Иисуса Христа во много раз превышала число апостолов: достаточно вспомнить хотя бы о семидесяти учениках (Лк. 10, 1, 17) и о многих сотнях, а может быть, и тысячах слушателей Его проповеди, в среде которых она, конечно, не могла не иметь определенного полезного действия (Мф. 13, 1—9, 18—23).

Попытка ответа на этот кардинальный вопрос требует хотя бы беглого изложения прагматической концепции, которая, по существу, составляет основу отрицания или игнорирования определяющего значения харизматической сущности священства. В кратком изложении эта концепция, разделяемая на Западе весьма многими, сводится к следующему.

В первохристианской общине доктринальное и административное руководство осуществлялось апостолами и их ставленниками и базировалось на авторитете апостолов, как непосредственных свидетелей земной жизни Иисуса Христа, получивших свои полномочия непосредственно от Своего Учителя. Наряду с этим руководством, носившим в себе зачатки иерархии, хотя и в самой примитивной форме, имела место общинная демократия, выражавшаяся в широкой практике проявления харизматических дарований, в активном, можно сказать, «соборном» участии всех членов общины в богослужебной и хозяйственно-благотворительной жизнедеятельности.

Иерархическое руководство и принцип соборной демократии легко сочетались одно с другим, пока общины были сравнительно малочисленны и существовали практически независимо и разобщенно одна от другой. Их общность выражалась тогда лишь в молитве членов общины о христианах в соседних общинах, а также в признании авторитета одного и того же апостола, их основателя. Нередко, однако, имели место разногласия и раздоры, если в общине последовательно или одновременно трудились разные духовные руководители (1 Кор. 1, 10—16; Гал. 2, 6—14; 2 Петр. 3, 16). Апостолы и другие лица, занимавшиеся по преимуществу миссионерской деятельностью, сопровождавшейся образованием новых общин, всё в меньшей степени могли уделять внимание, силы и время, необходимые для руководства текущей церковной жизнью своих общин, и, выходя из той или иной общины, оставляли в ней руководителя, назначаемого ими в большинстве случаев из числа членов данной общины. Этого руководителя называли по-разному: «блюстителем», или «надзирателем» (т. е. епископом), либо «старейшиной» (т. е. пресвитером), чем и объясняется отмеченное святым Иоанном Златоустом²⁵ смешение этих наименований, не имевших еще в то время сколько-нибудь четкого иерархического разграничения. Внешним знаком такого поставления, или назначения (ординации), в должность являлось рукоположение коллективное (Деян. 6, 6; 13, 3; 1 Тим. 4, 14) или индивидуальное (Деян. 8, 19; 9, 12; 19, 6; 1 Тим. 5, 22).

Очень скоро в Церкви, в разных общинах, появились узурпаторы апостольского авторитета, учение которых нередко не только отклонялось от живого апостольского предания, но и вырождалось в прямое лжеучение, или ересь (2 Петр. 3, 16—17; Гал. 2, 4—5; 5, 10—12; Флп. 3, 18—19; 1 Тим. 1, 19—20; 6, 3—5; 2 Тим. 3, 13; 4, 3; Откр. 2, 6, 15; 3, 9). Отмеченный выше демократизм общинной жизни создавал для этого благоприятную почву. Именно это обстоятельство побудило апостолов, их учеников и ставленников, а также и верных им рядовых христиан, говоря современным языком, — мирян придавать особое, притом всевозрастающее значение преемственности рукоположения: доказанная, засвидетельствованная, не подлежащая сомнению апостольская преемственность служила признаком и залогом сохранения тем или иным руководителем — епископом, пресвитером или действующим под их руководством диаконом или диакониссой — «здорового учения» (2 Тим. 1, 13), т. е. пребывания «в том, чему научен, что... вверено, зная кем... научен» (2 Тим. 3, 14), иначе говоря, истинного апостольского предания и легитимно-церковного, восходящего к апостольскому авторитету подчинения.

С течением времени, с укреплением внешнего и внутреннего положения Церкви (ослабление, а с начала IV века и полное прекращение го-

²⁵ См. приведенную выше цитату.

нений, все большее распространение христианства) многочисленные общины стали нуждаться в более четком и жестком руководстве, что вместе со скоплением в руках руководителей общин значительных материальных средств привело к существенному увеличению влияния и власти епископов, централизации церковного управления, т. е. к объединению под руководством епископа значительного числа территориально смежных общин, и, естественно, к четкому функциональному разграничению иерархических степеней.

Этот процесс сопровождался постепенным отмиранием основанной на принципе всеобщего священства духовной и хозяйственной самостоятельности рядовых членов общины. Пополнение общины новообращенными, многие из которых принимали крещение отнюдь не по идейным побуждениям, а часто из соображений личной выгоды, моды, родственных связей и т. п., привело к тому снижению уровня духовной жизни, о котором так горько сетовали великие отцы IV и V веков. В этих условиях быстро сошли на нет харизматические дарования (пророчество, вещания на «незнакомых языках» и др.), характерные для первохристианской общины. Кроме того, епископы и пресвитеры не могли иначе, как весьма сдержанно, если не сказать — отрицательно, смотреть на подобные проявления духовной самостоятельности и самостоятельности в общинах, пестрых по идейному и нравственному характеру своих членов, тем более, что проявление этих харизм всегда было связано с претензиями на авторитет их носителей и тем самым отнюдь не способствовало укреплению иерархического авторитета. Настороженность к свободному проявлению харизматических дарований в ее зачаточном состоянии можно отчетливо усмотреть уже в 14-й главе первого Послания апостола Павла к Коринфянам. Централизация церковной жизни проходила не без трений и даже борьбы; примером могут служить хронические нестроения и раздоры в Коринфской общине, начавшиеся еще при жизни апостола Павла (1 Кор. 1, 3; 6) и продолжавшиеся и после его кончины²⁶.

Резюмируя изложенный взгляд на возникновение иерархического священства, мы видим, что его сторонники, исходя из явлений, действительно имевших место в древней Церкви, впадают в заблуждение, приписывая превалирующее значение чисто человеческим социально-историческим и даже экономическим факторам. Иерархия возникает, формируется и развивается якобы прежде всего потому, что она была необходима для целесообразной, упорядоченной организации и нормального протекания общинной жизни.

Иерархическая преемственность утвердилась как наилучшая гарантия церковного вероучительного и дисциплинарного единства: «Апостолы наши, — писал один из самых ранних римских епископов — святой Климент, — знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор об епископском достоинстве. По этой самой причине они получили совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей (речь шла ранее о епископах и диаконах. — А. М.) и потом присовокупили распоряжение (ἐπινομή), чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение»²⁷.

На само рукоположение те, кто придерживаются изложенной концепции, которую мы назвали прагматической, смотрят не столько как на харизматическое тайнодействие, сколько как на установившийся внешний,

²⁶ Св. Климент Римский писал Коринфянам: «Итак праведное и святое дело, братья, более повиноваться Богу, нежели следовать тем, которые в надменности и кичливости стали предводителями презренной зависти. Ибо не малому вреду, а, напротив, великой опасности подвергаемся, если опрометчиво отдадим себя на волю людей, которые подстрекают нас к раздору и мятежам» (1-е Послание к Коринфянам, 14). «Люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные — против славных, глупые — против разумных, молодые — против старших» (там же, 3).

²⁷ Св. Климент Римский. Там же, 44.

хотя и символический, акт, в котором превалирующее значение отводится инвестиции, или ординации, т. е. присвоению определенных прав и введению в определенные должностные обязанности.

Не приходится удивляться ответу изложенной теории и на основной интересующий нас вопрос, почему совершение священнодействий, в первую очередь и преимущественно таинства Евхаристии, стало прерогативой иерархии: сначала это право предоставлялось старшим — апостолам, епископам, пресвитерам, т. е. основателям и предстоятелям общин, — с общего согласия²⁸, а потом поставленные апостолами и их преемниками, в целях поддержания и укрепления собственного авторитета, стали запрещать совершение Евхаристии кем-либо, кроме получивших каноническое посвящение епископов и пресвитеров. Конечно, если стать на такую неправославную, односторонне-предвзятую точку зрения, то запрет мирянам совершать Евхаристию может представиться чисто человеческим установлением.

Мы назвали изложенную теорию происхождения и становления иерархического священства прагматической, ибо в ней все аспекты священства рассматриваются и оцениваются, главным образом, с позиций времени и места. Не было бы смысла, может быть, останавливаться на этой теории столь долго, если бы она не являлась часто замаскированной подоплекой отношения к священству со стороны большинства протестантских богословов прошедших веков и настоящего времени. Более того, этот исторически-прагматический подход более или менее отчетливо сквозит во многих современных экуменических документах, по своему стилю и — во многом — по содержанию отражающих образ мышления большинства экуменических учреждений, в которых широко представлены разнообразные конфессии и деноминации, стоящие на почве Реформации²⁹.

Нельзя отрицать, что сами реформаторы XVI столетия мыслили, оперируя более католическими категориями и были далеки от суждения о священстве как о чисто человеческом учреждении³⁰, однако модернистское протестантское богословие с его стремлением приспособиться к психологии так называемого «зрелого общества» (*mündige Gesellschaft*), с его теориями — демифологизации Священного Писания, «мертвого Бога» и др. не только далеко отошло от ортодоксального лютеранства и даже кальвинизма, но и утратило всякую реальную христианскую основу. В большей или меньшей мере его секуляризирующее влияние сказывается на мышлении и на стиле высказываний и более здравомыслящих реформатских богословов и церковных деятелей, часто помимо воли их, может быть, даже подсознательно.

Как следует оценить прагматическую версию с христианских позиций?

Основной ее недостаток — игнорирование Божественного промыслительного начала и благодатного воздействия в истории Церкви вообще и в возникновении и развитии иерархического священства, в частности.

Так, хотя действительно названия пресвитера и епископа Церкви I века нередко применялись к предстоятелям общин наравне друг с дру-

²⁸ «Избирайте себе епископов и диаконов, достойных Господа, благодушных мужей, свободных от стяжательства, правдивых и испытанных, ибо и они для вас совершают богослужение пророков и учителей. Поэтому вы должны не смотреть на них свысока; им следует воздавать честь с пророками и учителями» (Дидахи, 15, 1 и след.).

²⁹ См., например, *The ordained ministry in ocumenical perspective (Study Report to the Taith a. Order Comissions Jan. 1974)*; *J. Feiner und L. Fischer. Neues Glaubensbuch, 4. Auflage, Herder-Verlag, Freiburg—Basel—Wien, 1973, S. 349—360, 582 f.*, срав. также S. 620—630.

³⁰ Так, в Аугсбургском исповедании говорится: «Для возбуждения этой веры учредил Бог служение (*ministerium, Amt*) проповеди Евангелия и преподавания таинств. Ибо

гом³¹, однако степени епископа (пресвитера) и диакона и их функциональное назначение разграничиваются в Священном Писании очень четко (Деян. 6, 1—6; 1 Тим. 3, 1—13), а, самое главное, Священное Писание однозначно говорит о выделении особого священства из массового, всеобщего священства, притом так, что они не противопоставляются, а гармонируют одно с другим. Достаточно привести повеления Иисуса Христа Его ученикам, касающиеся их будущей миссионерской и пастырской деятельности: весь мир и, следовательно, миряне — жатва, апостолы — делатели, а Господь — Господин жатвы (Мф. 9, 37—38); апостолы — учителя и крестители, призванные учить и крестить все народы (Мф. 28, 19—20); проповедники Евангелия снабжаются особыми дарованиями и разного рода указаниями, касающимися предстоящей им деятельности (Мф., 10 гл.).

Апостол Петр получает повеление «укрепить братьев» (Лк. 22, 32) и «пасти овец Христовых» (Ин. 21, 15—17). Таким образом, исторические условия, способствовавшие упрочению иерархической структуры, оказываются приводящими обстоятельствами, через которые осуществляется Промысл Божий.

Рукоположение, по свидетельству Нового Завета, есть внешний знак, но отнюдь не только назначения и определения в должность, а таинственного низведения благодати Святого Духа (Деян. 8, 17; 9, 17—18; 2 Тим. 1, 6—7).

Что касается таинства Евхаристии, то сама естественность и логичность совершения его «старшими» (т. е. епископами и пресвитерами) делали излишними специальные указания на сей счет в письменных, а может быть, и в устных обращениях апостолов к основанным ими общинам.

Богоустановленность иерархии и присущая ей особая благодатная способность совершать таинства является общим убеждением не только святых Климента и Игнатия, на которых мы ссылались выше, но и более поздних отцов. Так, святой Григорий Богослов писал в IV веке: «Где и кем совершалось бы у нас таинственное и горé возводящее богослужение... если бы не было священства?»³².

Младший современник Григория Богослова — святой Иоанн Златоуст убежден, что способность совершать Евхаристию дарована священникам Самим Богом. «Великое это Таинство, — писал он, — совершают люди, но люди, поставленные распоряжаться небесным; они получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам...»³³. «Один только священник имеет право предлагать чашу Крови»³⁴.

Сопоставляя прагматический подход к таинству Священства с нашими на него возражениями, можно прийти к заключению, что в нем есть

через слово и таинства, как бы посредством некоторых орудий, сообщается Святой Дух, возбуждающий веру — когда и где Он желает — в тех, кто внимает Евангелию (Аугсбургское исповедание, V. О церковном служении. — Перевод автора).

Лутер писал: «Внешние действия должны предшествовать... так как Он установил это, чтобы никто не воспринимал внутреннего без внешнего» (WA XVIII, 136. — Перевод автора). В Апологии исповедания читаем: «Если таинством Священства хотят называть таинство служения слова и Евангелия, не было бы затруднения называть посвящение таинством, ибо служение слова установлено Богом... Если так понимать таинство Священства, то можно было бы именовать таинством и рукоположение, ибо Церковь имеет повеление Божие поставлять проповедников и диаконов» (Апология, XIII, О таинствах и их правильном отправлении. — Перевод автора).

³¹ Кроме приведенного выше свидетельства св. Иоанна Златоуста, сошлемся также на «Послание к Евагрию» блаж. Иеронима (*Минь*. Патрология, лат. сер., XXII, кол. 1193 и сл.). При этом Иероним приводит то место из Послания к Титу, где апостол Павел одних и тех же лиц называет сначала пресвитерами, а затем епископами (Тит. 1, 5—7).

³² Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 1. М., 1889, с. 14.

³³ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. I. СПб., 1895, с. 417—418.

³⁴ Там же, т. VII. СПб., 1905, с. 479.

ценный элемент: реалистический учет и обобщение исторических событий и внешних факторов, влиявших на развитие церковной жизни, но богословскую ценность и значимость прагматические выводы приобретают тогда, когда в основу их кладется основной фактор — высший прагматизм Божественного Промысла, ведущий Церковь к конечной цели — к эсхатологической реализации *explicite* спасения человечества, совершённого *implicite* Господом и Спасителем Иисусом Христом. В этой эсхатологической перспективе прозревается конечное прекращение свершившего свою земную миссию иерархического и вступление в полную силу всеобщего священства, когда «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28).

Дух Святой действовал в Церкви не только в апостольские времена; Он действует в ней и поныне, в ее прошлом, настоящем и будущем, осуществляя непреложное обетование Сына Божия: «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек... Когда придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 14, 16; 16, 13).

**КАК ЧАСТО ДРЕВНИЕ ХРИСТИАНЕ
ПРИЧАЩАЛИСЬ? ***

Господь установил таинство Евхаристии, главным пунктом которого было Причащение Тела и Крови, и велел святым апостолам, а в лице их — всем верующим, всегда совершать это Таинство в Его воспоминание и вместе с тем всегда вкушать Его Тела и Крови.

На первых порах так и было. Все сподобившиеся Крещения не только допускались к Причащению, но и обязаны были приступать к нему под опасением духовного наказания. Так, в Апостольских правилах (прав. 10-е) говорится: «Верные, не пребывающие во святом общении, должны быть отлучаемы как вводящие беспорядок в церкви», Тертуллиан пишет: «Многие думают, что во дни стояний не следует ходить к обедне, потому что стояние (пост) будто бы уже должно быть прекращено с принятием Тела Господня... Но ты прими Тело Господне и побереги Его до времени, тогда у тебя и то и другое исправно (будет): и участвовал в жертвоприношении, и служебный долг исполнил» (De oratione, сар. VI). Из этих слов Тертуллиана ясно следует, что в его время присутствовавшие при совершении Евхаристии каждый раз получали Причастие. Святой Киприан, объясняя слова: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», под хлебом понимает прежде всего Хлеб евхаристический. «И мы просим, — говорит он, — чтобы этот Хлеб был подаваем нам ежедневно, молясь, таким образом, чтобы нам, сущим во Христе и ежедневно принимающим Евхаристию в пищу спасения, не совершить какого-либо тяжкого греха, за который мы должны бы были подвергнуться отлучению и лишению приобщения сего небесного Хлеба и чрез то отделиться от Тела Христова». (О молитве Господней, с. 205). Святой Иоанн Златоуст говорит: кто не общается, присутствуя на литургии, тот этим самым обнаруживает свою принадлежность к разряду кающихся, ибо непричащающиеся суть кающиеся (Беседа 3-я на Посл. к Ефес.). И как позванный на пир бесчестит пригласившего, если сядет за трапезу и не приобщится ее, так и присутствующий на литургии бесчестит Божественную трапезу, удаляясь от нее (там же). Ясно, что и во времена святого Златоуста всякий верующий, присутствуя на литургии, мог всякий раз приступать к Причащению. О ежедневном Причащении говорят: блаженный Августин (Письмо 118-е; Слово 26-е на Ев. Иоанна), блаженный Иероним (Письмо 50-е, к Паммахею), святой Амвросий. Последний пишет: «Принимай всякий день (евхаристический Хлеб), который всякий день тебя пользует. Так живи, чтобы всегда ты был достоин его принимать» (Дмитриевский, с. 55—56, § 52). Святой Василий Великий говорит: «Приобщаться каждый день и воспринимать Тело святое и Кровь Христову добро есть и полезно» (Письмо к Кесарии). Преподобный Нил Синайский († 450) дает такой совет: «Воздерживайся от всякого растления и каждый день причащайся таинственной вечери; таким образом тело наше делается Телом Христовым» (Творения Нила Син., ч. 2-я, с. 242). Из всех правил, запрещающих причащаться кающимся, также можно заключить, что все прочие верные в древнее время приступали к Причащению (11-е и 13-е прав. Никейского Собора). Что ка-

* Из брошюры «Древнехристианская практика причащения Святых Таин в связи с современной в Православной Церкви». М., 1914, с. 19—22.

сается, в частности, совершителей таинства Евхаристии, то они при совершении приношения должны были причащаться непременно под страхом отлучения от общения церковного. И только представившие благословную причину непричащения извинялись (Апост. прав. 8-е и 9-е).

Однако, нужно сказать, ежедневное Причащение на практике существовало недолго. С IV века и даже ранее этого оно стало лишь идеалом христианской жизни. Уже у святого Иустина Философа мы читаем, что особенным днем, когда все верующие собирались для Причащения, был день воскресный, или, как называет его святой Иустин, «день солнца» (Аполог. I, с. 92). Ежедневное Причащение в воскресные дни сделалось потом обычаем, имевшим место в продолжение многих последующих веков. Самый день воскресный назывался днем Хлеба, ибо в сей день, изъясняет святой Иоанн Златоуст, во всем христианском мире был преломляем Хлеб (Беседа 5-я, о воскресении). Из «Луга духовного» Иоанна Мосха († 622) можно усмотреть, что и в его время был еще в силе обычай причащаться в воскресные дни (см. главы 86, 106 и 161). Кроме воскресного дня, временем, когда христиане все старались принять Святые Дары, были дни памяти святых мучеников и день Пятидесятницы (Ветринский, с. 264). В Каппадокийской Церкви при Василии Великом христиане причащались 4 раза в неделю: в день воскресный, среду, пяток и субботу (Письмо к Кесарии, 89). А из 49-го правила Лаодикийского Собора видно, что верующие во время поста каждую неделю дважды приобщались Святых Таин, во всякое же другое время чаще. Временем, когда древние христиане по преимуществу духовно наслаждались Святыми Тайнами, была также седмица Воскресения Христова. Во всю эту седмицу, как это можно видеть из 66-го правила Шестого Собора, верующие каждодневно причащались. Но и этого частого Причащения, нужно думать, придерживались опять-таки не все христиане, а лишь лучшая часть их. По крайней мере святой Иоанн Златоуст (Беседа 5-я на 1-е Посл. к Тимоф.) и святой Амвросий (см.: О таинствах, кн. 5, гл. 4) отличают тех, которые однажды в год причащались. К таинству Евхаристии, впрочем, говорит Златоуст, можно приступать недостойно, хотя бы и однажды в год. Чистота совести должна делать для нас время благоприятным к тому, чтобы приступать к святой трапезе. Из этих слов святого Иоанна Златоуста можно заключить, что уже в его время христиане уклонялись от Причащения под предлогом недостойнства. Вопрос о достойном и недостойном принятии Святых Таин выступил на первых же порах христианской эры. Святой апостол Павел писал: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет от чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 11, 28—30). Из этого наставления Апостола, по всей вероятности, постепенно развилась в сознании верующих мысль, что не во всяком состоянии нравственном можно приступать к Божественной трапезе — грех есть препятствие к этому. Уже сама Церковь рано стала предоставлять право самим христианам испытывать свое достоинство и годность для Причащения. Так, Климент Александрийский в «Строматах» (кн. 1, гл. 1) говорит: «Некоторые предлагают каждому брать частицу Евхаристии, ибо каждому лучший судья его совесть — приступит ли к Евхаристии, или же уклониться». Или вот, например, правило: «Имевший нечистое сновидение да испытывает свою совесть и, если искушение от сатаны, должен причаститься (Дионисий Алекс., 4; Тимоф., 12). С другой стороны, при развитии жизни Церкви и церковной дисциплины, появились церковные правила, запрещающие верующим в тех или других случаях приступать к Причащению.

ТАЙНА БЛАГОДАРЕНИЯ

Таинство Евхаристии становится центральной темой в современном экуменическом диалоге. И потому считаем целесообразным публикуемые в настоящем сборнике «Богословских трудов» статьи о Евхаристии (сс. 5—119) снабдить святоотеческим комментарием, который выразил бы православную точку зрения отцов Церкви на эту тему.

Один из святогорцев — иеромонах Григорий, насельник монастыря Ставроникиты на Святой Горе Афон, проделал такую работу по творениям святителя Иоанна Златоуста — «евхаристического отца Православной Церкви и Богословия», как именует его автор. Эта работа была опубликована в Афинах в 1971 году содействием митрополита Халкидского Николая под названием «Литургия Божественной Евхаристии. Божественная Евхаристия по святому Иоанну Златоусту»*. Она стала одной из признанных книг на Святой Горе Афон, а также в среде благочестивых греков. На русский язык эту книгу перевел профессор Московской духовной академии Борис Александрович Нелюбов. Полагаем, что она составит необходимый компонент к осмыслению данной темы русскими читателями. Перевод книги публикуется в сокращении.

Вторую часть приводимых Евхаристических материалов составляют выдержки из творений святых отцов, сделанные студентами Московской духовной академии и монахами Тронце-Сергиевой Лавры (в скобках указываются источники, откуда взят материал, соответствующий порядковым номерам общего списка, на с. 155—156). В них откristаллизован литургический опыт святых отцов, жизненные образы которых способствуют более глубокому пониманию Таинства Евхаристии. Через прообразы Ветхого Завета, через Евангельские образы земной жизни и откровение Сына и Слова Божия, а также через примеры благодатного вхождения этих отцов в тайну Благодарения показан путь к священнодействию в Церкви Нового Завета.

Через Литургию все обновляется и объединяется. Новая земля и новое небо, которых мы чаем, по обетованию Божию, есть та реальность, которая переживается через Воскресшего Господа нашего Иисуса Христа. Святые отцы призывают всех к неизреченному веселию («воздержницы и ленивии, возрадуйтесь ныне») и этим свидетельствуют о мире и свободе, которые мы приобретаем в своих душах во Христе Воскресшем. Христос, однажды принеся Себя в жертву, через священнодействие в Церкви берет на Себя грехи многих (Евр. 9, 28). Евхаристическая Жертва изливает Пасхальную благодать, наполняющую светом и Небо, и землю, и пренсподнюю. Это та радостная весть, та радость, которую не может затмить ни одно испытание. Это свидетельство о «победе» Христовой через Евхаристию — Таинство Благодарения.

Редакция

* Ιερομονάχου Γρηγορίου. Η Λειτουργία τῆς Εὐχαριστίας τοῦ Θεοῦ. Η Θεία Εὐχαριστία κατὰ τὸν ἱερόν Χρυσόστομον. Ἐκδόσις ἱεράς μητροπόλεως Χαλκίδος. Ἀθῆναι, 1971, 142 σ.

ЛИТУРГИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЕВХАРИСТИИ

Состав Таинства

Прообразы Ветхого Завета. Все таинство Божественного Домостроительства, «временами вечными умолчанное», сосредотачивается в одном событии: «Богочеловек Иисус, выполняя Превечный Божественный Совет, воссоздает в Духе Святом падшего человека, возрождает его и снова возводит в рай. Это именуется святыми отцами восприятием, поскольку Христос осуществляет все это путем принятия в Себя падшей природы человека и преобразования ее в «новую тварь» — Царство Божие.

Таина общения Божия с людьми была совершена, когда пришло исполнение времен» (Еф. 1, 10) *, то есть когда люди стали способны воспринять это общение. Священная история показывает, что в любой ее период Бог общается с человеком именно в соответствии с его духовной силой и восприимчивостью.

Ветхозаветный период — время рабства, служения тлению, смерти, диаволу. Именно в это время Бог являл **прообразы** таинства Искупления. Бог говорил человеку через «закон» устами рабов Своих — пророков. Говорит, «предвозвещая нам будущее спасение» (анафора Василия Великого). С Воплощения Слова Божия начинается освобождение человека от греха и тления. Во Христе человек получает спасение: «Закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1, 17). Сень закона прошла, когда явились Благодать и Истина. Иисус Христос всю ветхозаветную действительность, все прообразы возвышает, благословляет и исполняет в Себе.

Таинство Божественной Евхаристии предызображалось многими событиями в Ветхом Завете. Эти события истолковываются в свете Нового Завета отцами Церкви не только как сами по себе достойные упоминания, но и особенно потому, что они были провозвестниками Истины. Пришествие Христа было переходом от ветхого рабства к новой свободе. Его присутствие «всё творит новым» (Откр. 21, 5), и самс Его воплощение составляет «единственно новое под солнцем» (1, t. 94, col. 984 В).

Первым историческим событием, которое предызображает Божественную Евхаристию, было приношение хлеба и вина Мелхиседеком (Быт. 14, 18—20).

Апостол Павел в Послании к Евреям, объясняя это событие, говорит, что Христос — Архидерей «по чину Мелхиседекову» (Евр. 6, 20). «Без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» Мелхиседек — образ Сына Божия (Евр. 7, 3). Один из учителей Церкви — Климент Александрийский считает хлеба и вино, принесенные Аврааму Мелхиседеком, прообразом Иисуса, Евхаристического хлеба и вина: «Мелхиседек, царь Салимский, священник Бога Вышнего, дал освященную пищу — вино и хлеб — в образ Евхаристии» (2, с. 105). Святитель Киприан, епископ Карфагенский, также считает Мелхиседека образом Христа и его приноше-

* Тексты Священного Писания оставлены в той редакции, которую использовал в своей работе автор книги. — *Ред.*

ние — образом приношения Христа: «В священнике Мелхиседеке мы видим предызображаемое таинство Жертвы Господней» (1, t. 63, col. 4).

К этому присоединяется и святой Иоанн Златоуст, который пишет о Мелхиседеке: «Движимый пророческим духом, помыслив приносить будущее приношение за всех людей, он хлебом и вином почтил Бога, подражая грядущему Христу». Приношение хлеба и вина поэтому не случайно со стороны Мелхиседека. Это предвозвещало принесенную потом за весь мир Жертву Христову. Мелхиседек получил в таинство благодать единственной жертвы «Агнца, закланного от сложения мира» (Откр. 13, 8). Во Святом Духе стало возможным осмыслить эту Жертву, которая еще не осуществилась во времени, и в течение многих веков до пришествия Христа Ему подражали посредством приношения. «Взирая поэтому на образ, — пишет Златоуст, — помышляй об Истине и восхищайся силой Божественного Писания: как свыше и заранее предвозвестил Он имеющее быть» (1, t. 53, col. 328).

Одна фраза, находящаяся в пророчестве о Мессии ветхозаветного патриарха Иакова (Быт. 49, 11), дает Златоусту новый повод сказать о Жертве Господней и Божественной Евхаристии. «Омывает в вине ризу свою и в крови винограда одежду свою», — говорит Иаков. Смотри, как нам все Таинство здесь открывается. Омывает в вине ризу Свою, то есть Тело, которое для домостроительства Он сподобился носить. И потом, чтобы ты знал, что это за вино, присовокупил: и в крови винограда одежду свою. Смотри, как названием крови открыл он нам заклание и Крест и всякое домостроительство таинств» (1, t. 54, col. 574—575).

Чада патриарха Иакова слышали это мессианское пророчество, но не вкусили того, о чем говорит это пророчество. Это пророчество было для них загадочным. С пришествием Мессии оно превратилось в знание, которое получают крестившиеся во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Это именно те, которые очищают в «крови винограда одежду свою».

Божественная Евхаристия уподобляется жертве пророка Илии (3 Цар. 18, 17—40). Как тогда после молитвы пророка сошел огонь с Неба и попалил жертву, подобным образом и священник стоит пред престолом, «не огонь низводя, но Духа Святого и творит молитву усердную, не для того, чтобы некий огонь свыше попалил подлежащее, но чтобы благодать, ниспадающая на Жертву, через нее зажгла души всех» (1, t. 48, col. 642).

Пророк Исаия, говоря о своем призвании к пророческому служению, приводит прекрасное видение, предшествовавшее его призванию и приготавливавшее его к принятию его. «И было в то лето, когда умер царь Озия, увидел я Господа, сидящего на Престоле высокоом, и храм, исполненный Славы Его. И Серафимы стояли вокруг него... И восклицали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полны Небо и земля Славы Его. И поднималось надвратие от гласа, которым восклицали они, и храм наполнился фимиамом... И был послан ко мне один из Серафимов, и в руке он имел уголь, который щипцами взял от жертвенника, и коснулся им уст моих и сказал: Вот, это коснулось уст твоих и отнимает беззакония твои и грехи твои очищает» (Ис. 6, 1—7).

Для святых отцов, составлявших последования Божественной Литургии, не было сомнений в значении видения: пророк описывает нам Небо и Ангельское служение. Это премирное служение неведомо было человеку до пришествия Господа на землю: между Небом и землей пропасть великая утвердися (срав. Лк. 16, 26). Однако воплощение Сына и Слова Божия разрушило средостение вражды. Пропасть превратилась в мост, соединяющий землю с Небом. Ангелы сходят на землю, донося Небесного Владыку, и Ангельская песнь — «Побед-

ная песнь» поется в храме Славы Господа. Поэтому и священнодействующий архиерей, пишет святой Иоанн Златоуст, когда стоит у этой святой трапезы, возноса словесную службу и принося Бескровную Жертву, не просто зовет нас к этому славословию, но, прежде сказав о «Херувимах» и помянув «Серафимов», повелевает таким образом всем вознести этот страшный глас, отрывая от земли помышления нас, сликовствующих, и обращаясь к каждому из нас: «Ты поешь с Серафимами, с Серафимами стой, вместе с ними взлети на крыльях, вместе с ними облети Престол Царский» (1, t. 56, col. 138). «Тот жертвенник — прообраз и образ этого жертвенника, тот огонь — образ этого Огня духовного. Но не дерзнули Серафимы коснуться его рукою, а лишь клещами, ты же рукою берешь» (там же).

Ангел клещами берет уголь, прообраз и образ духовного Огня — Христа. И этот уголь очистил уста пророка, чтобы сделать их устами Бога. Верующий, приступающий к Чаше Жизни, «радуясь и трепеща», причащается Огня духовного, который очищает все его существо, попалает скверну и «неизреченно» орошает (Из молитвы ко Причащению). Причащающийся Угля — Христа, становится не просто устами Божиими, но Богоносным и Христоносным.

Жертва Христова — это и чистая жертва, о которой говорит пророк Малахия: «От востока солнца до запада славно Имя Его во языцех, и на всяком месте приносится каждение Имени Моему и жертва чистая» (Мал. 1, 11). «Когда же это произошло? — спрашивает Златоуст. — Когда на всяком месте каждение приносилось Богу? Когда жертва чистая? И если ты не можешь назвать другое время, то этим временем является время после пришествия Христа» (1, t. 48, col. 902).

Все эти прообразы — события и пророческие слова — предызображают таинство Божественной Евхаристии. В каждом из этих событий имеются детали, которые напоминают нам Евхаристическое приношение. Хлеб и вино Мелхиседека, принесение Авраамом в жертву возлюбленного и единокровного своего сына, жертвенник и Ангельское служение в пророческом видении, уголь — посредством этих деталей создается образ святого Приношения.

Однако истинный смысл этого образа не был открыт в Ветхом Завете. Образ этот был «сенью (тенью, прообразом) будущих благ», присутствие которой «никогда не могло сделать совершенными приходящих с ними» (Евр. 10, 1). Назначение сени — возвестить грядущую Истину. Благодаря воплощению Слова «люди, сидящие во тьме, видели Свет великий» (Мф. 4, 16). Христос блистанием пришествия Своего «просветил концы мира». Древнее обновилось, тленное стало нетленным, смертное — бессмертным. Пришествие «Света Жизни» (Ин. 8, 12) разрушило «сень (покров) смерти» (Мф. 4, 16): «Ныне вся исполнишася света» (Пасхальный канон). Все облекается в Свет и Истину. Ожидаемое, предвкушаемое и различным образом предызображаемое спасение становится исторически совершившимся событием.

Пасха: переход от старой к новой. Центральным событием Ветхого Завета явился переход из Египта в землю обетования, который отмечался праздником пасхи. Этот праздник включает в себе историю израильского народа, являясь образом всего Божественного Домостроительства.

Израильтяне были в рабстве египетском. И все человечество было поработено греху и смерти. «Грех царствовал в смертном теле нашем и душе нашей» (Рим. 6, 12). Как древле Моисей, так Христос должен был вывести человечество в истинную землю обетования.

Святой Иоанн Златоуст, анализируя повествование Исхода, делает вывод, что все детали иудейской пасхи были прообразом, то есть предызображением и в то же время подготовкой человечества к тому,

чтобы пережить истинную Пасху — настоящий исход человека из страны греха и переход его в селения Царства Божия.

Человечество, следуя за Христом, переходит (Пасха, от евр.: пасах — переход) от этого мира к Отцу (Ин. 13, 1). Этот переход от настоящего века в Царство Божие заповедал Господь вспоминать (то есть осуществлять) в таинстве Евхаристии и благодарить Того, Который осуществил его (1, t. 58, col. 508).

Совершение таинства Евхаристии — это победная песнь, которую исполняет Церковь и в которой Господь осуществляет духовное освобождение верующих. Деяния Апостольские сообщают нам, что «христиане каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и имея милость ко всему народу» (Деян. 2, 46). Уверенность в Воскресении Господа и вера, что Он был с ними, давали эту радость первым христианам при совершении Таинства. Златоуст не преминул подчеркнуть, говоря о посте перед Пасхой, что «Пасха — дело не поста и не печали, а веселия и радости» (1, t. 48, col. 867).

Таким образом, Божественная Евхаристия является пасхальной вечерей нового избранного народа — Церкви. Бог показывает нам способы выражать Ему наше благодарение и признательность, потому что хочет избавить нас от греха и привести к Небу, чтобы мы участвовали в Ангельском славословии Его Имени. «Если мы, вспоминая благодеяния людей, больше согреваемся любовью, то тем более, постоянно вспоминая дары Владыки, будем более усердными к заповедям Его. Ибо самым лучшим сохранением благодеяния является память об этом благодеянии и постоянное благодарение. Поэтому и Страшные Таинства, преисполненные величайшего спасения, совершаясь за каждым собранием, именуется Евхаристией, потому что это есть воспоминание благодеяний и показывает вершину Промысла Божия, научая за всё благодарить. Ибо если рождение от Девы — чудо великое, то скажи, куда нам отнести заклание? Ибо если это называется рождением, то распятие, излияние Крови и принесение Себя в Пищу нам, в духовную Снедь, как назвать? И ныне мы благодарим Его постоянно и словами, и делами нашими... И иерей повелевает нам благодарить за весь мир, и за прежний, и теперешний, и за тот, который после этого будет. Эта Жертва переносит на Небо и делает из людей Ангелов. Ибо и они, составляя сонм, благодарят Бога за благодеяния нам, восклицая: «Слава в Вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2, 14) (1, t. 57, col. 331).

Святой Иоанн Златоуст потому и подчеркивает характер Таинства, как «чаши благословения» (1 Кор. 10, 16), благословения, которое рождается «от восхищения и удивления при виде этого неизреченного дара». И в другом своем слове он продолжает: «И Чашей благословения назвал, потому что мы воспеваем Его, восхищаясь и удивляясь этим Его неизреченным даром, **благословляя** за то, что самую эту Кровь Свою излил, дабы не оставить нас в заблуждении. И не только излил, но и всем нам предал Себя» (1, t. 61, col. 199—200).

Благодаря воплощению Свет наполняет мир. Господь воспринимает человеческую природу и восстанавливает ее в первоначальной красоте, воспринимает всю историю, освящает и обновляет ее: «Вот все стало новым» (2 Кор. 5, 17). Вкушая духовного Агнца, мы обретаем новую жизнь. Воспоем же, как новый Израиль, поистине победную песнь, проходя путь, «великую Пасху», к Невечернему Дню Царствия Божия.

Установление Таинства

Все прообразы Ветхого Завета мы можем считать подготовительным воспитанием людей для посвящения их в превышающее всякий ум таинство Любви Троицы Божия.

В последние дни земной жизни Спасителя происходят события, которые составляют славу Сына. Христос сосредотачивает в Себе всё и возводит к Отцу. Таким образом Он приводит человека и тварь к Богу, что составляет истинную Пасху и утверждает в ее основании таинство Евхаристии (анафора). Трехлетнее общественное служение Господа, которое предшествовало этим историческим моментам, является новым этапом подготовки людей к восприятию и пониманию Таинства животворящей анафоры, чуда восполнения твари Божественной Жизнью, возвышения и претворения хлеба в Тело Христово.

Когда Пресвятая Богородица обратилась ко Христу и сказала Ему: «Нет вина», — Христос ответил: «Что Мне и Тебе, Жено, еще не пришел Мой час» (Ин. 2, 3—4), у евангелиста Иоанна «час Христов» — время Его смерти (Ин. 17, 1). На браке в Кане Он дает нам «знамение» пришествия часа славы Его. «Начало» знамений возвещает «кончину»: вечерю и Крест. В этом первом чуде происходит превращение — вода претворяется в вино. Это превращение связано с двумя элементами физического мира — водой и вином. И если эти два элемента напоминают нам воду и Кровь из ребра Христова, то превращение одного в другое напоминает другое превращение, которое возводит естественный мир в преестественный и Небесный: претворение, совершаемое в Евхаристии.

Евангелисту Иоанну свойственно применение некоторых слов с двойственным смыслом. Первый касается материального мира, а второй — реальности присутствия Божия в мире (Ин. 4, 4). Вино, которое Господь приносит участникам брака в Кане, есть образ нового Вина, которое вкушают званые на брачный пир Агнца (Апок. 19, 9). И Вино это — честная Кровь Его.

Евангелист заканчивает описание чуда возвещением, что ради знамения сего уверовали во Христа ученики Его.

Второе чудо Господа, которое также подготавливает двенадцать учеников к присутствию «на таинственной Трапезе», — чудо умножения пяти хлебов (Ин. 6, 5—15). Это случилось за год до распятия Господа, на праздник пасхи.

И если в чуде в Кане было вино, которое возвещает новое Питие, в новом чуде были хлебы и рыбы — символы Хлеба Жизни, который приносится алчущему человеку в Пищу истинную, Пищу, которая избавляет его от тления и ведет к бессмертию.

Необходимо отметить, что хлеб символизирует Господа, однако и рыбу с самого начала христиане считали символом Иисуса Христа, Сына Божия, Спасителя. Об этом свидетельствует и евангелист Иоанн, говоря, что Иисус, явившись после Воскресения ученикам у моря Тивериадского, дал им обед из хлеба и рыбы (Ин. 21, 9—13). Свидетельствуют об этом и первохристианские изображения в катакомбах, а также древнехристианские надписи*.

Существом этого чуда является умножение. Спустя год Господь совершил чудо «неистощаемого» приношения (1, t. 63, col. 131), приношения Хлеба, всегда ядомого и никогда не съедаемого. Тысячи верующих будут присутствовать на этой таинственной Трапезе, будут общаться этого Хлеба, будут утолять свою алчбу духовную и после каждого насыщения будут говорить Дароподателю: «Исполнимомся безконечныя Твоя Жизни, насладимомся неистощаемыя Твоя Пищи» (Молитва святого Василия Великого на потребление Святых Даров). Евангелист говорит нам, что Иисус «взял хлебы и, возблагодарив, раздал ученикам». Если бы в четвертом Евангелии было описание уста-

* Греч. ιχθυς, рыба, раскрывалось древними христианами как Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός) Θ(εὸς) Υἱ(ός) Σ(ωτήρ) — Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель.

новления Таинства на Тайной Вечери, то этот стих мог бы относиться к нему. Три глагольные формы — «взял», «возблагодарив», «раздал» — применяются тремя евангелистами — синоптиками в отношении таинства Божественной Евхаристии (Мф. 26, 27; Мк. 14, 23; Лк. 22, 19).

Господь, прежде чем дал хлеба и рыбы в пищу пяти тысячам, вознес благодарственную молитву Отцу. И это деяние Христа подтверждает нам, что чудо умножения хлебов является результатом этого Благодарения — Евхаристии. Это — прообраз величайшей Божественной Евхаристии.

Сразу же после этого чуда идет беседа Господа о Хлебе Жизни и обещание его дать людям Себя в Небесную Пищу (Ин. 6, 25—59).

В этой беседе Господь, отвечая на вызов иудеев («отцы наши ели манну в пустыне»), сравнивает Себя — сходящий с Неба Хлеб Жизни — с манной, которую ели иудеи в пустыне (1, t. 59, col. 252).

Манна в пустыне даровалась Богом в течение сорока лет. Пять хлебов и рыбы умножились. И сходны в этом оба эти чуда с Хлебом Жизни: алчущие получают пищу «без пота и трудов». И Хлеб Животный приносится как благодать и дар Божий алчущему и жаждущему Жизни человеку.

Господь говорит: «Хлеб, который Я дам, — Плоть Моя, которую Я дам за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Однако эти слова Господа были непонятны иудеям. Сомнительные и недоверчивые помышления стали закрадываться в их сердца: «Как может Он дать нам есть плоть?» Но Златоуст ставит другой вопрос неверным иудеям: «Если спрашиваешь «как», почему не сказал ты о хлебах, то есть как Он разделит пять на столько человек?» И отвечает: «Потому что для этого он прежде совершил чудо это странное, дабы, получив через это урок, уже не сомневались в том, что Он говорит».

Связь чуда умножения хлебов и Божественной Евхаристии ясно показывается Самим же Господом, Который в Своей беседе называет Себя Хлебом Жизни.

Следовательно, всей своей деятельностью и особенно беседой о Евхаристии Господь готовил учеников к этому священному моменту предания Таинства. «Час» Господень приближался.

Каков этот час? — Новая Пасха. Переход человека от смерти к Жизни. И эта Жизнь дается через Чашу. Именно потому Господь совершает Евхаристическую Тайную Вечерю в праздник пасхи иудейской. «Почему, — спрашивает святой отец, — тогда, во время пасхи Он совершил это Таинство? Дабы ты знал отовсюду и из Ветхого Завета Того, Кто Законодатель, и то, что в нем предызображалось. Поэтому здесь прообраз указывает Истину. А вечер был знаком полноты времен» (1, t. 58, col. 737—738).

Господь передает Таинство, когда «должно прекратиться законное. Главный праздник заканчивается, и Он готовит их (двенадцать апостолов) к другой Трапезе, самой таинственной» (там же, ср. 1, t. 57, col. 206). Так оканчивается целый период, в котором все предызображало имеющую прийти Истину.

Согласно трем первым евангелистам, Таинство учреждено во время пасхальной вечери (Мф. 26, 17; Мк. 14, 12; Лк. 22, 8). Однако евангелист Иоанн сообщает нам (18, 20 и 19, 14 и 31), что иудейская пасха была на следующий день после Тайной Вечери. Много было сказано в объяснение этого «разногласия». Мы полагаем более вероятным, что Христос, зная, что Ему предстоит быть распятым в пятницу, празднует на день раньше, чтобы вместе с тем открыть новую, истинную Пасху. Златоуст часто подчеркивает, что в пасхальный вечер Господом совершено Таинство. «Спрашивают ученики: где хочешь, чтобы мы приготовили Тебе вкусить пасху? Какую пасху? Не эту, не нашу, но бывшую ранее иудейскою, ибо ту ученики уготовили, а эту, нашу, Он уго-

говил. И не только Сам уготовил, но и Сам Пасхой стал... На этой самой Трапезе Христос завершил прообразовательную пасху и предложил (Пасху) истинную» (1, t. 49, col. 378—379).

Искупиитель, праздную пасху вместе со «Своей семьей», то есть с двенадцатью апостолами, которые в тот момент представляли всю Церковь, устанавливает Новую Пасху, которую должны они совершать впредь. «Когда же они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое». И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: «Пийте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф. 26, 26—29. Ср.: Мк. 14, 17—25; Лк. 22, 16—20; 1 Кор. 11, 23—25).

Согласно святым евангелистам, различаются четыре главных момента в акте учреждения Таинства:

- 1) принятие хлеба и благословение его,
- 2) преломление хлеба и раздаяние ученикам,
- 3) принятие, благословение и причащение от чаши,
- 4) сообщение цели учреждения Таинства.

Во время Своей вечери Иисус берет сначала хлеб и возносит благодарственную молитву Отцу Своему Небесному, Который принимает Жертву Единородного Сына. Этот акт Христа составляет восстановление человека от падения. Назначение человека в раю — творении Божиим — принять мир как дар и благодать Божию и принести его Ему как Евхаристию (1 Тим. 4, 4). Это приношение человека было бы общением с Богом, потому что Бог воздавал бы человеку новую благодать и новый дар. Но ветхий Адам возношению всего Богу предпочел падение. Он удержал мир для самого себя и искал в нем жизнь. Новый и последний Адам пришел в мир, чтобы показать путь человеку к забытому им назначению. Пришел, чтобы снова возвратить к Истине. И Он делает это, давая Своею жизнью пример Жизни Истинной (Ин. 13, 15). Поэтому на Тайной Вечери Он благодарит, принося Богу «Благодать на Благодать» (Ин. 1, 16).

Эта благодарственная молитва Господа считалась настолько существенной у первых христиан, что всё Таинство названо было ими Благодарением (5, с. 277). Святой Иоанн Златоуст отмечает соответственно, что Христос благодарит по двум причинам: прежде всего, чтобы научить нас, как и мы должны совершать это таинство Божественной Евхаристии, а во-вторых, чтобы показать нам, что на страдания и Крест Он идет добровольно и с радостным благодарением (1, t. 58, col. 738).

Затем следует преломление хлеба и преподание его Господом двенадцати ученикам: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, Которое за вас предается» (Лк. 22, 19).

Евангелие не говорит нам, как отнеслись ученики к словам Господа. Толкователь Писания считает естественным, что они не смутились, потому что «многое и великое было сказано им и до этого» (1, t. 58, col. 738). Такой же смысл он придает тому, что первым Господь Сам причащается Тела и Крови Своей. «Дабы не сказали слышавшие сие, почему мы кровь пьем и тело едим, и не убоялись тогда (ибо когда говорил эти слова, многие соблазнялись). И чтобы их тогда не смутить, первый Сам это совершил, приводя их к приобщению Таин» (1, t. 58, col. 738).

Божественная Евхаристия является вечерей, и как за каждым обедом или ужином вкушают и пьют, так и участники Евхаристической трапезы. Они воспринимают в себя Жизнь Божию, которую Он Сам приносит им. За этой вечерей Глава семьи, Христос, преломляет Хлеб — Са-

мого Себя — и дает его нам, чтобы мы жили в Нем. Но как вечеря, Евхаристия является торжеством, праздником. Это истинная Пасха — «праздников праздник и торжество торжеств», потому что через него совершается наш переход от смерти к Жизни.

После преломления хлеба и причащения им учеников Он, взяв чашу и возблагодарив, дал им, говоря: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Мф. 26, 26—27; Лк. 22, 20).

Христос называет Свою Кровь Кровью Нового Завета, то есть обещания, обетования, закона нового. Ибо это обещалось издревле, и Он продолжает и исполняет этот завет в Новом Завете. И как Ветхий Завет имел овец и тельцов, так этот — Кровь Владычню (1, t. 58, col. 738).

Каков был Ветхий Завет, с которым Господь сравнивает Новый? Это было обещание Бога иудейскому народу, что Он освободит его от рабства и приведет в землю обетования (Исх. 3, 7—10). «Если же слухом услышите глас Мой и сохраните Завет Мой, будете Мне народом избранным из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете Мне царственным священством и народом святым» (Исх. 19, 5, 6). И завет Синайский приносится народу через Моисея (Исх. 20, 1—17). Этот завет утвержден двояко: с одной стороны, окроплением кровью жертвенных животных (Исх. 23, 3—8), с другой стороны, — трапезой, которую Сам Бог угодовал Моисею, Аарону и семидесяти старейшинам (Исх. 24, 1—2). И они видели [Моисей и старейшины] [место] Бога и ели и пили» (Исх. 24, 11).

Это был Ветхий Завет — прообраз Нового, провозвестник Истинны, о которой нам говорят уже пророки (Иер. 39, 40; Иез. 36, 26). Новый Завет, который будет состоять в новом образе жизни, Господь заключает на Тайной Вечери. И как утверждение Ветхого было Богоявлением во время трапезы, так и утверждение Нового состоит в Богоявлении и приобщении Таин на вечери Жизни Божественной. Ветхий Завет утвердила кровь козлов и тельцов, кровь, освящающая к очищению плоти (Евр. 9, 13), в то время как в Новом Кровь Богочеловека «искупила нас Богу» (Апок. 5, 9).

Кровью Иисуса мы имеем дерзновение на вход во святилище (Евр. 10, 19). Кровь Нового Завета родила нас к Жизни Новой, приблизила нас к Богу (Еф. 2, 13).

После Причащения Господь дал заповедь двенадцати: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24). Каково значение этих слов Христовых? Согласно святому Иоанну Златоусту, Христос хочет привести нас к новой реальности, «новой твари», создаваемой Его искупительным подвигом. И поэтому если Он сохраняет некоторые формы иудейского служения, то дает им новое и более глубокое содержание. «Как ту (иудейскую пасху) вы совершали в воспоминание чудес в Египте, так и эту — в Мое воспоминание. Та привела к спасению первородных, эта — к оставлению грехов всего мира. Ибо сия есть Кровь Моя, во оставление грехов изливаемая. Это Он говорил здесь, показывая вместе с тем, что Таинство — это страдание и Крест. И как Моисей говорит, что это поминование вам вечное (Исх. 3, 15), так и Он: в Мое воспоминание, дондеже приду» (1, t. 58, col. 739).

Церковь получила заповедь от Христа совершать Божественную Евхаристию в Его воспоминание, пока придет Он во славе Своей. И мы совершаем это торжество Евхаристии, вспоминая жизнь Христову, Пречистой Богородицы и Богоносных святых отцов наших, приносим благодарение Богу. И за этим приношением сходит Утешитель, чтобы напомнить нам все, сказанное Христом (Ин. 14, 26). Благодаря Его сошествию это воспоминание освящается, предлагается в присутствие и общение с Живым Богом. «Горé Сидящий со Отцем находится пред нами, Неосязаемый осязается, Невидимый зрится, Невещественный разделяется и приносится за жизнь мира и спасение».

Перед сошествием Утешителя мы вспоминаем «спасительную заповедь (Христа) и всё, ради нас бывшее» (из молитвы перед освящением Даров). После этого мы свидетельствуем, что «видехом Свет истинный, прияхом Духа Небесного». Еще раз совершилось таинство Домостроительства (литургия святого Иоанна Златоуста и литургия святого Василия Великого).

Сущность Таинства

«Христос есть, вкусите и видите: Господь нас ради, по нам бо древле б́ывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно заклается, освящая причащающихся» (тропарь 9-й песни канона пред Причащением). Это Владычнее священнодействие, которое воспевает песнопевец, венчает все таинство Божественного Домостроительства. Это — исполнение Христом воли Отца Небесного — искупление человека от власти дьявола.

Однако вследствие того, что совершился этот акт искупления, именно после того, как «совершилось Богоявление — «Владычнее священнодействие на Сионе», Евхаристическое священнодействие составляет у еврейского таинственное и непостижимое. Мы говорим «таинственное» потому, что в то время как Господь «одну Жертву принес за грехи, Он навсегда воссел одесную Отца, ибо одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 12, 14; 1 Петр. 3, 18), дал всей Церкви заповедь совершать в ней это Таинство неизреченного Домостроительства. Таким образом, «однажды» совершённый Господом акт искупления составил начало того постоянного («присно») присутствия на Земле Царства Божия, которое является в Евхаристическом собрании верующих. И как именно Искупитель был Первородным всякой твари, так и Святое Его приношение, за нас принесенное, явилось первородным всякого приношения, приносимого Церковью. Мы можем сказать, что Евхаристическое приношение является впрямь первородным, совершаемым в «Церкви первородных, на Небесах написанных» (Евр. 13, 23), и отождествляемым с «однажды» совершённым Господом священнодействием.

Приношение первородных животных и людей Богу в Ветхом Завете составляло явное предызображение Первородного всей твари, Который не символически, а истинно и полно будет принесен Богу Отцу за жизнь мира и спасение. Его приношение составляет истинное и «первородное» приношение, могущее нас спасти. С тех пор всякая Евхаристическая жертва не предызображает ожидаемую и не отображает бывшую, но таинственно составляет постоянное присутствие с нами этой Жертвы.

Именно поэтому мы можем после святого приношения говорить: «Исполнися (исполнилось) и совершися (совершилось), Христе Боже наш, Твоего смотрения (промышления) таинство». «Поэтому Страшные Таинства, исполненные многого спасения, называются Евхаристией, ибо они — воспоминание многих благодеяний и показывают главизну (вершину) Божественного промышления» (1, t. 57, col. 331).

Однако, чтобы понять эту истину, необходимо более внимательно посмотреть на связь таинства Евхаристии с Тайной Вечерей, с одной стороны, и с Жертвой Голгофской, — с другой.

Рассмотрим сначала отношение к Тайной Вечери.

Три момента побуждают святых отцов подчеркивать особые отношения, которые существуют между Тайной Вечерей и Божественной Евхаристией:

1) Сущность совершённого Господом Таинства и цель, ради которой Он совершил его, совпадают с сущностью и целью совершаемой Церковью Евхаристической вечери.

2) В обоих случаях Совершающим Таинство является Господь. Он — Приносящий и Приносимый. И Тайная Вечеря совершена Им в конкрет-

ном месте и в конкретное время, когда Он находился на Земле, и Божественная Евхаристия совершается Им, Архиереем во век, использующим, однако, для этого людей, которые участвуют [в Таинстве] благодатию Его священства.

3) Место, где совершается Таинство, то же, что и место, где совершена была Тайная Вечеря: **Церковь**. Ибо как в момент преподания «Страшных Таинств» вся Церковь присутствовала в лице двенадцати учеников, так и для совершения Евхаристической вечери «одно место приличествует и есть воистину самое близкое — Святый Град, то есть Церковь, в которой и законный иерей, и руками священными совершается святыня» (1, t. 68, col. 1085). Как в тот исторический момент первого совершения Господом таинства Евхаристии учреждена была вместе с ним и Церковь (5, с. 23; 6, с. 8), так благодаря совершению Божественной Евхаристии живет она и является в мире теперь.

Принимая во внимание эти три момента, онтологически связующие Тайную Вечерю и таинство Евхаристии, легко понять, что Церковь, следуя заповеди Господа: «Сие творите в Мое воспоминание», — действительно совершает то именно, что Он совершил.

Господь после первого совершения Таинства дал нам заповедь совершать так всегда в Его воспоминание, «открывая нам причину преподания Таинства и, в частности, говоря, что это воспоминание достаточно для нас в деле благочестия, ибо если бы ты понял, что сделал Владыка твой для тебя, ты стал бы мудрее» (1, t. 61, col. 230).

При совершении Тайной Вечери ученики находились пред Господом и переживали это таинство Божественного Домостроительства: Искупитель предаёт Себя за спасение мира. Он приносит Себя Отцу, и Отец во Святом Духе приносит Сына верующим, «дабы Жизнь имели, и имели с избытком» (Ин. 10, 10). Это святое приношение и преподание мы таинственно вспоминаем, то есть воспроизводим, делаем снова настоящим в Божественной Евхаристии, ибо через ее совершение возвещаем смерть Господа и исповедуем Воскресение Его (Из Литургии святого апостола Иакова). Это исповедание является производным устремлением наших душ к проявлению благодарности к Искупителю.

На этой исторической вечере Господь принес преломляемое Тело Свое и изливающуюся Кровь Свою во оставление грехов. На Божественной Евхаристии руками священника Господь приносится во оставление грехов и в Жизнь Вечную. Эта Кровь Господня, «Питие может умерщвлять внутренний червь и змиев... и если со дерзновением воспринята будет, может угасить всякую болезнь» (1, t. 57, col. 50). Участие в Таинстве для верующего, борющегося против диавола, составляет великую помощь, соответственно, конечно, вере и внутренней чистоте приходящего. Поэтому причащающийся должен помышлять о наслаждении этой страшной Трапезой и светлостью сходящего здесь Огня и его попадающей силой (1, t. 53, col. 217). И поскольку эту силу дарует Таинство, то мы, если уходим из святого собрания без этой силы, свидетельствуем чрез это, что не имеем истинного причастия и общения во Святом Духе (1, t. 49, col. 79). Освобождаясь постепенно от греха, мы подготавливаем свой вход в Царство Божие.

Цель Божественной Евхаристии, следовательно, отождествляется с целью приношения на Тайной Вечери. Поэтому мы можем сказать: «Это приношение то же самое, кто бы ни приносил его, будь то Павел, будь то Петр, оно то же, которое Христос дал ученикам и которое ныне священники совершают: оно ничуть не меньше того, потому что его не люди освящают, но Тот же, Который и ту освятил. Как глаголы, которые Бог возвестил, те же самые, которые ныне произносит священник, так и приношение то же есть» (1, t. 62, col. 612).

И слова Господа, которые были сказаны во время преподания святого Таинства двенадцати ученикам, сохранены евангелистами и повто-

ряются при совершении Божественной Евхаристии. Существенной стороной этого таинственного повторения, как Таинства Самого Господа, является искупление нас от греха и приобщение к Жизни, чтобы оживотворить нас.

На каждом Евхаристическом собрании Христос является Тем, Кто совершает это страшное и спасительное Таинство. «И сегодня Он Тот, Кто всё соделывает и преподает, как и тогда». И это настолько истинно, что мы можем сказать вместе с апостолом Павлом: «Мы приняли (то есть мы принимаем за каждой Литургией) от Господа...» (1 Кор. 11, 23).

Это подчеркивается и другими святыми отцами, начиная с первых веков. Однако в евхаристическом опыте святого Иоанна Златоуста он занимает самое центральное положение (1, t. 58, col. 507).

Участвуя в евхаристическом собрании, мы совозлежим с Господом и двенадцатью учениками. Он простирает Свою руку, принося нам Пречистое Тело Свое и Честную Кровь Свою. Так всякий раз мы совершаем Таинство, где Господь одновременно «Питатель и Пища, Пастырь и Агнец (1, t. 50, col. 720), Приносящий и Приносимый, Приемлющий и Раздающий» (срав.: молитвы во время Херувимской песни и пред раздроблением Хлеба).

К этой мысли часто возвращается святой Иоанн Златоуст. «Христос и ныне,— говорит он,— присутствует, украсив трапезу ту и украшая ныне эту. Ибо не человек, но Сам распятый за нас Христос делает предлежащие Дары Телом и Кровью Своею. Стоит священник, исполняя образ, произнося установительные слова; сила же и благодать — Божии. Этот глас Христа, однажды произнесенный за этой трапезой, в церквах донныне и до Его пришествия совершает соделанную Жертву» (1, t. 49, col. 380). Присутствие священника — образное. Чиносовершитель, священник — это образ Христа. И как воздаваемая святым иконам честь восходит к Первообразу и от Первообраза притекает благодать, так и в Евхаристии от Первообраза притекают Сила и Животворящие Дары.

Значит, истинным Чиносовершителем по существу всегда является Христос. Он Тот, Кто, как Глава Тела-Церкви, приносит святое возношение Отцу и через Него приносится нам.

Но для святого Иоанна Златоуста существует не только тождество цели и Чиносовершителя между Тайной и Евхаристической вечерей, но и тождество места. «Эта трапеза — та трапеза, и ничуть не меньше ее. Ибо не Христос ту, а человек эту совершают, но и ту, и эту Он. Это та горница, где они тогда были. Здесь, на гору Елеонскую они взошли» (1, t. 58, col. 744).

Для совершителя святых Таинств время и место, где совершается Божественная Евхаристия, отождествляются со временем и местом, где учреждено было Таинство Господом. С того момента, когда Господь преподавал Таинство, время и пространство претерпевают изменение. Царство Божие и вечность снова входят в историю. Это переживает верующий, когда входит в литургическое пространство и литургическое время, то есть когда своей жизнью совершает святое приношение и возносит всё на Небо. Следовательно, время и место нас не отдалают от Горницы и исторического момента преподавания вечери, потому что благодаря Евхаристии прошлое, настоящее и будущее становятся х а р и з м а т и ч е с к и м н а с т о я щ и м.

Однако Церковь не просто «здание», которое заменило Горницу святого града. Церковь — это Тело Христово, она составляется и питается Телом и Кровью Своего Главного и вместе с тем является местом, где верующие собираются вместе, чтобы присутствовать на Господней вечери.

Совершаемое в Церкви Таинство есть то же, которое совершено было «в ночь, когда Он был предаваем» (из молитвы литургии святого

Иоанна Златоуста). Именно поэтому верующий, приходящий к Божественному Причащению, обращается к Господу, говоря: Вечери Твоя Тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...»

Но если Тайная Вечеря и совершённое на ней онтологически связаны с Евхаристическим приношением, то подобная органическая связь существует и между Жертвой Голгофской и Евхаристическим приношением.

Таинство, совершённое Господом и с тех пор совершаемое Церковью, зиждется равным образом на Крестной Жертве Голгофы. Хронологическое различие их положения перед Крестом не имеет никакого значения, поскольку характер и отношение обоих к Голгофе таинственное, существенное и абсолютно преестественное, но ни в коем смысле не временное (5, с. 51).

Тексты из творений мужей Апостольских свидетельствуют, что первые христиане понимали Божественную Евхаристию как Жертву Бескровную и словесную, и вместе — действительную. В IV в. святой Кирилл Иерусалимский говорит: «После того, как составлена духовная Жертва, бескровная служба о Жертве той умилоствления, просим Бога об общем мире Церкви».

Обращаясь к святому Иоанну Златоусту, мы сразу же понимаем его уверенность, что речь идет о Жертве истинной. В Литургии и в других творениях святитель Иоанн Златоуст свидетельствует, что Божественная Евхаристия является истинной Жертвой (первая молитва верных, молитва Херувимской песни, молитва проскомидии, вторая молитва верных и др.). Крестная Жертва главенствует в жизни Церкви. «Он (Крест) — на святом Престоле, он — на хиротониях священников, он снова с Телом Христовым на Тайной Вечери сияет» (1, t. 48, col. 826). С другой стороны, на Тайной Вечери Господь называет Кровь Свою Кровью Нового Завета, то есть обещания, обетования, закона нового. Он обещал ее издревле, и этот завет она продолжает, восполняет в Новом. И как Ветхий Завет имел овец и тельцов, так этот — Кровь Владыки. Святой отец, опираясь на двойной смысл слова «завет» («согласие» и «завещание»), заключает: «Отсюда показывает, что умрет». Таким образом, Страшные Таинства становятся доказательством Крестной Жертвы Господа. «Ибо если Христос не умер, чьи совершаемые знаки?»

Жертва Господа через Крестную смерть была переходом. Одно поприще и одно приношение Отцу: «Отче, ныне к Тебе гряду» (Ин. 17, 13) и «Сам отдаю душу Мою» (Ин. 10, 18). Человек через падение соделался недостойным принести себя Богу, поэтому Богочеловек был принесен за человека. Приношение и Жертва Христа сделали возможным и наше приношение. После приношения Христова верующий грядет в Церковь и полагает свое приношение вместе с приношениями членов Тела. И все эти приношения в Церкви становятся одним приношением («во Христе вы одно»), они собираются вместе, объединяются святым собранием, и это общее приношение Кафолической Церкви преподается ею на святом Приношении Христа и воплощается с Ним, и совершается Утешителем, освящается и претворяется. На этой святой Трапезе лежит «нас ради закланный Христос, Жертва». Совершаемое — это «знаки» Его смерти.

Мы Одного и Того же присно приносим, не одного Агнца сегодня, а завтра другого, но всегда Одного и Того же, так что одна есть Жертва. По этой причине, поскольку всюду приносится, разве много Христов? — Никоим образом, но всюду один Христос, и здесь будучи полным, и там полный, одно Тело. Как всюду Приносимый одно Тело есть, а не многие тела, так и одна Жертва. Архиерей наш Тот, Кто принес Жертву, очищающую нас. Ту мы приносим и ныне, принесенную тогда — непобедимую» (На Евр. 17).

Тождество Священнослужителя объединяет Евхаристию и Тайную Вечерю. Тождество приносимого Агнца объединяет Евхаристию и Гол-

гофу. Присутствие Христа «побеждает естества (природы) чин». Оно является центром истории, главизной нашего спасения. Все древнее ведет к нему, и из него проистекает будущее. Голгофская Жертва и Бескровная Жертва, приносимая в Церкви, является двумя событиями только для того, кто их рассматривает как простой наблюдатель. Для верующего, который причащен этим событиям, оба они сливаются в одно и единственное. Причащающийся Бескровного Приношения участвует в непостижимом взаимоперекрещивании между этим Приношением и Крестной Жертвой Господа. «Одно и то же Овча мы всегда приносим. И это не только тот же Христос, Который приносится. Он всюду и всегда Приносимый. Приносимая Жертва неистощима». Поэтому «ничего более не имеет Таинство, совершаемое на Пасху: одно и то же, та же Духа благодать, всегда Пасха. И в пятницу, и в субботу, и в воскресенье, и в день мучеников—та же Жертва совершается. Ибо всякий раз, «когда вы едите хлеб сей и пиете Чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26).

Присутствие Богочеловека Господа наполняет и обновляет всё. Он пребывает с нами «во вся дни до скончания века» (Мф. 28, 20). В Божественном таинноводстве Он «приносит и приносится, приемлет и раздается» (из молитвы пред раздроблением Святого Хлеба). Прошлое и будущее для причащающегося жизни Иисуса, Который есть Альфа и Омега (Откр. 22, 13), являются таинственно и неложно настоящим. Совершаемое ныне приношение, и совершённое вчера, и совершаемое повседневно, тождественны и суть одно и то же с совершённым «в день той (тот), во едину от суббот» (Ин. 20, 19) и то не святее этого, и это ничуть не ниже того, но одно и то же, одинаково страшное и спасительное».

Таким образом, предстоя Божественной Евхаристии, мы радуемся радостью неизреченной, которая омывает душевную скверну.

«Господь для того и стал Человеком, чтобы принести Жертву, могущую нас очистить» (1, t. 63, col. 47), Жертву, могущую умиротворить расстоящееся, соединить Небо и землю, примирить человека с Богом, с братом своим и с самим собой. «Ты приступаешь к Жертве Страшной и Святой. Устыдись дела сего приношения: Закланный предлежит Христос. И чего ради Он заклан и почему? — Дабы умиротворить то, что на Небе и на земле, дабы тебя соделать другом Ангелов, дабы примирить тебя с Богом всяческих, дабы из врага и противника сделать тебя другом... Ради мира к брату твоему Жертва сия» (1, t. 49, col. 381—382).

Благодаря Голгофской Жертве мы, «будучи врагами, примирились с Богом» (Рим. 5, 10). Однако речь идет не о простом восстановлении отношений между Богом и людьми. Речь идет о полноте Жизни. «Животная Твоя ребра, яко из Едема источник источающая, Церковь Твою, Христе, яко словесный напаяет рай, отсюда разделяя яко в начале, в четыри Евангелия, мир орошая, тварь веселя, и языки верно научая поклоняться Царствию Твоему» (тропарь Блаженн, на утрени Великого Пятка).

Даже то, чего не претерпел на Кресте Господь, то есть сокрушение костей, содержится в Таинстве, «да всё исполнит» (1, t. 61, col. 200), «дабы мы стали сотелесными Ему» (1, t. 60, col. 477).

Троическое Богоявление. Совершаемая Церковью Евхаристическая Жертва является обобщением понятия таинства Божественного Домостроительства и залогом постоянного присутствия этого таинства в Церкви.

Дело Божественного Домостроительства является делом Пресвятой Троицы, как говорит святой отец, «всё, принадлежащее Троице, нераздельно» (1, t. 61, col. 608). Где присутствует одна Ипостась Святой Троицы, там присутствует вся Троица, ибо нерасторжимо Она существует.в

Самой Себе и пребывает в единстве» (1, t. 60, col. 519). Сын и Слово стал плотью и вселился в нас, Отец благоволил тому, и Дух Святой содействовал Сыну с момента девственного и непорочного зачатия Его во утробе Пресвятой Богородицы.

Свидетельствуя о Богоявлении, мы говорим вместе о Троичном Богоявлении, осуществляемом в Евхаристии и через Евхаристию. Потому что это — один дар и одна власть Отца, и Сына, и Святого Духа. Ибо то, что кажется свойственным Отцу, свойственно и Сыну и Святому Духу (1, t. 59, col. 519).

Человеку трудно понять Непостижимое и выразить Неизреченное. Ибо если самими святыми Ангелами «Едѣница Троица преестественно, неизреченно паче ума прославляется», то тем более людьми, которые ограничены телом и которые должны вести сильную борьбу, чтобы соделать его мертвым для греха (Рим. 8, 10). Народ Божий, взойдя на Небо и созерцая Троичное Богоявление, находится пред непостижимым Таинством. Таинство нельзя изобрести, но одно только то, что есть, возвещается, ибо не будет Таинства Божественного и совершенного, если добавишь что-то от себя» (1, t. 61, col. 55).

Самый надежный способ понять, что Божественная Евхаристия действительно является «присно возобновляемым» Троическим явлением в Церкви, — прибегнуть к тексту Божественной Литургии святого Иоанна Златоуста. Уже первые слова Божественной Литургии говорят нам о том, что место, куда мы входим, чтобы принести словесную службу, — благословенное Царство Святой Троицы. «Благословено Царство, — говорит он, — Отца и Сына и Святого Духа», — потому что чрез вочеловечение Господа люди постигли, что в Трех Лицах существует Бог. Поэтому в начале мы исповедуем Троицу (1, t. 98, col. 401 В).

В любой своей части Божественная Литургия свидетельствует о Троичности. Возгласы, ектении, три антифона, Трисвятая песнь и другие части — свидетельства, которые показывают одну и единственную действительность, причастниками которой мы должны быть, — Царство Отца, и Сына, и Святого Духа.

Через великий вход мы вступаем в ту область, откуда будем возносить наши сердца и Дары к Престолу благодати. Первая молитва верных — это предвозвещение святого Возношения: мы обращаемся к Вседержителю Господу, Который сподобил нас предстоять святому Своему Жертвеннику и припасть к щедротам Его. И мы просим Отца соделать нас достойными принести Ему Сына силой Святого Духа. Церковь, святой Божий народ, приносит Отцу Сына, а Отец принимает Его «во святой Свой жертвенник в вою (обоняние) благоухания духовнаго» и за это приносит Его нам во Святом Духе.

Затем Святая Церковь вместе с Херувимами воспевает Животворящей Троице Трисвятую песнь, побуждая верных: «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом... Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снѣдь (пищу) верным».

Великий вход — это вход Богочеловека в историю и явление Его миру. Те, кто Его встречает, кто идет за Ним на Голгофу, входят за Ним во Святое святых. Отложив житейские попечения, с «чистым мышлением» идут они вместе с Господом и сраспинаются с Ним и соумирают для мира, «да живут с Ним».

Верные должны вознести свои сердца, чтобы войти туда, где Сын сидит со Отцом. Однако для того, чтобы они смогли осуществить это возношение, они должны иметь благодать Господа Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца, и причастие Святого Духа. Сама Святая Троица содействует этому возведению к Себе Самой. Она есть Путь и Жизнь, Средство и Цель, Начало и Конец.

Войдя в область «вечно живого и светлого Источника» Троичного Богоявления, Церковь — народ Божий начинает святое возношение: «Ты еси Бог Неизреченен, Недоведомь, Невидимь, Непостижимь, присно Сый, такожде Сый, Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой. Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшыя восставил еси паки и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на Небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго» (молитва из литургии святого Иоанна Златоуста).

Совершается неизреченное Таинство. Дело, которое Отец возложил на Сына и которое Сын совершил, действуя и в нас (Ин. 17, 4, 6). Мы, изображающие таинственно херувимов, поем теперь вместе с ними победную песнь: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». Этим Троическим исповеданием народ Божий поставляется в центр таинства Троического Домостроительства, ибо в нем Отец, движимый Божественной любовью, приносит Сына человеку, Сын, придя в мир, предается — вернее, Сам Себя предает — за жизнь мира. И Дух Святой ниспосылается Отцом, претворяя и освящая приношение.

В этот высочайший момент Литургии соединяются и соприсутствуют вместе прошлое, настоящее и будущее: Совет Отчий о принесении Сына — «тайны, леты вечными умолчанныя» (Рим. 14, 24); дело Сына, уже совершённое (Крест, Гроб, Воскресение, Вознесение), совершаемое (одесную седение) и имеющее совершиться (второе и славное Пришествие); Сошествие Святаго Духа Животворящего, который освящает нас и «предлежащая Дáры сия».

Сошествие Святаго Духа в день Пятидесятницы — это ответ Бога Отца на призывание первого Евхаристического священнодействия двенадцати учеников.

Освящение Честных Даров — это действие Святаго Духа в Церкви. То, что составляет «закон Церкви», является вместе с тем и «исполнением чаяния», то есть исполнением надежды спасения.

Чтобы понять святое и духовное совершение таинства Евхаристии, примем во внимание со-действие Святаго Духа при воплощении Слова. Его наитием осуществляется зачатие Сына Божия в пресвятой утробе Девы. В этой связи характерен диалог между священником и верующими в литургии святого Иакова, брата Божия, перед началом святой анафоры. Священник говорит: «Возвеличите Господа со мною и вознесем Имя Его вкупѣ» (вместе). Народ отвечает: «Дух Святый найдѣт на тя, и сила Вышняго осенит тя». Другими словами, народ употребляет выражение, с которым Архангел Гавриил обратился к Пречистой Деве Марии во время Благовещения. На Литургии священник с народом священнодействует Таинство Сына и Слова силой и действием Святаго Духа. Как наитием Святаго Духа совершилось зачатие Господа, так же Святым Духом освящается приношение Церкви.

Подтверждением веры самой Церкви в освящающее действие Святаго Духа за Божественной Евхаристией является так называемое призывание (эпиклезис). Речь идет о молитве, которую верующие через священника возносят к Отцу Небесному, чтобы Он ниспослал Пресвятаго Своего Духа на предлежащие Дáры, дабы претворил их в Тело и Кровь Христову. Одна из древнейших литургий, известная из «Апостольского предания» святого Ипполита (220 г.), имела эпиклезис: «И просим Тебя ниспослать Духа Твоего Святаго на приношение Святой Церкви, воедино соединяя. Дай всем причащающимся святым — в исполнение Духа Святаго, в утверждение веры в Истине» (7, с. 248).

Для Златоуста нет никакого сомнения, что всё в Церкви не только освящается Святым Духом, но и Им учреждается. «Если бы Дух не присутствовал, не была бы учреждена Церковь, и если создается Церковь, то явно Дух присутствует» (1, t. 50, col. 459). Всё дает нам Утѣшитель.

Через Него мы освобождаемся от рабства, призываемся к свободе, возводимся к усыновлению и свыше воссоздаемся, откладываемое тяжкое и ненавистное бремя грехов. Духом Святым видим сонмы иереев, имеем множество учителей, от этого Источника — и дары откровений и дарования исцелений, даруется Им и все прочее, что обычно украшает Церковь Божию (1, t. 50, col. 463).

Однако, кроме различных даров, которые раздает в Церкви Пресвятой Дух и которые мы можем назвать одним словом — «Благодать Божия», Он дает [Церкви таинственное Брaшно —] Главу Тела, совершает евхаристическое предложение. «Ибо Тела и таинственной Крови никогда бы не было без благодати Духа» (1, t. 50, col. 432). Именно поэтому священник, служитель Слова Божия и представитель верных, стоит перед святой Трапезой, воздевая руки к Небу, призывая Духа Святого, чтобы Он пришел и коснулся предлежащих Даров. И Пресвятой Дух, отвечая на молитву Церкви, подает Свою Благодать и совершает неизреченное освящение. «Если бы Святого Духа не было в этом общем оtце и учителе, тогда бы не восшел вскоре на этот Престол священный и не преподал бы всем вам мир, и вы все вместе ему не ответили: «И духови твоему». Поэтому не восходящему только и не беседующему с вами, и не молящемуся за вас говорите это изречение, но — когда он стоит у этой священной Трапезы, когда намеревается возносить эту страшную Жертву. Ибо знают посвященные в Таинство, что не прежде касается священник предлежащих Даров, пока сам не пожелает вам от Господа благодати, а вы ответите ему: «И духови твоему», напоминая этим ответом, что ничего сам присутствующий не делает, и не человеческого естества достижение — предлежащие Дары, но благодать Духа, присутствующая и на всех нисходящая, таинственную эту Жертву уготовляет» (1, t. 50, col. 458—459).

Божественная Евхаристия — это Таинство Животворящего присутствия Святого Духа. Когда Своей освящающей силой Пресвятой Дух превращает хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы, то одновременно Он снисходит и на верующих. Именно поэтому участие верующих в Евхаристической вечери совершается в «общении Святого Духа». Те, кто приступают к Трапезе, которая «изобилует множеством благ, и вкушают Тела и Крови Владычных, становятся жилищем Духа» (8, с. 149). За этой Трапезой находится Сам Господь, Который, принося Пресвятое Свое Тело и Кровь, питает и напояет нас Святым Духом. Трапеза исполнена Духа, и поэтому участвующие в ней приобщаются Его. К причащающемуся приходит Христос и обитает в нем, и Святой Дух осуществляет дивные превращения (1, t. 58, col. 678). И, таким образом, Святая Чаша становится «Чашей, напояющей нас» (Пс. 22, 5).

После всего сказанного сам собой напрашивается вывод, что в Богословии Златоуста таинство Божественной Евхаристии — это Богоявление и общение Троичного Бога с членами Тела Христова. «Как всё, что сотворил Бог, Он действием Святого Духа сотворил, так и ныне действие Духа соделоваеt преестественное — что невозможно вместить разуму, разве только верой» (1, t. 94, col. 1140 С — 1141 А).

Освящение — это не магический акт, ограничивающийся моментом времени. Это — явление Троичного Таинства, это следствие возношения Честных Даров Святой Троице.

Совершение Евхаристического таинства составляет явление Троичного Домостроительства: Отец благоволит к Жертве Сына и принимает ее, Сын приносит ее и приносится в ней, Дух Святой освящает и совершает ее.

Собор Неба и земли. Собрание верующих в храме для совершения Божественной Евхаристии являет единство Тела Церкви. В храм мы со-

бираемся не для того, чтобы молиться каждому индивидуально, а чтобы именно явить Таинство Церкви.

Земная жизнь членов Церкви — постоянное и непрерывное шествие к Царству Небесному. «Не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). Это совместное шествие верующих достигается благодаря евхаристическому собранию. Божественная Евхаристия для святых отцов — это священный Собор, то есть собрание Неба и земли, людей и Ангелов, вещественного и невещественного мира.

«Православная литургия начинается священнолепным славословием: Благословено Царство Отца, и Сына, и Святаго Духа всегда, ныне и присно и во веки веков. С самого начала возвещается цель: этот путь ведет нас в Царствие Божие. Туда мы идем не символически, но реально. На протяжении этого пути совершается Божественная Евхаристия, и сама эта Евхаристия составляет наш путь. Она в одно и то же время Жизнь и Путь.

В этом священном собрании мы понимаем, что не одиноки в нашем шествии. Глава Тела Церкви идет вместе с нами, дориносимый невидимо Небесными Силами. Церковь во время Евхаристического собрания претворяется в «земное Небо, где обитает и шествует» Пренебесный Бог. Небесный и земной мир образуют неразрывное единство, жизненным центром и объединяющими узлами которого является присутствие Господа.

Образом этого является расположение частиц на святом дискосе на проскомидии. Вокруг Агнца находятся частицы [в честь и память] Пресвятой Матери Господней, Ангелов, святых, умерших и живых. Присутствие Агнца «вземлющего грех мира», собирает воедино «прежде расходящееся» (разъединенное).

Согласно православному пониманию Церкви, каждая Поместная Церковь является кафолической Церковью. И именно по этой причине приносимое ею Возношение является делом всей Церкви. Поскольку Церковь в Евхаристическом собрании имеет своего Создателя, она является «ширшей Небес» (широчайшей, чем Небеса), как и Богородица Мария после зачатия Слова Божия явилась Небом и «ширшей Небес» (В субботу вечера, гл. 1).

Святой Иоанн Златоуст особенно подчеркивает, что совершение святого Таинства является делом всей Церкви, воинствующей и торжествующей, земной и Небесной.

Прежде всего в нем присутствует Господь: «Если намереваешься приступить к священной Трапезе, думай, что там присутствует и Царь всех» (1, t. 56, col. 140). Присутствие Господа является свидетельством Его снисхождения к нам и в то же время следствием Его желания сопраздновать с нами Пасху: «Херувимы и Серафимы спразднуют с нами настоящий праздник, который является общей и их радостью. И почему я говорю об этих соработниках? — Сам Владыка их и наш не стыдится сопраздновать. И почему говорят, что Он не стыдится? — Желанием, говорит Он, возжелал я Пасху сию с вами есть» (1, t. 50, col. 436).

Попытка привести тексты Златоуста, которые говорят о присутствии Христа в Евхаристии, означала бы приведение всех почти текстов, где Божественный отец говорит о Таинстве. И это потому, что присутствие Господа является условием и предпосылкой всего его учения об этом Таинстве. И то, как он это говорит, является естественным следствием его опыта.

Таким образом, отцы в своих законоположениях указывают, когда Христос будет восседать словно на высоком судилище и виден в самих таинствах, приведутся словно некие узники, приговоренные не для того, чтобы дать отчет, но чтобы в стране сей и всяком граде была общая о них молитва, чтобы все единодушно просили о них Общего Владыку и с сильным воплем умоляли Его. Однако Христос не просто присутствует.

Он — Тот, Который приносит святую Трапезу. Он — Тот, Кто таинственно и реально ведет Свой народ, объединяя и освящая этот святой собор Своим животворящим присутствием.

Одесную Царя Небесного предстоит Царица, «в ризе позлащённой, преукрашенной» (Пс. 44, 10). Она за добродетель Свою сподобилась «быть служительницей таинств» (1, t. 57, col. 45) новых и странных: Она принесла Царю одушевленный престол, земное жилище, Она была жезлом от корене Иессеева», от Нее «Цвет изъде мiрови Богоипостасный» (1, t. 96, col. 689 С). Поэтому Она на всяком месте присутствует с Сыном Своим. Через таинство воплощения, которому Она изрядно послужила, стало возможным Евхаристическое собрание. Поэтому «изрядно» Она сопразднует вместе с нами эту вечерю Царства.

Вместе с Владыкой Неба и земли присутствуют Ангелы и Архангелы, прославляя вместе с верующими благодать Божию. Они — почетные стражи, пребывающие с Царем. «Я слышал,— говорит Иоанн Златоуст,— как некто рассказывал, что ему один старец, дивный муж, сподобившийся зреть откровения, говорил, что он сподобился когда-то такого видения, и множество в то время Ангелов видел, насколько то ему возможно было, облаченных в блистающие одежды и окружающих жертвенник, и покланяющихся ниц... И я верю» (1, t. 48, col. 682).

Это — превыше разума человеческого. Все Небо здесь находится. Именно поэтому святой иерарх Царского Града [Константинополя] побуждает верующих во внутренней, духовной тишине участвовать в службе Божией. «Когда Бог призывает на Свою Трапезу и к Своему предлежащему Сыну, когда Ангельские Силы предостоят со страхом и трепетом, и Херувимы закрывают лица, и Серафимы восклицают: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф», — ты кричишь, скажи мне, и шумишь на этом духовном вкушении? Ты что, не знаешь, что тишина должна наполнять душу в тот момент? Требуется большой мир и успокоение, не страх, не гнев и не волнение»» (4, t. 49, col. 361).

В этот страшный час Ангелы не престают исполнять и другое свое служение: они молят Всеблагото Господа о людях. «И как люди, срезав масляные ветви, размахивали пред царями, напоминая им посредством этого растения о милости и человеколюбии, так и Ангелы, вместо ветвей масляных Само Тело Владычнее предлагая, просят Господа о человеческой природе» (1, t. 48, col. 726).

На этом торжестве, которое связует Небо и землю, присутствуют все в вере почившие прежде отцы наши: отцы, праотцы, патриархи, пророки, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, воздержники. Для Златоуста «это приношение — то же есть, кто бы ни принес, Павел или Петр. Оно одно и то же, которое Христос дал Своим ученикам и которое ныне священники совершают» (1, t. 62, col. 612). В конечном итоге это означает, что каждое Евхаристическое собрание является истинным сослужением со всеми святыми. Поэтому только вместе с Пресвятой Пречистой и со всеми святыми мы можем «предать всю нашу жизнь Христу Богу» (из ектении), только со всеми святыми мы можем возблагодарить Отца нашего Небесного. Евхаристия — это общение человека с Троичным Богом, которое осуществляется в общении святых.

С другой стороны, поминовение святых в момент страшного священнодействия имеет и тот смысл, что мы, грешные, почитаем их. Ибо хотя они и мученики, и великомученики, но великая честь называться так в присутствии Владыки, при совершении той смерти, страшной Жертвы, неизреченных Таинств... Ибо когда воспевают победную песнь царям, тогда прославляются и те, кто участвовал в победе. Так и здесь само время победных песнопений (1, t. 60, col. 170).

Вместе со святыми на этом Соборе присутствуют и все почившие отцы и братья наши, все дорогие нам лица. Однако, если общение с нами мучеников при совершении Божественной Евхаристии свидетель-

ствует о победе Богочеловека над дьяволом и грехом, поминовение дорогих нам лиц имеет в виду ходатайство для них Божественной милости. Ибо «не напрасно установлено апостолами помянуть на Страшных Таинствах отшедших (почивших), потому что знали они, сколь это им (почившим) во благо и весьма полезно. Ибо когда весь народ стоит, простирая руки, полнота священная, и предлежит страшная жертва, как не сжалиться нам о них, умоляя Бога?» (1, t. 62, col. 204).

Веруя, что мы оказываем значительную помощь почившим, молясь о них за Божественной Евхаристией, поскольку приношение за них «совершается повелением Духа», мы должны непрестанно «возносить за них молитвы, ибо предлежит общее очищение вселенной. Поэтому, дерзая (молиться) о вселенной, молимся тогда и вместе с мучениками просим о них, с исповедниками, священниками, ибо все мы — одно Тело» (1, t. 61, col. 361).

Наконец, тварь (все творение), которая вместе с человеком подчинилась «суете», за Божественной Евхаристией [предвкушает] «освобождение от рабства тлению в свободу славы чад Божиих» (Рим. 8, 20). И она присутствует здесь в хлебе и вине, в финиаме и теплой воде, через Божественную Евхаристию освящается и делается «во Христе новой тварью» (2 Кор. 5, 17).

Таким образом во время Евхаристии мы имеем собор всего мира. Все творение и все святые, все живые и усопшие собираются вместе, и «место вокруг престола наполняется в честь Возлежащего» (1, t. 48, col. 601). Ангелы и люди, Небо и земля славословят общего Отца и Творца. Это радостное предстояние стало возможным благодаря воочеловечению Слова Божия, потому что если до него лишь Ангелы имели возможность восхвалять Бога, то благодаря Ему Господь «собрал воедино рассеянных чад Божиих» (Ин. 11, 52) и, «разрушив средостенные вражды» (Еф. 2, 14), осуществил мир наш, умиротворив и соединив разъединенное.

Пораженный этой величественной действительностью, святитель Иоанн Златоуст восклицает: «О, дары Христовы! В вышних славословят воинства Ангелов, здесь в церквах предстоящие люди подражают им в этом славословии. Там Серафимы воспевают Трисвятую песнь, здесь множество людей возносит то же. Составляется общее Небесных и земных торжество, одна Евхаристия, одно ликование и радостное предстояние. Ибо ее составило неизреченное снисхождение, ее составил Дух Святой, ее гармония звуков была составлена Отческим благоволением. Свыше она имеет стройность напевов и, Троицей, словно неким смычком (плектром) управляемая, издает приятную и блаженную мелодию, Ангельскую песнь, истинную симфонию» (1, t. 56, col. 97, 98; t. 63, col. 111).

Когда Дух Божий вводит человека в Царство Святой Троицы, тогда человек находится перед реальностью, которую плотские чувства воспринять и высказать не могут. Благоволение Отца, снисхождение Сына и сошествие Святого Духа создают это торжество Небесных и земных. Сама Святая Троица движет Церковью в Евхаристии и славословии, «словно плектром».

Итак, Небо и земля, Ангелы и люди, Великий Архиерей с Полнотой (Церкви) составляют одно Тело. Одно Тело, в котором хотя и разные члены, тем не менее нет разногласий между ними. «Ибо как каждый человек создан по образу Троичного Бога, так и Церковь как одно целое — образ Троичного Бога, воспроизводящий на земле таинство единства в разнообразии» (Tim. Ware, *The Orthodox Church* Baltimore, 1963, с. 244). Именно поэтому участие Полноты Церкви в совершении Евхаристического таинства является существенным элементом. Священнодействующий иерей становится посредником, который возносит

к Престолу благодати Евхаристию Полноты Церкви. Все, относящееся к Евхаристии, общее, ибо не он (священник) благодарит один, но весь народ. Ибо, прежде них сделав возглас, затем, после их согласия, что это совершается «достойно и праведно», начинает он тогда Евхаристию (1, t. 61, col. 527).

Совершение Божественной Евхаристии соединяет вкупе Небо и землю. Человек с Херувимами и Серафимами стоит у Престола Царя, сликовствует с Ангелами. «Ибо когда видишь Господа, пожертвого и лежащего, и священника, стоящего у Жертвы и молящегося, и всех тех, кто обагрён этой честною Кровью, неужели думаешь, что с людьми и на земле стоишь, а не сразу же к Небесам переносишься и всякое плотское помышление из души отметаешь, обнаженною душой и чистым умом созерцаешь Небесное?» (1, t. 48, col. 642).

Таково новое состояние мира — новая тварь. Творец и творение, Ангелы и люди, живые и усопшие составляют общее торжество. Одна Евхаристия, общая трапеза, один Владыка. Иисус Христос распялся, «чтобы чад Божиих рассеянных собрать воедино» (Ин. 11, 52). Это соединение увековечивается Таинством, которое возвещает смерть Господню, то есть Евхаристией. В момент совершения ее, посредством сошествия Святого Духа мирское пространство одухотворяется и превращается в пространство литургическое. Это претворение осуществляется крайним истощанием Слова, Которого «величие Небес не может вместить». И как Пресвятая Богородица была селением Невместимого, так же и Церковь силой Духа Святого является местом Боговместимым, местом Господа. Через Богородицу осуществилось «чудо, всех чудес новейшее, потому что Дева во утробе, неискусомужно зачавши, всё Содержащего не тесно вмести». В Церкви посредством Евхаристии это чудо повторяется, — Слово истощается, «совершенно бесстрастно в ней умаляясь», и «вселяется в тесное селение, не умаляясь» (святой Иоанн Дамаскин). Присутствие Господа, Его бесконечное снисхождение осуществляет святое собрание чад Божиих и всей вселенной. Однако это присутствие Владыки соделывает затем обратное действие — такое расширение, которое являет Церковь «ширшей Небес».

Это собрание во единое место всех и изведение Благодати из одного места на всякое составляет таинство литургического [претворения] пространства, где совершается таинство Христова силой Святого Духа. Нисходит Господь с Небес к человеку, и человек восходит на Небеса. Участвуя в этом общении, он разумеет, что нет ничего другого, чего бы можно было пожелать, так как он обладает всем. «Что может быть приятнее пребывания здесь? — спрашивает в духовном восторге святитель Иоанн Златоуст. — Ибо если бы потребовалось здесь провести день, что может быть почетнее, что надежнее? Здесь, где столько братьев, где Дух Святой, где Иисус посреди, где Отец Его? Какое ищешь еще собрание, какой другой совет, какой собор? Столько благ на Трапезе, в слушании, в благословениях, в молитвах, в общениях» (1, t. 51, col. 70).

Плоды Таинства

1. Воплощение во Христа причащающихся. Верующий, соучаствующий в Таинстве Божественной Евхаристии, причащается Тела и Крови Богочеловека и воплощается в Него. Эту веру нашей Церкви точно и полно выражает слово «Причащение» (с греч.: «кинония» — «общение»), которое применяется для наименования Таинства. Святое Таинство любви Божией — священное и Божественное Причаствие, то есть общение и союз Бога с человеком. Это обожение человека. Святой Иоанн Златоуст, изъясняя послание к Коринфянам (1 Кор. 10, 16), спрашивает, по какой причине апостол предпочел выражение «кинония» термину «метохи» (участие, причаствие). И дает ответ: «Он хотел показать нечто большее и многую связь. Ибо мы причащаемся не только

участием и восприятием, но и соединением. Как то Тело соединилось со Христом, так и мы с ним соединяемся через этот Хлеб» (1, t. 61, col. 200).

В Таинстве Евхаристии осуществляется союз человека со Христом, подобный союзу двух природ в Лице Христа. «Как, — говорит нам святой Иоанн Златоуст, — тело, то есть человеческая природа, соединилось со Словом Божиим, так и мы через Святой тот Хлеб соединяемся со Христом. И как в результате неслитного и нераздельного союза двух природ во Христе «на Земле явился» Богочеловек Искупитель, таким же образом и мы вследствие союза со Христом возрождаемся рождением свыше и становимся по благодати богочеловеками. После этого Божественного приобщения «мы и Христос становимся едино» (1, t. 63, col. 58).

Главным в этом преестественном союзе верующих с Господом является любовь Бога к человеку. Это — таинство, недоступное человеческому разуму. Непостижимая глубина этой Божественной любви постигается Златоустым отцом. Он пытается найти соответствующий пример в человеческих отношениях и заключает: «Кто скажет о могуществе Господа? Все слышанное сотворит славу Ему. Какой пастырь дает себя в пищу своим овцам? И что говорю: пастырь? Часто матери после скорбей отдают детей кормилицам, Он же и перед этим не остановился, но Сам питает нас Своей Кровью и через всё соединяет нас с Собой. Каждому из верующих отдает (букв.: «примешивает») Себя посредством Таинств, и тех, кого породил [Духом], питает Собою, а не отдает другому» (1, t. 58, col. 744).

Явление любви Божией в таинстве Божественной Евхаристии — это приобщение в Таинстве всему делу Божественного Домостроительства. Господь наш принимает зрак раба и покрывает Своей милостью удалившегося от Него человека, дабы избавить его от власти греха. И чтобы избавиться от тления и смерти, у человека нет иной возможности, кроме приобщения к Жизни. «Поскольку животворящей стала Плоть Спасителя, объединенная по природе с Жизнью, то есть с Богом Словом, то, когда мы вкушаем ее, мы имеем Жизнь в себе, соединяя и себя с Ней, как и она — с обитающим (букв.: «вселившимся») С л о в о м» (1, t. 73, col. 577).

Господь соединяется с нами, становится нашей Пищей, чтобы стал совершенным союз между Ним и человеком и осуществилось таким образом возвращение человека к Жизни. Вот как понимает Златоуст слова Христа: «Ради тебя Я был оплеван, избит (букв., слав.: «заушен»), истощил славу [Свою], оставил Отца и к тебе, ненавидящему Меня и отвращающемуся от Меня и даже не желающему слышать Имени Моего, пришел. Я преследовал тебя и бежал за тобой, чтобы обладать тобой. Я соединил Тебя с Собой, сочетал с Собой. Вкушай Меня, сказал Я, пей Меня [Мою Кровь]. И в вышних тебя имею, и на земле соединяюсь с тобой. Не достаточно тебе, что начало твое. Я имею в вышних? Не утоляет Твое желание? — И Я на землю сошел. Я не просто смешаюсь с тобою, но сплетаюсь, бываю вкушаем, умаляюсь, чтобы было многое смешение, смесь и соединение. Ибо соединяемое стоит в своих пределах. Я же сочетаюсь с тобой. Не хочу, чтобы было что-то среднее, но хочу, чтобы было и то, и другое» (1, t. 62, col. 586).

Согласно словам Христа: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь, во Мне пребывает, и Я в нем» (Ин. 6, 56), участвуя в Божественной Евхаристии, мы соединяемся со Словом Божиим и становимся «сотелесными и единокровными Ему» (1, t. 33, col. 1097 A). Сотелесными называются два существа, которые соединены в одно тело. Это слово часто применялось святыми отцами для изображения тесного и онтологического единства Христа с верующими, которые причащаются Тела и Крови Его. «Не только Свою Божественную Ипостась Сын Божий по Своему неизреченному человеколюбию, соединил с нашей природой и,

взяв тело одушевленное и душу разумную, «явился на земле и обращался между людьми», но, о чудо, не составившее никакой чрезмерности: с самими человеческими ипостасями соединяется, каждый верующий смешивается [с Ним] причащением Святого Тела Его, и Он становится сотелесным нам и соделывает нас храмом всего Божества» (9, с. 449).

Святой Иоанн Златоуст особенно подчеркивает воплощение во Христа, считая его первым и главным следствием участия верующих в Таинстве. «Что это такое, что мы стали причастниками Христовыми? Мы приобщаемся Его, — говорит он, — Он и мы стали едино. И хотя Он — Глава, а мы — Тело, мы — сонаследники и сотелесные. Мы одно Тело от Плоти Его и от костей Его» (1, t. 63, col. 56). «Благодаря Святой Евхаристии мы, верующие, сочетаемся с Ним» (там же).

При объяснении слов Господа: «Хлеб, который Я дам, есть Плоть Моя» (Ин. 6, 51), святой отец говорит о цели, ради которой нам даны эти неизреченные Таинства: «Посему и необходимо знать о чуде Таинств: что, когда и почему дано, и какая польза от этого. Одним Телом мы становимся и членами, говорит Он, от Плоти и от костей Его (Еф. 5, 30). Посвященные пусть внимают этим словам. Дабы не только по любви мы стали этим, но и по самому делу соединились в эту плоть. Ибо благодаря Пище, которую Он нам даровал, осуществляется это, и Он желает нам показать любовь, которую питает к нам. Поэтому Он и смешал Себя с нами и дал нам Тело Свое, чтобы мы стали чем-то единым, как тело соединено с главой, ибо это признак сильно любящих. И, намекая на это, говорил Иов о своих слугах, к которым питал чрезмерную любовь настолько, что желал принести им свою плоть в жертву. Ибо те, проявляя большую свою любовь, говорили: «Кто бы нам дал насытиться от плоти его?» (Иов. 31, 31). Посему и Христос это сделал уже, возводя нас в большую дружбу и проявив к нам эту любовь, обещал не только желающим увидеть Его, но и осязать, и есть, и сочетаваться, и всякое желание исполнять» (1, t. 59, col. 260).

Святой Иоанн Златоуст, считая Небесною жизнью эту действительность, чувствует, что всё освящается ею: тело, дух, повседневные, обычные дела. Объясняя слова: «Целуйте друг друга целованием святым» (2 Кор. 13, 12), он отмечает: «Поскольку мы приобщаемся Тела и Крови Господа, мы — храм Христов; и мы любим преддверие храма и вход в него, друг друга любя (целуя)... И этими вратами и дверями вошел и входит к нам Христос, когда мы причащаемся. Участвуя в Таинствах, вы познаете сказанное. Ибо не так, как встретили наши уста, почитается приемлемое Тело Владычнее» (1, t. 61, col. 606—607).

Святитель скорбит, когда члены Христовы (причащающиеся) становятся «гробом нечистоты». При объяснении слов Господа к фарисеям: «Горе вам, потому что подобны гробам украшенным, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф. 23, 27), — он говорит: «То, что те таковыми стали, не так страшно, хотя и ужасно, а вот то, что вы, сподобившиеся стать храмом Божиим, стали вдруг гробами... Такой смрад, такое убожество крайнее... Здесь, где Христос обитает, и Дух Святой действовал, и столько Таинств, — гроб. Какое убожество! Сколько скорбей и воздыханий, когда члены Христовы становятся гробом нечистоты!» (На Мф., 73).

Господь заверил нас, что пришел в мир, дабы верующие «Жизнь имели, и имели с избытком» (Ин. 10, 10). Этой обильной Жизнью является Он Сам, приносимый в Таинстве. «Искупитель отдал за жизнь всех Свое Тело и вселяет в нас снова через Себя Жизнь. Воплощением, Голгофской жертвой и повторением ее таинственным образом в Божественной Евхаристии мы становимся братьями Единородного и сонаследниками, и сотелесными и пребываем в Плоти Его и, как тело с главой, так же и мы соединяемся» (1, t. 60, col. 477).

Конечно, святой Иоанн Златоуст, говоря таким образом о плодах Таинства, не преминул подчеркнуть, что для достижения нашего воплощения во Христе необходимо подходить к Чаше Жизни с должным приготовлением. «Коснемся же, — говорит он, — края ризы Его, конечно, если захотим всего Его иметь. Ибо и Тело Его предлежит перед нами ныне, не одна риза, но и Тело, чтобы не только прикоснуться, но и есть, и облачиться. Будем же приступать с верой, каждый имея немощь. Ибо если, края ризы коснувшись, получили такую силу, то тем более — всего Его получив. Приступать с верой — не только брать подлежащее, но и с чистым сердцем прикасаться, так, словно подходя к Самому Христу» (1, t. 58, col. 507). Участвующий с таким душевным приготовлением в Божественном Причащении становится «храмом Христовым». Душа приобщающегося святее храма, «ибо она не золотом и серебром, но благодатью Духа блистает... и Отца Его и Утешителя утверждает в себе» (1, t. 47, col. 277—278).

Учреждение Церкви — Тела Христова. Через Символ веры мы исповедуем, что Церковь, к которой мы принадлежим, Единая и Соборная (Кафолическая). Этими словами Богоносные отцы первых Вселенских Соборов хотели выразить таинственное и онтологическое единство Церкви, то внутреннее единство, источником которого и первообразом является существующее во Святой Троице непостижимое единство Единосущных Лиц Божества. Источником этой Троической благодати является обновленная Боговоплощением неразрывная связь Сына и Слова Божия с верующими: «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино». Посему и Бог стал Человеком и все это осуществил, чтобы нас собрать, собрать ближних и дальних (1, t. 57, col. 251).

Кафоличность Церкви — понятие не собирательное, не количественное, это — «новая тварь» (новое творение), которая образуется через верность Истине и присутствию Господа. «Где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь» (ВЕР, t. 2, 281). Таким образом, Церковь одна, потому что один Христос; она кафолическая, «чтобы научить всей Истине», потому что в ней существует весь Христос (Глава и Тело).

Присутствие Господа обновляет и собирает, то есть делает кафолическим. Понятие о «кафóлу» (греч.: «в общем, в целом», букв.: «согласно всему»), происходящее из философии Аристотеля, подразумевает нечто воплощенное и ставшее конкретным посредством отдельности (греч.: «каф'экастон», букв. «по каждому», «из каждого»). Так, каждая Поместная Церковь является конкретной формой и проявлением всей (кафóлу) Церкви, одной и той же кафолической Церковью, как удачно замечено (10, с. 106). Но и всякий смысл, всякое лицо или всякое состояние Церкви становятся кафолическими. Пространство растягивается в бесконечность, время — в вечность (Тело Христово разделило «не время и не пространство», наставление обращается во всю Истину (в полноту Церкви), святость — обожение, спасение — всякому человеку, грядущему в мир, и в то же время всему человечеству).

Богодухновенные авторы Нового Завета говорят о единстве Церкви, используя множество образов для выражения этого единства: Христос — Лоза, а мы ветви; Церковь — «дом духовный», «невеста Христова», «народ Божий», «Тело Христово». Из всех этих образов наиболее выразительным является образ Тела. Церковь — Тело Христово, «полнота Наполняющего всё во всем» (Еф. 1, 23). Главой Тела-Церкви является Христос, «соделающий из обоих одно и разрушивший стоящую посреди преграду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством Креста, убив вражду на нем» (Еф. 2, 14—16). Этот новый человек, созданный во Христе, находится в абсолютном единстве с Сотворившим его. Как глава не мыслится без тела, так и тело без главы. Более того —

связь между главой и телом — условие существования тела и главы. «Ибо никаким образом не разделяются глава и тело, потому что если бы разделились, то тело не было бы телом и глава не была бы главой» (1, t. 62, col. 26). Таким образом осуществляется непостижимое таинство Церкви: одно Тело, Главой которого является Богочеловек, а членами — общество верующих. Однако это недозведомое становится возможным благодаря воплощению Сына и Слова Божия. С того момента, как «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1, 14), мы — все едино, и друг во друге и во Христе, ибо Христос есть связь этого единства, будучи Бог и Человек» (1, t. 74, col. 560).

Глубину и сущность этого свышеестественного единства Тела — Церкви с Главой — Христом мы разумеем в некоторой мере, представляя создание и учреждение Церкви. Апостол Павел говорит, что Христос есть Второй и последний Адам. Это — Адам, «Который, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2, 6—7), но, движимый послушанием к Отцу и по любви к Своему творению, сходит с Неба и воплощается от Духа Святого и Марии Девы. Сошествием Сына и Слова Божия совершается Им неизреченное таинство Божественного Домостроительства. Святой Иоанн Златоуст, основываясь на том, что во время Распятия истекли из ребра Христова Кровь и вода, связывает рождение и создание Церкви с таинствами Крещения и Евхаристии. Символами этих Таинств являются вода и Кровь, которые истекли из Владычного ребра. «Ударил в ребро воин,— говорит он,— проткнул стену святого храма, и я нашел сокровище и получил богатство...» «Истекли из ребра вода и Кровь». Не проходи, возлюбленный, просто мимо Таинства. Ибо я хочу сказать и другое таинственное слово. Я сказал, что эта Кровь и эта вода являются символами Таинств. Из каждого из них Церковь рождается баней пакибытия и обновлением Духа Святого (Тит. 3, 5), Крещением и Таинствами. Символы же Крещения и Таинства — из ребра. Из ребра, следовательно, создал Христос Церковь, как из ребра Адамова создал Еву (8, с. 160—161).

Согласно святому Иоанну Златоусту, в определенный момент жизни Христа благодаря одному событию возникли два Таинства — Крещение и Евхаристия,— и этими Таинствами учредилась Его Церковь: «Таинство неизреченное совершилось, ибо истекали вода и Кровь. Не просто и не как обычно истекли эти источники, но так, что из обоих сих создана Церковь. И взирают [на это] посвященные, возрождаемые водой, а питаемые Кровию и Плотию. Здесь берут свое начало Таинства, чтобы ты, когда приступаешь к страшной Чаше, приступал, словно пьющий из самого ребра» (1, t. 59, col. 463).

Великие таинства Церкви и Божественная Евхаристия имеют общее начало. «Постоянно текущий Жизнеподательный и Светоносный Источник, совечная Отцу Творческая Сила» (молитва вечерни Пятидесятницы) проистекает из нетленного и пречистого ребра Его, Его Самого приносит Отцу, чтобы из Него родилась Церковь, чтобы через Него питалась Церковь, с благодарением, что сподобилась причаститься Небесных Даров. По этой причине Церковь — «кость от костей Господних и плоть от Плоти Его» (Быт. 2, 23). Поэтому именно в одном, более реальном и существенном смысле мы, верующие, и являемся членами Тела Христова.

Мысль святого Иоанна Златоуста помогает нам понять значение двух Таинств и их место в Церкви. На них и благодаря им зиждется Церковь. Вода и Кровь — символы Крещения и Евхаристии — составные элементы Церкви. И благодаря Крещению «вчерашние и прежние рабы греха и пребывавшие под властью диавола и ведόμεе, словно пленники, приняты в чин сынов и, отложив бремя греха и облачившись в царскую одежду, они, почти как Он, сияют на Небесах» (4-е Огласительное слово). Облачаясь в царские одежды, мы облачаемся в Самого

Христа и благодатию Святого Духа поставляемся в чин чад Божиих. Через Крещение мы входим на Небеса и начинаем новую жизнь во Христе, в Царствии Его, то есть в Церкви.

Образующуюся таким образом связь укрепляет и развивает наше участие в «Царской Трапезе» (21). Оглашаемые являются еще чуждыми для Церкви, «ибо никогда они не были от Тела Христова и никогда не причащались Таинств, но всегда пребывали в отделении от стада духовного» (22). Однако крещенные уже и участвующие в царской Трапезе, они становятся «одним Телом Христовым и одной Плотию» (1, t. 58, col. 744).

Святые Тело и Кровь Искупителя, являемые в Евхаристии, в ней освящаемые и преподаваемые, орошают души причащающихся, освящают их и наставляют к единству в любви (1, t. 61, col. 203). Вся Божественная литургия через произносимое и совершаемое в ней имеет целью вести нас к этому живому единству с такими же людьми, как и мы, и с Богом. Это не случайно в ней и исполнено глубочайшего смысла — все это направлено к совершению таинства единства. Целование, например, совершаемое перед исповеданием нашей общей веры, приготавливает нас к существенному участию в таинстве Божественного Домостроительства: «Будем помнить, возлюбленные, об этих словах,— говорит Иоанн Златоуст,— и о лобзании святых, и страшном (слав. «страшный» — внушающий благоговение как к священному) целовании друг с другом. Ибо это сплетает наши помышления и всех объединяет в одно Тело, потому что все мы участвуем в одном Тэле. Соединим же себя в одно Тело, не телá соединяя друг с другом, но соединяя союзом любви дýши. Таким образом мы сможем со дерзновением насладиться предстоящей Трапезы» (1, t. 49, col. 382). Простой факт, каким является целование любви, совершаемое в Евхаристическом собрании, пременяется. Это целование любви приобщает к другой действительности и становится «страшным целованием». Страшной является Жертва, Трапеза, Чаша. Все является страшным и исполненным человеколюбия. Поэтому целование «делает то, чтобы все были одним Телом»,

Однако, если целование любви напоминает нам, что у ожидающих преломления Хлеба верующих дýши и сердца едины, это означает, что самое это литургическое собрание составляет явление на земле таинства Церкви как Тела Христова и причастия Святого Духа. «Когда Церковь собирается вместе на Евхаристию, пусть даже она состоит из двух-трех, она являет и изображает Тело Христово во всей полноте его. Два или три становятся «образом» и «таинством» Кафолической Церкви, не только живущих сегодня на земле, но и всех от века скончавшихся. Однако прежде всего двое или трое, собранные во Имя Господне, становятся «образом» и «таинством» Самого Христа. И именно поэтому они могут приобщиться, причаститься Тела и Крови Христа и, таким образом, жить жизнью, которой живет Плоть Христова.

Таким образом, мы подошли к основному вопросу нашей темы: таинственному и живому единству, которое сосредотачивает в Одном все Таинства Церкви, целью которых является переход (Пасха) человека и творения из этого мира в другую, «странную», действительность и совершение нового во Христе и Духе Святом творения. Святоотеческие творения глубоко раскрывают эту истину. Исходным пунктом являются слова апостола Павла «Один Хлеб, и мы многие одно Тело, ибо все причащаемся от одного Хлеба» (1 Кор. 10, 17). Святой Иоанн Златоуст дает глубокое, изъяснение этих слов: «Поскольку сказал он (апостол): «причащение Тела», а причащающийся отличается от того, кому причащается, то он и уничтожил это кажущееся небольшое различие. Ибо, сказав: «Причащение Тела», он хотел выразить нечто более близкое, поэтому и сказал, что один Хлеб, одно Тело мы многие. Ибо что я называю причащением? — говорит он.— Это — то, что мы то тело. Ибо что есть Хлеб?—

Тело Христово. Кем же становятся причащающиеся? — Телом Христовым. Не многими телами, но одним Телом. Ибо как хлеб объединяется из многих зерен, так что нигде не видно зерен, но все является одним, и не видно их различие в соединении, так и все мы соединяемся во Христе друг с другом. Ибо ты не от иного тела, и тот не от другого питается, но от одного и того же все, почему он и сказал: ибо «все [мы] причащаемся от единого Хлеба» (1, t. 61, col. 200).

Этот текст выразительно характеризует все воззрения Златоуста. Общее у Церкви и Евхаристии не только начало. Общим также является и источник, из которого они орошаются. Общим является и состав их, потому что Один Составляющий их. Хлеб, сходящий с Неба, становится «камнем живым, избранным Богом» (1 Пет. 2, 4), и мы, приобщающиеся Хлеба Жизни, соделываемся живыми камнями, из которых строится духовный дом — Церковь. Через сошествие Небесного Хлеба в Евхаристическом собрании само это собрание (Церковь), как и приносимые ей Честные Дары, возносятся ко Отцу и во Святом Духе претворяются в Тело Христово. Евхаристическим Таинством осуществляется единство Церкви. Поэтому верующие просят Господа: «Как преломление сие (хлеб) было рассеяно по горам и, собранное, стало одним, так да соберется Церковь Твоя от конец земли в Твое Царствие» (ВЕП, t. 2, с. 218).

Однако из этого единства, осуществленного в Церкви благодаря Божественной Евхаристии, проистекают определенные следствия. Причащающиеся этой Страшной Трапезы связуются между собой узами, которые выше плотских уз. «Эта Трапеза честнее родственных или дружеских уз» (4, t. 60, col. 286). Как двое братьев по плоти обязаны своим родством тому, что родились от одной матери и вскормлены одним и тем же материнским молоком, так и двое крещенных рождены одной и той же Матерью и питаются одной и той же духовной Пищей. Скрепляемые Таинством узы между причащающимися очень многогранны. Мы не просто и неопределенно братья. Все является общим. «Мы приобщились,— говорит Златоустый отец,— трапезы духовной, приобщились и любви духовной... Многим помогла не только Трапеза, но и то, что весь город был в дружбе. А мы и город тот же имеем, и дом тот же, и Трапезу, и Путь, и Дверь, и Корень, и Жизнь, и Главу, и Пастыря того же, и Царя, и Учителя, и Судию, и Создателя, и Отца, и все у нас общее, и поэтому какого прощения заслуживаем, отделяясь друг от друга?!» (1, t. 57, col. 386). В этом дивном отрывке святой отец употребляет 14 существительных, чтобы показать Церковь и Приносимого в ней — Христа. Каждое из них — элемент союза верующих и создания Тела Христова. И в заключение он спрашивает, можем ли мы получить прощение в случае, если после всего этого разделяемся между собой (?).

К этой идее единства Тела Церкви часто возвращается святой Иоанн, особенно когда говорит о любви, которая должна пронизывать отношения верующих. «Устыдись,— говорит он,— Трапезы сей, которой мы причащаемся все, закланного нас ради Христа, Жертвы, на ней лежащей. Разбойники, приобщившись гостеприимства, дружбы, уже — не разбойники, с кем бы они ни общались, ведь трапеза изменяет нрав, и тех, которые были свирепее зверей, делает смиреннее овец. Мы же, приобщаясь этой Трапезы, этой Пищи, вооружаемся друг на друга! И как мы можем развязать эту войну?! Если бы ты подумал... что клеветешь на члена Христова, что плоть свою пожираешь... Он — брат твой, от этих скорбей тебя разрешил, член твой, приглашенный к той же Трапезе» (1, t. 60, col. 465). Использование примера с разбойниками имеет чисто дидактический характер. Если разбойники проявляют такое поведение в отношениях между собой, то тем более — участвующие в той же духовной трапезе. Рядом с нами брат. Любое зло, которое мы совершаем ему, отражается и на нас самих, поскольку оба мы принадлежим к тому же телу, Телу Христа.

Принимая во внимание эту истину, мы должны жить в Церкви так, словно она — наш отчий дом. Все находящиеся в ней — наши истинные братья. И как Христос, несмотря на то, что мы так удалились от Него, соединил нас в Себе, являя таким образом к нам Свою любовь, так и мы должны любить наших братьев по духу (1, t. 61, col. 201). Если же мы по нашей слабости удаляемся от этого идеального состояния, которое было бы действительностью, если бы мы с верой участвовали в этой страшной Трапезе, в таком случае мы должны оплакивать наши взаимные раздоры (1, t. 61, col. 528).

Другим результатом причащения верующих Тела и Крови Христовых и создания Тела Церкви является уничтожение неравенства между причащающимися. Таинство, таким образом, становится надежным путем и средством осуществления во Христе общения, в котором «нет иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). Все живет и движется в духе (атмосфере) «новой твари».

Не мог не упомянуть святой Иоанн Златоуст этой истины, потому что воспринимал Божественную Евхаристию, Божественную литургию как путь и как место, посредством которого и в котором достигается единство Церкви. «И что говорю,— пишет он,— богатому и бедному та же Трапеза предлежит! И даже самим коронованным, носящим порфиру и власть во вселенной, и нищему, просящему милостыни, та же Трапеза предлежит... С тем же дерзновением и честью и царь, и нищий устремляются к получению и приобщению этих Божественных Таинств» (1, t. 52, col. 769). Таким образом, «все наслаждаясь этим равенством, возносим общую жертву, общее приношение, ибо ничем не больше тот этого, а этот того, но все в одной и той же чести, и единый глас на различных языках возносится к Творцу вселенной (1, t. 63, col. 487). При [строении] Вавилонской башни различие языков привело к смятению, смещению, катастрофе. В Пятидесятницу Церкви из различных языков «новое создается согласие». Вселенная вся — Церковь благодарит Творца, и каждое поместное евхаристическое собрание приносит словесную службу «о вселенной» (Литургия. Молитва анафоры). Через Божественную Евхаристию все мы объединяемся — пременяемся. «Каждый, принадлежа к Церкви, принадлежит всем, и все — каждому, потому что все мы — одно тело, одна душа, одно сердце» (Архимандрит Иустин Попович. Человек и Богочеловек, Афины, 1969, с. 180).

И связь между священником и любым верующим настолько реальна (осязаема) благодаря «спасительной жизни, связующей наши души»: «всё нам (священникам) и вам (мирским) равное, и те же сокровища благ. Я не с большим, а вы не с меньшим богатством участвуем в священной Трапезе, но каждый из нас одинаково причастен к ней. И если я первый, ничего в этом нет большего, потому что и среди детей старший первым тянет руку к пище, однако ничего больше не бывает, и всё нам поровну: спасительная и связующая наши души Жизнь с той же честью каждому подается. Не я от одного, а вы от другого, но все причащаемся от Одного и Того же» (1, t. 62, col. 492).

Принимая во внимание эту истину, можем понять, что Таинство Божественной Евхаристии — выражение единства Церкви. Литургическое евхаристическое собрание — это явление Церкви — Тела Христова. Это новое общение людей — Церковь питается и развивается через Тело и Кровь Исккупителя. Это — Тело Христово, потому что Спаситель «воспринял плоть Церкви» (1, t. 52, col. 429) «и, придя к пристанищу ее и найдя ее оскверненной, пронзенной, обнаженной, обогрелой кровью, омыл, умастил, накормил, облачил в ризу, словно стала она другой. Сам сделавшись ей одеждой и взяв ее, возводит ее таким образом» (1, t. 55, col. 63) в Царство Небесное.

Залог Вечной Жизни. В Евхаристической беседе Господа, которую сохранил нам евангелист Иоанн, Христос открывает, какова воля Отца Небесного, Которому Он служит: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел Жизнь Вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 40). Однако человек после падения в грех утратил свое духовное зрение и все духовные чувства и не мог созерцать Сына — Слово Божие и твердо верить в Него. Чтобы человеку обрести вновь духовное бытие, Второе Лицо Единосущной и Нераздельной Троицы «стало Плотию и обитало с нами» (Ин. 1, 14). Ибо поскольку человеком вошел в мир грех, а грехом — смерть, то благоволил Единородный Сын Божий, сущий в лоне Отчем, рожденный от Жены, Святой Богородицы и Приснодевы Марии, бывший под законом, осудить грех во Плоти Своей, дабы умирающие в Адаме оживотворились в Самом Христе (молитва анафоры литургии святого Василия Великого). Христос осудил грех в Плоти Своей и восстановил человека в первозданной красоте. Началось Новое Творение.

То, что соделал Христос единожды в Плоти Своей, вкушает всякий верующий в Евхаристии. Посредством ее он воплощается в Искупителя, причащаясь Святого Тела Его. Это воплощение имеет следствием освящение человека. Очищаются ум и душа благодатью, преподаваемой Господом в Таинстве. Святой Иоанн Златоуст, говоря о множестве действий Крови Христовой, подчеркивает, между прочим, следующие: «Это спасение наших душ, ею омывается душа, ею украшается, опалается ею, она светлее огня соделывает ум наш, она светлее золота делает душу. Пролилась эта Кровь и соделала Небо проходимым» [для нас] (1, t. 59, col. 261). Этими Божественными Дарами совершается преображение, воссоздание истлевшего страстями образа Божия в падшем человеке. Все стремление верующего к духовной жизни состоит в следующем: совлечься ветхого Адама и облечься в Нового, Который, по существу, есть «древняя доброта» человека. В этом духовном подвиге Таинство — всеоружие Божие для верующего. Кровь Господня «соделывает нам светлым образ Царский». Кровь Спасителя, «орошая и питая души наши, не позволяет, чтобы она удалялась от благородства... и великую придает ей силу, прогоняет демонов и удаляет их от нас, призывает же Ангелов к нам и Владыку Ангелов (1, t. 59, col. 261). Приобщающиеся этой Крови стоят с Ангелами и Архангелами и Горними Силами, облачившись в самую Царскую одежду Христа, имея оружие духовное. Но я ничего большего не сказал, ибо они облечлись в Самого Царя» (1, t. 59, col. 262).

Дело возрождения и воссоздания человека Христос начал сокрушением диавола. Тот, кто, как лукавый змий, повлек первого Адама к падению и смерти, получает теперь Жертвой Нового Адама смертельную рану. «Спроси сего диавола и скажи: откуда ты имеешь рану неизлечимую? Почему не имеешь уже силы? Откуда уловлен ты? Кем был схвачен, когда убежал? И ничего другого, кроме Тела Распятого, не взял! Этим острие ее [смерти] сломлено. Глава его этим сокрушена. Начала и власти этим изобличены» (1, t. 61, col. 203).

На Кресте и Крестом побеждена держава диавола. В Евхаристии и благодаря ей мы усвоим эту победу. Мы уходим с Трапезы Господней, «огнедышащие... ставшие страшными диаволу» (1, t. 59, col. 260). Тело и Кровь Господни побеждают тирана и дают нам свободу. «Поэтому тело уже не земля и пепел, и я уже не пленник, а свободный, поэтому уповаю на Небеса, чтобы получить на них блага, бессмертную жизнь, Ангельский удел, беседу со Христом» (1, t. 61, col. 203).

Порабощение человека диаволом имело следствием смерть. Наше освобождение от диавола — условие Жизни и нетления.

Смерть, которая до Жертвы Господней была ужасной даже для самых жестоких тиранов, стала «смешной детям». Из чего делает такой

вывод святой отец? Из того, что произошло во время распятия Господа. «Ибо когда Он распят был, тогда мертвые воскресли. Тогда темница та рухнула и врата медные разрушились, и мертвые воскресли, и вратники ада все ужаснулись. Впрочем, если бы Он был одним из многих, должно было бы быть наоборот, должна была быть сильнее смерть, но этого не было, потому что Он не был одним из многих. Поэтому Он удержал Свою свободу и, словно люди, принявшие пищу, которую не могут терпеть, изрыгают вместе с ней и то, что съедено раньше, так и со смертью было: вместе с Телом, которое она не смогла взять, она выбросила и то, что имела внутри» (1, t. 61, col. 203).

Всякий раз, когда верующий присутствует на Трапезе Жизни, смерть побеждается для него. Таинство становится «врачевством бессмертия... противодействием смерти, дабы всегда была жизнь в Иисусе Христе» (ВЕП, t. 2, 268).

Вплотившийся Христос является хлебом Жизни, «сшедшим с Небес» (Ин. 6, 51). Если человек будет вкушать от этого хлеба, он «будет жить во век» (Ин. 6, 51). Таким образом, Божественная Евхаристия является «спасительным врачевством для наших ран и приобщает Царству Небесному» (1, t. 49, col. 361). Она всегда подается во оставление грехов и в Жизнь Вечную. Ибо «эта Трапеза — нерв души нашей, союз разума, дело дерзновения, упование, спасение, свет, жизнь. Отойдя вместе с этой Жертвой туда, мы в дерзновении многом вступаем в священное преддверие, словно огражденные неким золотым оружием» (1, t. 61, col. 205).

Чтобы стяжать Жизнь, человек должен присутствовать на Трапезе Жизни, где преподаются в пищу и питье Тело и Кровь Богочеловека. «Потому-то и дал Христос за Жизнь всех Свое Тело, снова дарует нам Жизнь, и, как я говорю, по силе. Ибо поскольку животворящее Слово Божие обитало с Плотию, Оно предуготовало ее к собственному благу, то есть Жизни, и всецело, по неизреченному смыслу союза соединившись с ней, явилось для нее животворящим, каковым по природе является Он сам. Поэтому и животворит причащающихся его Тело Христово». «Животворит поэтому Святое Тело Христово всех, в ком бы оно ни было, и ведет к нетлению, соединяясь с нашими телами. Ибо здесь мыслится не чье-либо тело, но по самой природе Жизни, имея в себе всю силу соединенного Слова, наполняющего Своей энергией, которой все животворится и сохраняется к бытию» (1, t. 73, col. 565).

Христос, преподав Себя в пищу, дает нам истинную Жизнь (1, t. 59, col. 258). Делает нас снова благородными по происхождению. Это благородство происходит не только из того, что Искупитель, как второй Адам, осуществляет новое творение, но, главным образом, из превосходящего человеческого ум снисхождения: Небесный Царь дает Себя в пищу собирающимся вместе верующим. Таким образом, кровь и тело причащающихся облагораживаются, освящаются, и душа окрыляется надеждой, что Тот, Который таинственно и онтологически приносит Себя в настоящей жизни, тем более в будущей преподает Себя званым «на брачную вечерю Агнца» (1, t. 59, col. 261).

Однако участие верующих в Божественной Евхаристии — не только упование вечности. Даруемая ею Благодать плодоносит уже в настоящей жизни. Таким образом осуществляется дивное претворение земли в Небо для причащающегося с верой. «Если мы чистым сознанием участвуем в Трапезе, страшная Жертва соделывает нас орлами, чтобы взлететь к самому Небу» (1, t. 61, col. 203). Пища, которую приносит Господь, вводит нас в Жизнь и Свет райский в то время, как пища, принесенная дьяволом, осудила нас на [тьму] сени и проклятие смерти. Святое Таинство — «причина животворений», и отныне оно «соделывает Небо проходимым» (1, t. 55, col. 193; t. 57, col. 80; t. 59, col. 261).

Это возвращение наше на Небеса осуществляется воистину и действительно входом нашим на собрание Евхаристическое. «Землю делает Небом это Таинство. Открой врата Небесная и взгляни, и даже не на Небо, но и Небо Небес, и тогда увидишь Глаголющего. Ибо там в наибольшей части предлежит то, что я тебе покажу. Ибо и во дворцах скромнее всего стены, и почетны даже не царские покои, но само тело царя, сидящего на престоле. Но тебе надлежит ныне знать это на земле. Ибо не Ангелов, не Архангелов, не Небеса Небес, но Самого Владыку их показываю тебе» (1, t. 61, col. 205).

Это преложение земли в Небо совершается во внутреннем мире с верою причащающегося страшных Таинств. Оглашенные после возрождения во Христе [Крещения] и причастия нетленного Таинства становятся согражданами Небесного, Горнего Иерусалима (8, с. 197). Крещенные и приобщившиеся [Таинства] становятся Ангелами земными. «Ибо после восшествия оттуда (от Крещения), сразу же идут к Трапезе страшной и вкушают множество благ, и Тела вкушают, и Кроби Владычней, и становятся храмом Духа, и как бы в Самого Христа облакаются, как некие земные Ангелы, отсюда видимые и блистающиеся в лучах солнца (8, с. 149).

Итак, Господь «не отступил, все творя, пока нас на Небо не возвел и не даровал нам будущее Свое Царство» (молитва анафоры — литургии святого Иоанна Златоуста). Здесь начало эсхатологии. Согласно Иоанну Златоусту, престол, на котором мы совершаем Божественную Евхаристию, — рай. И подобно тому, как в древнем первом раю был источник текущей воды, в новом раю имеется духовный источник — Божественная Евхаристия. «Действительно страшны Тайны Церкви, — говорит он, — действительно страшен жертвенник.

Из рая исходил источник, чувственные реки изливающий, от сей Трапезы — источник, источающий реки духовные. У этого источника посажены не бесплодные ивы, но деревья, достигающие Неба, всегда имеющие зрелый и неувядающий плод. Если кто воспламеняется, да приходит к сему источнику, и угасится огонь. Ибо он засуху утоляет и угашает все воспламеняющееся, не солнцем опалаемое, но раскаленными стрелами. Ибо он имеет начало свыше, и корень оттуда, почему и орошает» (1, t. 59, col. 261).

Объясняя в другом месте слова Господа «ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 57), святой Иоанн Златоуст говорит о Небесной Жизни, которую обретают причастившиеся Трапезы Господней. «О жизни здесь говорит, но не просто о жизни, и что Он говорит не просто о жизни, но о Жизни преславной и неизреченной по сравнению с этой, явствует из сего. Ты видишь, что речь не об этой жизни, а о той? Он же говорит [именно] следующее: *Ядущий Мою Плоть не погибнет смертью и не примет наказания*. И даже не об общем воскресении говорит Он. Ибо подобным образом все встанут, но об изрядном и преславном и составляющем награду» (1, t. 59, col. 263).

Когда Господь преподал Двенадцати это священное Таинство, Он заверил их: «Отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф. 26, 29). Таким образом, исполнение всех пророчеств, «безконечная сладость» (из молитвы по Причащении) — это одновременно обетование сверхнеизреченного ожидания.

Мы, верующие, всякий раз, когда участвуем в вечере Господней, вспоминаем всё ради нас бывшее... и второе, и славное Пришествие Господне. Посредством Евхаристии приношение Господне, совершаемое на горнем Престоле, простирается харизматически и онтологически, соединяясь с днем пришествия Его, в бесконечное Его Царство.

Воспоминание и ожидание в Евхаристическом опыте соединяются воедино: чудо пришествия Богочеловека, Который сокрушает любые

узы. Он открывает нам путь, новый и живой, и, таким образом, каждый раз душой и телом вместе со всеми святыми мы «смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития, вечного, начало, и играюще поем Виновного» (тропарь 7-й песни канона Пасхи).

О ЕВХАРИСТИИ

Из отеческого предания

Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога, ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются губительные его дела (12, с. 275).

Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это (12, с. 305).

Совершитель таинства есть Сам Господь. Священниковы только уста, произносящие освятительную молитву, и рука, благословляющая дары... Действующая же сила от Господа исходит (13, с. 103).

Не вознесшееся на небеса Тело Бога Слова, как сказал некто из святых, с небес сошедши приносится в жертву, но самый хлеб и самое вино предлагаются в Тело и Кровь Христовы, при совершении с верою, страхом, любовью и благоговением Божественного таинства удостоенными честного священства; в этом таинстве совершается сие пременение одного в другое, действием и наитием Всесвятого Духа. Какая же чистота и святость требуются от иерея, касающегося Божественного Тела, и какое дерзновение, когда он должен являться посредником между Богом и людьми, имея сомолитвенниками себе, с Пресвятою Богородицею, небесные Ангельские чины, и всех от века святых (14, т. 3, с. 398).

...Необходимо знать чудо Святых Таин, что они суть, для чего даны, и какая от них польза...

Святой Нил (пишет): «Невозможно иначе спастись верному, и оставление прегрешений получить и Царствия Небесного сподобиться, если со страхом и любовью не причащаемся оных Пречистых Таин...» Подобное сему пишет и святой Василий Великий в письме к благородной Кесарии: «Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христовы, потому что Сам Христос ясно говорит: «ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь, имать Живот Вечный» (Ин. 6, 54). Ибо кто сомневается, что непрестанно быть причастником жизни не иное что значит, как жить множайше. Мы причащаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого.

Думаю, что в эти дни и литургисал святой сей, ибо всякий день не мог, будучи обременен столькими попечениями. И святой Аполлос сказал, что «монахи должны, если могут, приобщаться каждодневно Святых Таин, потому что кто удаляется от Святых Таин, тот удаляется от Бога, а кто постоянно приобщается, тот всегда принимает в себя Спасителя...». В братстве преподобного Аполлоса всегда соблюдался такой порядок жизни... (14, т. 5, с. 415).

Для достижения цели, с которой приступаем к Божественному таинству Евхаристии, надлежит нам иметь некие особые расположения, совершать особые некие дела и употреблять особые некие меры — прежде Причащения, во время Причащения и после Причащения. Прежде Причащения надлежит чрез таинство Покаяния и Исповеди очистить себя от всякой скверны грехов как смертных, так и несмертных, и исполнить, что на исповеди наложит духовный отец, соединяя с ним твердую решимость от всего сердца, всюю душею, всюю силою и всем помышлением служить Единому Господу Иисусу Христу и делать

одно, Ему благоугодное. Так как он в сем таинстве дает нам Тело Свое и Свою Кровь, с душою и Божеством и всею силою воплощенного домостроительства, то, помышляя о том, как ничтожно даемое нами Ему сравнительно с тем, что Он нам дает, положим в сердце, по крайней мере, все для нас возможное всеусердно делать во славу Его, и если б нам пришлось овладеть самым высшим даром, какой когда-либо приносили Ему земные и небесные разумные твари, изъясним готовность принести то без размышления Его Божественному Величию (15, с. 213—217).

Таинство сие как между таинствами есть самое высшее, так и в числе орудий духовных есть самое сильное и врагопоразительное. Четыре орудия (ненадеяние на себя, надежда непоколебимая на Бога, противостояние греху и борьба с ним, и молитва) получают силу свою от благодатных сил и даров, стяжанных нам Кровию Христовою; таинство сие есть самая Кровь Христова и самое Тело Христово, с присутствием Самого Христа Бога. Теми четырьмя орудиями боремся с врагами мы силою Христовою; в сем же Христос Господь поражает врагов наших нами или вместе с нами. Ибо кто вкушает Тело Христово и пьет Кровь Его, тот со Христом пребывает и Христос с ним, как Он Сам сказал: «Ядый Мою Плоть и пийий Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем» (Ин. 6, 56) (15, с. 212).

С каким намерением должно есть Тело и пить Кровь Господню? В воспоминание Господня послушания даже до смерти, чтобы живущие жили уже не для себя, но для Умершего за них и Воскресшего (16, т. 3, с. 332).

✓ Возлюбивший Прекрасное, сам будет прекрасен, потому что благодать Пребывающего в нем в Себе претворяет принявшего его. Посему всегда Сушый предлагает нам Себя в снедь, чтобы мы, приняв Его в себя, соделались тем же, что Он. Ибо говорит: «Плоть Моя истинно есть брашно, и Кровь Моя истинно есть пиво» (Ин. 6, 55). Посему, кто любит сию Плоть, тот не бывает другом своей собственной плоти, и кто с любовью расположен к сей Крови, тот соделается чистым от Крови чувственной. Ибо Плоть Слова и Кровь, какая в этой плоти, имеют в себе не один какой-либо благодатный дар, но сладостны для вкушающих, желательны для вожделевающих, достолюбезны для любящих (17, ч. 2, с. 341).

Христиане пищу для себя имеют оный Небесный Огонь; он для них упокоение, он очищает и омывает, и освещает сердце их, он приводит их в возрастание, он для них воздух и жизнь (18, с. 107).

В час приношения (Бескровной жертвы) сопротивляйся помыслам твоим и чувствам твоим, чтобы стоять со страхом Божиим и достойно причаститься Святых Таин и через сие получить от Господа исцеление (19, с. 18—19).

Если хочешь причаститься Тела Христова, то блюдись, чтобы не было в сердце твоём гнева или ненависти против кого (19, с. 205).

Когда пойдешь причаститься Таин приношения, охраняй всячески помысл свой, да не причастишься в суд себе (14, т. 1, с. 295). ...Мы не должны устраниваться от причащения Господня из-за того, что знаем себя грешниками; но еще более и более с жаждою надобно поспешать к нему для уврачевания души и очищения духа, однакож с таким смиренном духом и верою, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали больше врачевства для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать Причащение, как некоторые делают, которые, живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность небесных таинств оценивают так, что думают, что принимать их должны только святые, непорочные; а лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми. Они подлинно больше гордости высказывают, не-

жели смирения, как им кажется, потому что когда принимают их, то считают себя достойными принятия их. А гораздо правильнее было бы, чтобы мы принимали с тем смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не можем достойно прикасаться Святым Таин, в каждый Господский день принимали их для уврачевания наших недугов, нежели превознесшись суетным убеждением сердца, верить, что мы после годичного срока бываем достойны принятия их (20, с. 605).

Когда мы, недостойные, сподобимся со страхом и трепетом причаститься Божественных и Пречистых Таин Христа Бога и Царя нашего, тогда наиболее покажем трезвения, хранения ума и строгого внимания, да огонь сей Божественный, т. е. Тело Господа нашего Иисуса Христа, потребит грехи наши, и наши малые и большие скверны. Ибо, входя в нас, он тотчас прогоняет из сердца лукавых духов злобы и отпускает нам прежде бывшие грехи: и ум наш тогда оставляется свободным от беспокойной докучливости лукавых помыслов. Если после этого, стоя у дверей сердца, будем тщательно сохранять ум свой, то, когда опять будем сподобляться святых Таин, Божественное Тело более и более будет просвещать ум наш и делать его блестящим, подобно звезде (14, т. 2, с. 187).

Мужи и жены, богатые и бедные, старцы и юноши, со тщанием притекайте к Божественной литургии, принеся Господу от трудов рук своих на благословение дому и всем в доме и стойте с великим страхом и трепетом, ни с кем не разговаривая, проливая слезы, вздыхая, молясь, от всего сердца взывая, прося, чтобы не оказался кто недостойным прияти Божественных Таин (21, ч. 3, с. 23).

Готовящихся отсюда перейти в Жизнь Вечную, если они причастятся Таин с чистою совестью, при последнем дыхании окружают ангелы и препровождают их отсюда ради принятых ими Таин (22, т. 1, с. 471).

Не одно и то же поститься прежде или после: должно быть воздержным и в то, и в другое время, но особенно после принятия Жениха; прежде для того, чтобы сделаться достойным принятия, а после для того, чтобы не оказаться недостойным полученных Даров. Неужели же, скажешь, должно поститься после причащения? Я не говорю этого, я не принуждаю; хорошо, разумеется, делать и так, однако ж и не насилую, а лишь увещаю не предаваться безмерному пресыщению.

Не в том состоит дерзость, что часто приступают, но в том, что (приступают) недостойно, хотя бы даже кто-либо один раз во всю жизнь сделал это (22, т. 11, с. 656).

Кого нам одобрить? Тех ли, которые причащаются однажды, или тех, которые часто, или тех, которые редко? Ни тех, ни других, ни третьих, но причащающихся с чистой совестью, с чистым сердцем, с безукоризненною жизнью (22, т. 12, с. 153).

Падающие и не осмеливающиеся приступать к священным Тайнам, благосознательны и скоро могут достигнуть того, чтобы не грешить. А согрешающие и осмеливающиеся нечистыми руками касаться Пречистых Таин... достойны тьмочисленных наказаний. Ибо, по неложному слову Павлову, делают они себя повинными «Телу и Крови Господни» (1 Кор. 11, 27).

Молящийся получить Насущный Хлеб, конечно, не весь приемлет его, как он есть сам в себе Хлеб, но как может приять приемлющий. Всем просящим дает Себя — Хлеб Животный (Ин. 6, 35), как Человеколюбивый, не всем однакож поровну; но соделавшим великие дела правды больше, а тем, кои скудны такими делами, меньше: каждому сколько может приять достоинство (или благонастроение) его ума (14, т. 3, с. 242).

Ужасаться [должно] гласа нереева, который возглашает: «Святая святым». Ибо в это время вся Церковь полна бывает святых Ангелов,

и Сам Царь Сил, таинственно священнодействовав, и хлеб и вино претворив в Свое Тело и Кровь, через святое Причащение вселяется в сердца наши. Почему надлежит нам лишь непорочно и чисто, и как бы вне плоти бывая, без всякого сомнения и колебания дерзать на святое Причастие пречистых Христовых Таин, чтоб сделаться причастными бывающего от них просвещения (14, т. 3, с. 375).

Как некогда Иуда предатель, приняв хлеб от Христа недостойно, съел его как часть обыкновенного хлеба и потому сатана вошел в него тотчас и бесстыдным предателем Христа Учителя (своего) сделал, воспользовавшись им, как слугою и рабом, и исполнителем своей воли, так случается в неведении и с теми, которые недостойно, дерзко и самонадеянно прикасаются к Божественным Тайнам (23, с. 230).

Ту самую пренепорочную Плоть, которую принял Господь от Пречистой Марии Богородицы и в коей от Нее родился, преподает нам в таинстве, и вкушая ее мы имеем внутри себя, разумеется, каждый достойно причащающийся, всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Девы, Пренепорочныя Марии, сидящего одесную Бога и Отца, по Слову Его же Самого: «Ядый Мою Плоть и пийй Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем» (Ин. 6, 56). Вселяясь же в нас, Он не познается сущим в нас телесно, яко плод чрева, как был в Пресвятой Деве, но есть бестелесно в нас, и соединяется с существом и естеством нашим неизреченно, и нас обоготворяет, так как мы соделываемся сотелесниками Ему, бывая плоть от плоти Его и от костей Его (24, слово 45, с. 396).

Кто вкушает Тело Сына Божия и пьет Кровь Его, тот, если не знает чувством и опытом душевным, что в Боге пребывает, а Бог в нем, поистине еще не причащался достойно Пречистых Таин. Ибо как возможно тому, кто соединился с Богом, не знать о том, хотя бы был он и не совсем чувствительного сердца? Так же, если вкушающий Тело и пьющий Кровь Христову имеет Живот Вечный и на суд не идет, но пришел от смерти в Живот, то явно, что кто не сознает, что имеет себе Живот Вечный, и прешел от смерти в живот, — так же, как иной знает, что из темного дома перешел в светлый и блестящий, — такой не познал еще таинства домостроительства Божия и не вкусил Жизни Вечной (28, слово 87, с. 450).

Если испытаны быв в трудах добродетелей и предочищены слезами, приступая вкушаем от хлеба сего и от чаши сей пием, то сугубое Слово, с двумя естествами нашими, в кротости нашей срастворяется, всецело претворяя нас в Себя (14, т. 5, с. 141).

Многие наперед вождедевают получить от святого Причастия то и то, а потом не видя того, смущаются и даже в вере в силу таинства колеблются. А вина не в таинстве, а в этих излишних догадках. Ничего себе не обещайте, а все предоставьте Господу, прося у Него одной милости — укрепить вас на всякое добро в угодность Ему (25, с. 153—154).

Попекись затем день ото дня все более и более преизбыточествовать верою в силу сего Пресвятого таинства Евхаристии, и не преставай изумляться сему дивному таинству, помышляя, как Бог под видом хлеба и вина являет тебе Себя и существонно бывает в тебе, чтобы содевать тебя наиболее святым, преподобным и блаженным.

Ибо «блаженны не видящие и веровавшие» (Ин. 20, 29). И не желай в сей жизни, чтобы Бог явил Себя тебе под другим каким видом, кроме сего таинства. Старайся возгревать в себе теплое желание сего таинства и каждодневно преуспевай в ревностной готовности творить одну волю Божию и в духовной мудрости ее делать царицею и правительницею всех дел твоих и духовных, и душевных, и телесных. Всякий раз, как причащаешься, причащаясь сей Жертвы Бескровной, и себя самого принеси в жертву Богу, то есть изъявляй полную готовность,

по любви ко Господу, за нас пожершемся, терпеть всякую напасть, всякую скорбь и всякую напраслину, какие могут встретиться в течение жизни твоей (15, с. 225).

...Служитель Божий, хотя борется еще со страстями, но уже причащается достойно Тела и Крови Христовых, когда причащается их в сокрушении духа и в полном сознании своего недостойнства (26, т. 4, с. 133).

Одна у нас должна быть скорбь — та, что мы не приобщаемся этой Пищи. Действия этого Таинства совершаются не человеческою силою. Тот, Кто совершил их тогда, на той Вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет Дары Сам Христос. Да не будет здесь ни одного Иуды, ни одного сребролюбца. Если кто не ученик Христов, то пусть удалится; Трапеза не допускает тех, которые не таковы. «С учениками Моими, — говорит Христос, — совершу пасху» (Мф. 26, 18). Это та же самая Трапеза, которую предлагал Христос, и ничем не менее той (22, т. 7, с. 828).

Верование, что усопшие, не только святые, но и все остальные, поминаемые молящимися на земле, соприсутствуют им, служит оправданием возможности совершения Литургии одним священнослужителем (27, с. 41).

Придя в святой храм для принятия Тела и Крови Христовых и принимая оные, внимай себе, чтобы несомненно веровать истине сего (таинства). А как сие бывает, не любопытствуй, по сказанному: *приммите, ядите, сие есть Тело Мое и Кровь*. Господь дал нам их *во оставление грехов* (Мф. 26, 26; Мк. 14, 22). Надеемся, что кто верует, так тот не осудится, а кто не верует, уже осужден. Итак, не воспрещай себе приступать, осуждая себя, как грешного, но признавай, что грешник, приступающий к Спасителю, удостоивается отпущения грехов (28, с. 460).

Итак, Бога ради, имейте желание приобщаться Святых Таин... Тело и Кровь Христовы для достойных есть истинное врачевство от всех недугов и болезней. А кто из нас совершенно здоров? и кто не хочет получить исцеление и облегчение? Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа есть пища на пути в Царствие Небесное. Но можно ли в дальний и трудный путь идти без пищи? Тело и Кровь Иисуса Христа есть видимая Святыня, преданная и оставленная нам Самим Иисусом Христом для освящения нашего. Но кто не захочет быть участником такой Святыни и освятиться? Итак, не обленитесь приступать к Чаше Жизни, Бессмертия, Любви и Святыни; но приступайте со страхом Божиим и верою. А кто не хочет и не радит об этом, тот не любит Иисуса Христа, тот не получит Духа Святаго и, следовательно, он не войдет в Царствие Небесное (33, с. 37).

ИСТОЧНИКИ

1. *Migne, Patrologia Graeca, Paris.*
2. *Климент Александрийский, Строматы. Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων Ἐκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας (Далее: ВЕП) Ἀθῆναι, 1955 εἶ, t. 8.*
3. *Святитель Киприан Карфагенский. Письма, 63,4.*
4. *Священномученик Игнатий Богоносец. Послание к Филладельфийцам. ВЕП, t. 2.*
5. *М. Сиотис. Божественная Евхаристия. Θεσσαλονίκη, 1957.*
6. *К. Муратидис. Сущность и законы жизни Церкви по учению святого Иоанна Златоуста. Ἀθῆναι, 1958.*
7. *Ботте В. Епиклезис Анафоры Ипполита. В «Rech. de Théologie Anc. et Médievale» (14), 1947, p. 248.*
8. *Sources Chrétiennes, t. 50, Paris, 1941.*
9. *Григорий Палама. В защиту священнобезмолвствующих, 1, 3. Изд. «Χρήστου», t. 1, с. 449.*
10. *И. Зизиулас. Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в епископе первых трех столетий. Афины, 1965.*
11. *Шмеман А. Введение в Литургию (наша Литургия). Афины, 1963, с. 79.*

12. Писания мужей апостольских (В переводе на русский язык священника Петра Преображенского). СПб., 1895.
 13. Собрание писем епископа Феофана Затворника, вып. 1—8. М., 1898—1901.
 14. Добротолюбие, Тт. 1—5. СПб., 1895—1913.
 15. Невидимая брань блаженной памяти старца Никодима Святогорца. М., 1912.
 16. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, чч. 1—7. М., Сергиев Посад, 1891—1892.
 17. Творения иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского. М., 1861—1872.
 18. Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Изд. 4. Сергиев Посад, 1904.
 19. Преподобный Авва Исаия. Духовно-нравственные слова. М., 1905.
 20. Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Пер. с лат. М., 1892.
 21. Творения преподобного Ефрема Сирина. М., 1848—1852.
 22. Творения иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина града Златоустого, тт. 1—12. СПб., 1895—1906.
 23. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917.
 24. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1890.
 25. Епископ Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. М., 1903.
 26. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Тт. 1—5. СПб., 1905.
 27. Епископ Афанасий (Сахаров). О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. «Вестник русского западноевропейского Экзархата, 1970, № 69.
 28. Вопросы и ответы преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. М., 1883.
 29. Святитель Иннокентий, митрополит Московский. Указание пути в Царствие Небесное. М., 1903.
-

ВЛАДИМИР,
архиепископ Дмитровский,
ректор Московской духовной академии

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ В СВЯЗИ С ЭКУМЕНИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЕМ

(АВТОРЕФЕРАТ ОДНОИМЕННОЙ ДИССЕРТАЦИИ, ПРЕДСТАВЛЕННОЙ НА СОИСКАНИЕ
УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ МАГИСТРА БОГОСЛОВИЯ)*

Труд всегда приносит человеку удовлетворение и является творчеством, в котором человек оставляет часть своей души. Но если это труд богословский, он носит еще печать религиозного творчества. В этом отношении всякий богословский труд не может быть отделен от общего потока религиозной жизни или ему противопоставлен, потому что Один и Тот же Дух, живущий в Церкви, научает ее членов всему, что служит к всеобщему назиданию.

Посланичество в мир Духа Святого Утешителя делает христианство единственной в мире религией, дающей человеку опытную проверку его упования¹. С того дня, когда Иерусалимская горница с находившимися в ней апостолами осветилась огнями сошедшего Духа, таинственно и незримо совершается в жизни Церкви нескончаемая Пятидесятница, и это Чудо Божие на земле должно быть ведомо нашей вере через Церковь.

Церковь есть величайшее явление во всемирной истории. Церковь — сердце мира, сердце Вселенной, поскольку Господь Церкви — это Тот же Господь этого мира. Церковь — это не только общество верующих, собранных во имя Божие. Определение Катехизиса, как бы они ни было точно, не исчерпывает тайны Церкви, как никакое определение тайны не может исчерпать. Познание Церкви, как отмечает профессор Н. Н. Глубоковский, должно быть необходимой и обязательной задачей человеческого ведения². Сегодня можно со всей определенностью констатировать тот факт, что учение о Церкви является центральной догматической темой нашего времени. По утверждению выдающегося богослова нашего времени В. Лосского, «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви»³.

Рассматриваемый труд не является в подлинном смысле слова книгой о Церкви. Он был задуман как опыт раскрытия и синтеза русской религиозной мысли в области православной экклезиологии.

Замысел темы «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением» родился не сразу. Однако с самого начала было совершенно очевидно, что в общем каталоге современных богословских проблем один вопрос, по крайней мере, предполагается всеми другими — это вопрос о том, в каком смысле богословие оправданно в жизни Церкви, каковы истоки богословствования, в чем заключаются этиология богословия и его сущность. В единственном и исключительном смысле богословие есть функция Церкви. Богословие

* Защита диссертации состоялась в Московской духовной академии 5 июня 1979 года. Постановлением Совета академии, утвержденным Святейшим Патриархом Пименом, архиепископу Владимиру присуждена ученая степень магистра богословия (звание профессора ему присвоено было 18 апреля 1978 года). — *Ред.*

оправданно и богословие существует, поскольку существует Церковь. Рассматривать богословие нужно поэтому в контексте свидетельства Церкви о самой себе и этим свидетельством поверять богословие, а не наоборот. Следовательно, выбор темы о Церкви не был случайным, не явился своего рода богословской неожиданностью, но осуществился с большой внутренней необходимостью.

С другой стороны, в этом выборе нашло отражение искреннее стремление автора внести свой посильный вклад в решение экклесиологической проблемы в том виде, как она поставлена современным экуменическим движением.

По общепризнанному церковному мнению, проблема экклесиологии, понятая во всей ее полноте и объеме, является одним из самых насущных вопросов, стоящих перед современной богословской наукой. Решение этой проблемы есть задача, завещанная богословию эпохой святоотеческой.

В истории православной богословской мысли проблема экклесиологии была вновь поставлена в нашем отечественном богословии, которое наметило основные пути ее догматического решения. Скромным и конкретным шагом в этом направлении является представленный автором труд, в котором история русской экклесиологической мысли, будучи существенным и необходимым моментом в общем контексте науки о Церкви, излагается в связи с актуальностью экклесиологической проблематики в настоящее время.

Православие на Руси было исторически унаследовано от Византии. Вместе с принятием форм церковной жизни происходил процесс творческого усвоения византийского богословия на русской почве. В связи с этим можно определенно говорить о состоянии богословия на Руси уже в первые пять веков существования Русской Церкви. Отсутствие у нас почти до половины XVII века оригинальных богословских работ вовсе не является свидетельством неразвитости или бесплодности русской богословской мысли в этот период. Религиозная жизнь на Руси была насковзь церковно-прозрачна. В восприятии Церкви преобладал не отвлеченно-рассудочный, а исключительно религиозно-мистический момент. Формы выражения экклесиологического сознания были иные. Русская Церковь была не только прилежной ученицей, в безмолвии постигавшей Божественную истину, она стала и выразительницей своего богословского опыта.

Многовековое богословское молчание Русской Церкви — кажущееся. У нас не было научного богословия, не было науки о Церкви в современном понимании, но наши предки говорили о Церкви на другом языке, не менее глубоком и весомом, чем словесное богословие, — на языке иконографии и храмовой архитектуры.

Храм являет образ единства Церкви Христовой при множестве входящих в нее членов. Церковь есть подлинное и всеединое богочеловечество. В полноту Церкви включается не только человеческий род, но и все живое, все существующее, весь богоданный космос. Храм есть место приведения искупленного во Христе человечества и вместе с ним всей покоренной ему твари к Богу. Религиозным сознанием храм воспринимается как ноуменальный космический и вместе с тем апокалиптический центр, как откровение Софии, Премудрости Божией, как исполнение предвечного замысла Творца о мире и человеке, как явление Царства Божия на земле.

Храм — икона космического Дома Премудрости, место совершающегося преобразования земной жизни по образу небесной. Слова «храм» и «церковь» в русском языке синонимы. Церковь есть мистическое тело Христово, в котором осуществляется тайноводческая жизнь, процесс освящения и преобразования человечества. И то и другое нашло свое конкретное воплощение в русском церковном зодчестве — в кубической

форме храмов, напоминающих евхаристический Агнец. Перефразируя известное изречение святого Иринея Лионского, можно сказать, что русская храмовая архитектура выражает Евхаристию, а Евхаристия подтверждает церковное учение.

Особенностью русских храмов, также заключающей в себе определенный литургический смысл, является оригинальное решение купола. Если в Византии купол храма означал небесную сферу, свод, то на Руси луковичная форма купола воплощала идею глубокого молитвенного горения к небесам. При взгляде на наш московский «Иван Великий» кажется, что мы имеем перед собой как бы гигантскую устремленную к небесам свечу, горящую над Москвой, а многоглавые Кремлевские соборы кажутся огромными многосвечниками.

Древняя русская икона — свидетельство высокого богословского уровня церковного ведения на Руси.

Икона призвана выражать учение Церкви. Русскую икону создало глубокое по своей религиозности православное веросознание русского народа. Икона есть особая форма откровения Божественной реальности, окно в духовный, небесный мир. Условным иератическим языком икона выражает реальность жизни в Боге, умную красоту преображенной твари, Церковь в ее сакраментальном и эсхатологическом аспектах. Софийные иконы преимущественно раскрывают всемирное, космическое назначение Церкви, в которой собирается всякая тварь, ангельский собор и человеческий род для вселенского славословия Господа.

Дошедшие до нас памятники древнерусской церковной архитектуры и иконографии свидетельствуют о глубоком религиозном опыте их безымянных создателей, о подлинно духовном видении и восприятии ими Церкви, иными словами, свидетельствуют о силе и глубине эkkлeзиологической мысли Древней Руси.

Экклезология как наука в собственном смысле этого слова возникает на Руси лишь в XVII веке.

Одним из главных факторов, определивших жизнь Русской Церкви в XVII веке, является встреча Московского государства с Западом. В богословии этого периода решающим оказалось влияние знаменитого Киевского митрополита Петра Могилы. Личность этого выдающегося церковного деятеля в истории оценивается неоднозначно. Одни исследователи склонны считать, что, полемизируя с латинством, Петр Могила не мог, однако, преодолеть того, что характеризует его как богослова западной ориентации. Другие видят в лице Петра Могилы стойкого борца против католичества и унии, твердо стоявшего на православных позициях и лишь заимствовавшего западную систему богословского образования.

Церковь в определении митрополита Петра Могилы есть «собрание верных Божиих, во имя Господа нашего Иисуса Христа собранных к познанию веры и науки апостольской во всем свете, как членов в едином теле Христовом под единою главою Самого Господа нашего Иисуса Христа, и находящихся в надлежащем послушании»⁴. Форма и метод трактовки этого определения представляют собой типичный образец интерпретации понятия Церкви в духе западной схоластической доктрины. Оставаясь православным по убеждению, Петр Могила так и не сумел преодолеть католическое влияние в богословии, в котором все яснее обозначалась тенденция отхода от православной византийской традиции.

Памятником русской церковной письменности середины XVII века является также «Книга о вере единой, истинной, православной». Это сочинение, написанное в непримиримом полемическом духе, характерном для западнорусских богословских сочинений того времени, содержит обличение западной церковной обрядности, ввиду ее несоответствия

восточному православному преданию. Страдая слишком школьным, формально-логическим построением, эта книга сообразно потребностям времени освещает преимущественно вопросы нравственно-практического и литургического порядка, а также вопросы канонического устройства Церкви, ее иерархической структуры и управления. Книга импонировала консервативно настроенной части русского общества тем, что обличала Запад как источник опасных церковных нововведений.

Собственно русского положительного учения о Церкви, свободного от полемического момента, можно было ожидать там, где не было прямой экспансии католицизма, — на севере и в центре России. Однако здесь творческие силы были поглощены междоусобной борьбой, вызванной тем национально-религиозным разломом, который представлял собой старообрядческий раскол.

Раскол — явление сложное, пережившее несколько фаз в своем развитии. Рассмотрение вероучения старообрядцев, содержащего типично раскольнические и сектантские воззрения на Церковь, не входило в задачу, поставленную темой настоящей работы.

Среди сочинений, написанных в обличение старообрядческого раскола, следует назвать книгу митрополита Петербургского Григория (Постникова) «Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь». Имея в виду взгляды своих литературных противников, митрополит Григорий намеренно не касался новейших сочинений о Церкви, пользуясь исключительно трудами, изданными до раскола. В своей работе митрополит Григорий дает определение Церкви и излагает учение о ее иерархическом институте. Книга митрополита Григория, написанная в духе церковной икономии, выгодно отличается от других противораскольнических сочинений обстоятельным, спокойным, благожелательным тоном. Сдержанно и терпеливо автор старается доказать неправоту взглядов раскольников и убедить их в истинности Православной Церкви.

В XVIII веке реформой Петра Первого, упразднившего Патриаршество и заменившего его псевдособорным, коллегиальным управлением, начался новый период в истории Русской Церкви.

На смену могилянкой киевской традиции в богословии приходит протестантский рационализм. Главным идеологом нового направления становится единомышленник Петра — Феофан Прокопович. Это был одаренный и талантливый иерарх, знакомый с новейшей философией и западным богословием. Внутренне он весь был пропитан духом Реформации, заражен «язвою Кальвинской», и потому протестантскими идеями пронизаны все его сочинения и главное из них — «Регламент духовный». Характерно в этой связи его протестантское, расплывчатое, секулярное определение Церкви: «Бог восхотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью, чтобы там лучше свои познавали своих, взаимно помогали друг другу, сородовались и с помощью Божией защищались против врагов»⁵. Таким образом, Церковь, по Феофану, — «только некий союз христианской взаимопомощи и единомыслия»⁶. Живой религиозный опыт и мистическая реальность Церкви подменяются в экклезиологических воззрениях Феофана Прокоповича рассудочным восприятием церковного догмата, идеей земного человеческого общества, которое управляется по образцу государственному. Такова суть Феофановского рационализма в воззрениях на природу и назначение Церкви.

Среди церковных деятелей конца XVIII столетия самой колоритной фигурой был известный проповедник митрополит Платон (Левшин). Митрополит Платон был больше катехизатором, чем богословом. Тем не менее его духовно-просветительная деятельность ознаменовала пе-

релом в истории русского богословия: начинается его систематизация. Воззрения митрополита Платона на Церковь, ее назначение и свойства, природу и иерархию, институционное бытие и историю представляют собой первый опыт приведения науки о Церкви в систему. Однако митрополит Платон не сумел все же преодолеть влияние западного схоластического метода в богословии и протестантских тенденций своего времени. Доктринальный пробел, который сказывался в отсутствии настоящей догматической концепции Церкви, он старался восполнить пространными выводами в духе современного ему морального гуманизма.

Ранним современником митрополита Платона был святитель Тихон Задонский. У святителя Тихона нет развитого учения о Церкви в академическом смысле этого слова. Его экклезиология фрагментарна, не имеет систематической стройности. Подвижническая и сокровенная жизнь во Христе Задонского затворника выше и ярче его собственного учения о Церкви, которое мало чем отличается от общераспространенных в его время экклезиологических воззрений. Подвиг его святительства воплощал в себе свидетельство о Церкви как явлении любви Спасителя к погибающему миру.

Церковь, по учению святителя Тихона, есть «собрание верных, по всему миру живущих, в Бога и Христа Сына Божия право и истинно верующих, проповедью Божия слова просвещаемых и тайны святыя право содержащих. Церковь святая имеет различные наименования и уподобления, которые ей свято Божие слово усвоет, и эти великие и славные имена Церкви служат к утешению и наставлению христиан». Каждое из догматико-экзегетических определений Церкви предполагает в учении святителя Тихона конкретный нравственно-практический смысл, то, что можно назвать мистической этикой Задонского подвижника. Его живое, сердечное богословие радикально отличалось от господствовавшей безжизненной эрудиции и школьной учености.

Итогом XVIII века было начало трудного возвращения на путь религиозного творчества и церковного богословия как подвига жизни и мысли.

XIX век — один из самых замечательных в культурной жизни России. Это — золотой век русской литературы, философии и искусства, век великих научных открытий и социальных реформ. В сфере церковной жизни это — время самоотверженного труда многочисленных миссионерских обществ, время начала экуменических контактов. На смену прежней отчужденности и враждебности в отношениях между различными конфессиями пришел дух миролюбия и взаимного уважения. Стал возможен богословский межконфессиональный диалог. XIX век — время становления и интенсивного развития отечественного богословия. В духовных академиях богословская наука разрабатывается во всех аспектах. «Никогда еще Священное Писание не исследовалось с такой тщательностью и не изучалось так всесторонне; никогда история Церкви не разрабатывалась с таким неутомимым прилежанием и не давала таких блестящих результатов; никогда догматы христианства, его мораль, его обрядность, его формы управления и самая сущность религии вообще не изучались во всех их формах с такой основательностью, как в минувшем веке»⁷.

В богословии этого периода усматриваются три основных направления: богословие нового религиозного сознания и опыта; богословие классическое; богословие синтетическое, объединявшее философские умозрения и свидетельство Откровения.

На грани первого и второго течений стоит богословие знаменитого русского иерарха — Московского митрополита Филарета (Дроздова). В истории русского богословия в то новое время Филарет Московский был первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непре-

ложной ступенью духовного опыта и делания. Деятельность митрополита Филарета ознаменовала в богословии новое духовное движение, близкое по своему строю к святоотеческому.

Учение митрополита Филарета о Церкви, как и все его богословие, не было раз навсегда воспринятой готовой формулой. Оно развивалось, углублялось и совершенствовалось на протяжении всей его жизни. Наибольший интерес представляет учение о Церкви, изложенное митрополитом Филаретом в его Катехизисе, получившем в Православной Греко-Российской Церкви значение символической, вероучительной книги.

В своих экклезиологических исследованиях митрополит Филарет опирался на свидетельство Божественного Откровения, которое воспринималось им как нисшедшее из своей неисследимости к нашему разумению мысли Самого Бога. Митрополит Филарет определяет Церковь как от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами. В этой классической формуле митрополита Филарета каждое слово взвешено и обдуманно.

Православная вера есть первое и основное условие принадлежности к Церкви. Члены Церкви объединены священноначалием, иерархией. Этим признаком Церковь отличается как от анархических группировок, не имеющих канонической власти, так и от протестантских общин, не имеющих законной иерархии. Церковь есть тело Христово, а Христос — ее Глава, с Которым Церковь соединена непостижимым союзом единой бессмертной жизни. Восприятие Церкви как мистического тела Христово позволяет митрополиту Филарету считать отдельные Церкви, или части единой Вселенской Церкви, членами единого церковного тела.

Все домостроительство спасения человека, по учению митрополита Филарета, может быть рассматриваемо как созидание Христом Богом Своего тела — Церкви. Духовная жизнь в организме Церкви поддерживается непрерывным осенением верующих Божественной благодатью, которая никогда не оскудевает в Церкви.

Таким образом, Филаретовское умозрение Церкви заключает в себе два основных аспекта — Божественный и человеческий. В своей онтологической сущности Церковь есть тело Христово. Иисус Христос как Глава Церкви, ее краеугольный камень и основание есть трансцендентное безусловное начало в Церкви, которое лишь отчасти видимо очами веры. Это абсолютное Божественное начало, являясь во времени в сфере имманентного тварного бытия, предполагает не нарушающий нравственной свободы личности синергизм Бога и человека. С понятием синергизма у митрополита Филарета связано самое углубленное представление о Церкви как непрекращающемся явлении Божественного домостроительства в человеческой истории.

У митрополита Филарета не было учеников и последователей, равных ему по силе дарований и глубине умозрения. Из всего его богатого богословского наследия наиболее доступной и распространенной оказалась лишь самая небольшая его часть — Катехизис. Более подробной разработкой Катехизиса митрополита Филарета с многочисленными ссылками на тексты Священного Писания и цитатами из творений святых отцов были объемистые курсы догматического богословия архиепископа Черниговского Филарета, митрополита Московского Макария, архимандрита Антония, епископа Сильвестра, протоиерея Н. Малиновского и многих других. В них отсутствуют новые богословские искания. Это был отход от критической мысли, запоздалое стремление вернуться к схоластической манере изложения, преодоленной уже самим митрополитом Филаретом.

Типичным образцом такого добросовестного, но насквозь школьного богословия академической чеканки был труд И. Д. Мансветова «Новозаветное учение о Церкви». Трактат Мансветова — это грандиозная попытка систематически и полно раскрыть положительное новозаветное учение о Церкви. Сочинение основано на рассмотрении подобранных по чисто внешней логической схеме текстов Священного Писания, содержащих свидетельства о Церкви, и по существу носит характер отвлеченного научного комментария к ним. Автор занимается более внешней, чем внутренней, стороной взятого предмета, он не столько выводит, сколько перечисляет по порядку свойства и функции Церкви. Поэтому вся конструкция монографии искусственна, ей не хватает внутренней органической цельности. Руководствуясь в методе изложения опытом стереотипных догматических систем, автор не только тяготеет к прошлому, но и произвольно упускает из виду мистический элемент в церковной жизни, подменяя сущность сакраментально-экклесиологических воззрений рационалистической концепцией Церкви.

Значительно более интересной и свежей была богословская мысль славянофилов. Славянофилы определили русскую мысль как религиозную по преимуществу.

Центральной фигурой и самым талантливым представителем славянофильства был А. С. Хомяков. По словам отца Павла Флоренского, всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти обращается в вопрос о Хомякове.

Хомяков не мыслится вне церковной ограды, вне русского Православия. «Церковь была для него живым средоточием, из которого исходили и к которому возвращались все его помыслы»⁸. Его богословие о Церкви имеет характер свидетельства. Опыт жизни в Церкви, церковность он признавал единственным методом богословского исследования и познания. Хомяков призывал вернуться на забытый путь эмпирического богопознания, к той благодатной действительности, которая явлена в жизни и опыте Церкви. Вместо логических определений он стремится начертать образ Церкви во всей ее духовной жизненности и самоочевидности. В экклесиологических взглядах Хомякова нашла свое отражение всегда волновавшая русскую богословскую мысль тема единства Церкви. Хомяков первый взглянул на славянство и протестантство из Церкви. У него нет ни одного довода против латинян, заимствованного у протестантов, и ни одного довода против протестантов, взятого из латинского арсенала; у него не найдется ни одного аргумента, который бы не был обоюдоостр, т. е. не был бы направлен как против латинства, так и против протестантства. И это оттого, что каждый его довод исходит из осознанного Православия.

Однако в полемике с инославием Хомяков не всегда был справедлив. По замечанию В. С. Соловьева, Хомяков не был вполне объективен в критике католичества, так как видел Православие идеальное, а католичество — реальное. Учение Хомякова о Церкви страдало некоторой статичностью, он почти не видел в Церкви богочеловеческого процесса. Тем не менее значение Хомякова в истории русской церковной мысли огромно. Хомяков — первый светский религиозный мыслитель, открывший путь свободного религиозного восприятия Церкви и показавший, что дар учительства не есть исключительная принадлежность духовной иерархии, но принадлежит каждому члену Церкви.

Близким к теории А. С. Хомякова по принципу методологического построения является учение о Церкви, разработанное профессором Московской духовной академии А. Д. Беляевым.

Беляев поставил перед собой трудную задачу: не уклоняясь от установившихся у нас традиционных академических богословских воз-

зрений и вместе с тем используя достижения новейшей философии в области этики, всё свести и всё вывести из одной господствующей идеи — из идеи любви Божественной. Предпринимая попытку раскрыть основные христианские догматы в свете учения о Божественной любви, Беляев ставит бытие Церкви в метафизическую связь с тайной Троичности. Нравственно-онтологический принцип он полагает в основу учения о Троической любви, творящей, спасающей и воссоздающей человека и человечество.

Главный недостаток труда Беляева заключается в отождествлении онтологического и нравственного принципов в понимании любви Божественной, а также в смешении догматического и канонического аспектов в учении о природе и свойствах Церкви. Экклезиология Беляева представляет интерес скорее по замыслу, по поставленной цели и по одушевляющему ее построению, чем по богословскому исполнению. А. Д. Беляев стремился к новому пути в богословии и добился в этом направлении определенных успехов, но достичь поставленной цели он не смог.

Обоснованию и раскрытию православного учения о Церкви была посвящена монография другого представителя академической учености — профессора Петербургской духовной академии протоиерея Евгения Аквилонова. Автор хотел показать, что Церковь как носительница истинной христианской жизни есть необходимое условие спасения человека. Давая критическую оценку экклезиологических концепций католических и протестантских ученых, автор на конкретном аналитическом материале и на основании свидетельств святых отцов излагает строго обоснованное православное учение о Церкви.

По мнению протоиерея Е. Аквилонова, Церковь невозможно определить как только общество или собрание верующих с особыми, принадлежащими ему свойствами. В определении Церкви нужно прежде всего исходить из господствующего в библейском языке понятия тела Христова. Раскрывая апостольское определение Церкви как тела Христова, протоиерей Е. Аквилонов формулирует его следующим образом: «Церковь есть таинственное и животворное всеединое тело, возглавляемое Господом Иисусом Христом и одушевляемое Святым Духом; соединение как духов бесплотных и отшедших к Богу праведников, так и пребывающих еще на земле христиан, содержащих правую Христову веру и неизменно сохраняющих установления Господни»⁹. Книга протоиерея Евгения Аквилонова есть, несомненно, значительное явление в нашем богословии о Церкви. Она ознаменовала окончательный выход русского богословия из двухсотлетнего плена подражания Западу и поворот к православной святоотеческой традиции.

Постепенно и неуклонно в лице митрополита Филарета, А. С. Хомякова и протоиерея Евгения Аквилонова русская богословская наука осознавала свою независимость от западных рационалистических богословских концепций и, укореняясь в богословском опыте отцов Православной Восточной Церкви, намечала самостоятельные пути научного поиска.

Богословская наука всесторонне и во всех аспектах разрабатывалась не только в духовных школах. Начиная с А. С. Хомякова и других славянофилов, церковная проблематика оказалась в центре внимания русской религиозной философии.

Среди представителей русской философии первое место, несомненно, принадлежит В. С. Соловьеву, признанному самым крупным философом своего времени, «русским Оригеном» XIX века.

Первым крупным богословско-философским трудом Соловьева, содержащим философские предпосылки учения о Церкви, были «Чтения о Богочеловечестве».

В воззрениях Соловьева человечество, воссоединенное со своим Божественным началом через посредство Иисуса Христа, есть собственно Церковь. В плане вечного идеального бытия человечество есть, по Соловьеву, тело Божественного Логоса; в эмпирическом реальном мире телом Того же Логоса, но уже воплотившегося, является Церковь как Богочеловечество.

В стремлении всё научно-богословски обосновать, сделать рационалистически ясным Соловьев несколько фамильярно вторгается своим острым позитивистским умом в область Божественной Премудрости. В отличие от святых отцов, которых он недостаточно знал, Соловьев не имеет благоговейного трепета и живого переживания таинства веры, когда говорит о том, что таинственно и целомудренно сокрыто от исторического свидетельства — о предсуществовании Церкви в предвечном замысле Божиим. Изложив предысторию Церкви, как бы заложив фундамент философских предпосылок ее бытия, Соловьев переходит к построению самого здания — к учению о Церкви. Церковь, в воззрениях Соловьева, есть тело Христово, но не в смысле метафоры, а в смысле метафизической формулы. Множественность отдельных людей, из которых слагается Церковь, образует единую общность, в которой благодатно проявляется действие Духа Божия.

Христос присущ Церкви как Путь, Истина и Жизнь (Ии. 14, 6), и этими тремя образующими связями Церковь, по мысли Соловьева, держится на своем Божественном основании: «Преемство иерархическое, от Христа идущее, есть путь, которым благодать Христова распространяется по всему телу Его, т. е. Церкви; вера в Богочеловеческий догмат, исповедание Христа как совершенного Человека есть свидетельство истины Христовой; святые таинства суть основания жизни Христовой в нас. В иерархии Сам Христос присутствует как путь, в исповедании веры — как истина, в таинствах — как жизнь»¹⁰. По Соловьеву, кафоличность Церкви есть ее Божественность. Кафолическая иерархическая Церковь, кафолическая Божественная истина, кафолическая мистическая жизнь Церкви в святых таинствах. Церковь кафолическая и Божественная не только в своем вечном начале и невидимом первообразе, но и в своих видимых формах. Через вселенскую Церковь, через Богочеловечество человек становится причастным во Христе абсолютному содержанию Божественной жизни.

Исходя из глубоких побуждений видеть Церковь единой, Соловьев выдвигал идею соединения Православной и Католической Церквей. В Соловьеве была сильна интуиция единства церковного тела. В нем было глубокое изначальное чувство вселенскости христианства. Соловьев мучился болью церковного разделения. Его тянуло на свежий, вольный воздух вселенского церковного братства. Он, хотя торопливо и часто неверно, но всеми силами души и данного Богом таланта искал пути к заповеданному Христом общехристианскому единству. В этом смысле его можно назвать выдающимся деятелем экуменизма XIX века.

Значение Соловьева в истории русской мысли огромно. По словам отца Сергия Булгакова, опыт философской системы Соловьева — самый полновзвучный аккорд русской философии. Соловьев был родоначальником того религиозно-богословского движения в среде русской интеллигенции, которое позже получило название русского религиозного ренессанса XX века. Соловьев стоял у истоков религиозно-церковного возрождения, которое поставило перед собой задачу открыть и сказать правду о Боге и человеке, о небе и о земле. Религиозно-философское творчество В. С. Соловьева было одной из последних духовных вершин XIX века и вместе с тем было окном, из которого веял ветер грядущего.

XX век сразу обнаружил свое лицо, новое и непохожее на лицо предыдущего века. Глубоко симптоматичным является тот факт, что начало XX века было ознаменовано выходом в свет книги священника Павла Флоренского «Столп и утверждение истины». Это был ответ на недоуменные вопрошания и религиозные искания, это было свидетельство о Церкви как живой истине и указание на церковность как опору и смысл жизни.

Яркая и необычная книга отца Павла Флоренского занимает в русской религиозной литературе совершенно особое место. Она вызвала самые разнообразные отклики. Ее признают гениальным произведением талантливого автора, энциклопедией христианства, великим чудом и знамением поворота русской мысли к опытному богопознанию горнего мира. «Вслед за Флоренским, — отзывался об отце Павле один из его современников, — мы почувствовали нетленную красоту просветленной твари, этого «вечного чуда Божия», обрадовались, может быть, первый раз в жизни, узнав, что есть в темноте истории и всегда будет непорочная Церковь Божия — София»¹¹.

Другие считают труд Флоренского «стилизованным православием» и «совсем не сильной книгой»¹², находя в ней что-то жалобное и тоскующее. «В ней всего сильнее чувствуется усталость и разочарование. Это какая-то осенняя книга»¹³.

По нашему мнению, работа отца Павла Флоренского имеет несомненную научно-богословскую и религиозно-духовную ценность, которая сделала ее столь популярной. Это — один из самых смелых опытов создания конкретной метафизики всеединства, попытка построить «цельную картину мира через узрение... разных слоев бытия»¹⁴. Из метафизики всеединства Флоренский выводит понятие Церкви как осуществившейся Божественной Софии. Церковь — основа целокупности бытия, сопряженности всех членов мирового тела. Она, по гениальной мысли отца Павла Флоренского, — душа богозданного мира. Без Церкви предсуществующей, ради которой создан мир, космос оставался бы безвидным хаосом. Без Церкви исторический мир вновь обратился бы в хаос. Церковь есть скрепа времен и корень вечности. Столп истины для Флоренского — «это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это Троицкое единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь»¹⁵.

При всей своей мистической озаренности и религиозной интуиции Флоренский, однако, не чувствует абсолютности новозаветного **Богоявления**, воплощенное Слово не насыщает его упования. И поэтому для него непонятна история, конкретное и творческое историческое время, в котором не только переживается, но и совершается нечто. В конце времен Флоренский ждет не Второго пришествия Христова, а нового какого-то Откровения Духа, как будто не было Пятидесятницы и пришедшего Утешителя, и в девственности, а не в воскресении открывається для него последняя судьба твари.

Современником отца Павла Флоренского был Владимир Троицкий, известный своими «Очерками из истории догмата о Церкви».

Работа Троицкого, раскрывающая историю самосознания Церкви в первые пять веков ее существования, является выдающимся достижением в русской экклезиологии. Догмат о Церкви как мысль Церкви о себе самой Троицкий рассматривает в контексте богословской полемики, которую вела Церковь с нецерковными течениями внутри христианства в истории. Книга Троицкого занимает почетное место в ряду трудов русских богословов о Церкви. Это один из шедевров русской богословской классики. Сам автор считал ее апологетическим научным комментарием девятого члена Символа веры, необходимым в связи с

рационалистическими протестантскими воззрениями на историю первохристианства.

По отзыву оппонента Троицкого профессора М. Д. Муретова, «труд Троицкого не только восполняет, но и всецело превосходит работы его русских предшественников»¹⁶. Исследование Троицкого выполнено на уровне современной ему западной богословской науки, но оно строго православно, церковно по своему направлению, отличается тщательностью и полнотой разработки исторического материала. Работа может служить энциклопедией по некоторым вопросам ранней церковной истории, каноники и экзегетики. Труд Троицкого имел не только богословское теоретическое значение, но открывал путь и для практики межцерковных сношений. Не случайна в этой связи переписка между архимандритом (впоследствии архиепископом) Иларионом (Троицким) и секретарем Комиссии по устройству всемирной христианской конференции Робертом Гардинером. Однако архиепископ Иларион знал Запад только издалека и поэтому не был готов к встрече с ним. Он не чувствовал трагедии Запада, не переболел его мукой, не пережил до конца боль разрыва церковного. Это дано было другим — тем, кто волею судеб оказался на Западе.

Выразителем новых дерзновенных вопрошаний и чаяний, пастырской тревоги и ответственности за судьбы христианского мира был протоиерей Сергей Булгаков. Со страхом Божиим и верой вступил он во вселенский круговорот богословских исканий. Отец Сергей Булгаков — один из самых известных православных богословов XX века, оставивший глубокий след в истории русской богословской мысли. Его научные заслуги признаны всем христианским миром.

Как выдающийся богослов, протоиерей Сергей был на протяжении многих лет видным деятелем экуменического движения и одним из его руководителей. Он был членом Лозаннской, Оксфордской и Эдинбургской конференций. Ему принадлежит новое богословское обоснование этого движения с православных позиций. Он пророчески указал на новые, непроторенные пути сближения христиан всего мира, и эти предсказания намного опередили уровень сознания его времени.

Экклезиология отца Сергия Булгакова относится к числу трудных отделов его богословия как ввиду многоплановости самой проблемы, так и вследствие обширности представленного материала. Широта охвата и новизна проблематики в его учении о Церкви проливают новый свет на сакраментально-иерархическую организацию Церкви, феноменальное существование которой им признаётся в качестве исторического конкретного образа ее ноуменального бытия. Вывод отца Сергия о двуприродном метафизически-институтивном характере Церкви имеет важное прикладное значение в области экуменических исследований и, в частности, применим для православной оценки протестантской концепции Церкви и прежде всего так называемой «теории ветвей». Церковный плюрализм есть феноменология Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, но этот плюрализм неизменно мыслится отцом Сергием как многоликость единого православного мира.

Булгаков стремился вернуть богословию ту царственную свободу, которая, как он полагал, заключается в неограниченной возможности богословского поиска и творчества новых форм. В основе его творчества лежали больше религиозно-философские концепции и, главным образом, воспринятая от Владимира Соловьёва и отца Павла Флоренского идея Софии. Несмотря на это, нельзя не признать объективного положительного значения богословия отца Сергия Булгакова, в том числе и его экклезиологии, без которой трудно представить себе свидетельство о Православии в наше время.

Тема Церкви как проблема номер один в богословии XX века нашла свое яркое отражение в экклезиологических воззрениях трех

великих кормчих Русской Православной Церкви — Святейших Патриархов Московских и всея Руси Сергия, Алексия и ныне здравствующего Святейшего Патриарха Пимена.

Патриарх Сергий известен как богослов по своим ранним работам. Время его творческого становления совпало с диалогом Русской Православной Церкви со старокатоликами, имевшим место в конце прошлого и в начале нынешнего столетия. Патриарх Сергий компетентно ориентировался в проблематике экумены. В статьях «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам», «Что нас разделяет со старокатоликами?» и «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами» Преосвященный Сергий, переходя рамки конкретно поставленной темы, изложил принципиальный догматический взгляд на структурную организацию Вселенской Церкви, осуществляющей свое историческое бытие в жизни Поместных Православных Церквей.

Учение о Церкви преемника Патриарха Сергия — Святейшего Патриарха Алексия в целом можно представить как раскрытие догматического содержания экклесиологической формулы Никео-Цареградского Символа, исповедующего веру в Единую, Соборную, Апостольскую Церковь. В многочисленных обращениях и посланиях Патриарха Алексия одни из указанных в Символе веры свойств Церкви получали свое изъяснение в связи с его Первосвятительским служением, другие — в связи с его участием в экуменическом движении.

Экклесиология Святейшего Патриарха Пимена сочетает в себе строгий православный традиционализм с открытостью новым проблемам, поставленным экуменическим духом нашего времени. В речи на общественной встрече в конференц-зале Всемирного Совета Церквей в Женеве 17 сентября 1973 года Святейший Патриарх Пимен указал на тот факт, что все проблемы, с которыми сталкивается и с которыми не может не считаться Церковь в XX веке, могут найти свое гармоническое разрешение только на основе принципа соборности. Прежде всего, это относится к таким кардинальным проблемам, как задача обновления Церкви, связанная с потребностью сделать более эффективным современное свидетельство о Христе, а также вопрос о достижении вероисповедного и церковного единства.

Отношение Святейшего Патриарха Пимена к центральной, общецерковной проблеме выражается, с одной стороны, в стремлении к восстановлению единства с неправославными христианскими конфессиями, а с другой — в традиционной верности «экклесиологическим взглядам Древней Неразделенной Церкви эпохи семи Вселенских Соборов на сущность и природу Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви»¹⁷. Следуя богословским заветам своих приснопамятных предшественников — Патриархов Сергия и Алексия, Святейший Патриарх Пимен вносит достойный вклад в развитие отечественной науки о Церкви.

Изложением экклесиологических воззрений Святейшего Патриарха Пимена заканчивается в рассматриваемом труде обзор развития русской богословской мысли в области православной экклесиологии от начала христианства на Руси до настоящего времени.

Мы видели, что Православие на Руси исторически было унаследовано от Византии. Процесс усвоения византийского богословия и церковной традиции на русской почве осуществлялся творчески в течение длительного времени. Почти на всем протяжении церковного бытия русское богословие не знало экклесиологии в современном значении этого термина. Но всегда живым и действенным на Руси было непосредственное ведение Церкви, что, по существу, только и может быть названо высшим постижением церковной истины. Первые труды экклесиологического содержания относятся уже к новому времени,

к XIX веку, когда началось интенсивное общение России с западным христианским миром. Русским церковным сознанием, дотоле не знавшим проблем конфессионального порядка, остро переживался факт вероисповедной разделенности в христианстве. Экклезиология этого периода носит преимущественно полемический и апологетический характер. Это был разбег, после которого последовал стремительный взлет. Глубинные, скрытые токи церковного сознания выходят на поверхность истории и в своем мощном течении порождают таких корифеев церковной и религиозной мысли, как Соловьев, Флоренский, Булгаков. Как бы в предчувствии экуменических чаяний нашего времени лучшие богословы старой академической традиции стремились выразить в меру своей причастности к Полноте Православия экклезиологическое сознание эпохи. В их трудах, являющихся в научно-богословском отношении классическими, экклезиологическая проблематика приобретает необычайную глубину и многосторонность, и в этом — их непреходящее значение. Церковно-публицистическая деятельность великих Первоосвятителей Русской Церкви Сергия, Алексия и ныне здравствующего Святейшего Патриарха Пимена, будучи ценным вкладом в развитие православной экклезиологии, является высоким свидетельством истины Православия перед лицом всего инославного мира.

Таков представленный в данной работе исторический путь русской богословской науки о Церкви. Он свидетельствует, что русская экклезиология не есть нечто застывшее, завершенное, что она открыта для дальнейших богословских умозрений, постижений и изысканий. Необходимо дальнейшее углубление в тайну Церкви не только для того, чтобы лучше осуществлять соединение во Христе всех верующих в Него и уповающих на Него, но и для того, чтобы содействовать более тесному и одновременно более широкому единству всей общечеловеческой семьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Епископ *Гурий*. Богозданный человек. «Богословские труды», сб. 12. М., 1974, с. 15.
- ² *Н. Глубоковский*. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905, с. III.
- ³ *В. Лосский*. Спор о Софии. Париж, 1936.
- ⁴ Краткий Катехизис. Киево-Печерская Лавра, 1645.
- ⁵ Прот. *Г. Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 92.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *А. П. Лопухин*. История христианской Церкви в XIX веке. Т. 2. СПб., 1901, с. 736.
- ⁸ *Ю. Самарин*. Предисловие к первому изданию сочинений А. С. Хомякова. (Собрание сочинений, т. 2. М., 1880, с. 12).
- ⁹ *Е. Аквиланов*. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896, с. 254.
- ¹⁰ *В. С. Соловьев*. Собрание сочинений. Т. III. Духовные основы жизни, СПб., (год изд. не указан), с. 388.
- ¹¹ *Ф. И. Уделов*. Об отце Павле Флоренском. Париж, 1972, с. 128—129.
- ¹² *Н. А. Бердяев*. Стилизованное православие. «Русская мысль», 1914, № 1.
- ¹³ Прот. *Г. Флоровский*. Томление духа. «Путь», 1930, кн. 20-я, с. 106.
- ¹⁴ Философский словарь, т. 5. М., 1970, с. 378.
- ¹⁵ Свящ. *П. Флоренский*. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 489.
- ¹⁶ *М. Муретов*. Критико-библиографическая заметка о книге В. Троицкого. «Богословский вестник», 1913, март. с. 684.
- ¹⁷ *Пимен*, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. М., 1977, с. 322.

ГРИГОРИЙ,
епископ Шлиссельбургский

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ОБРАЗЫ

**ДНЕВНИК РАЗМЫШЛЕНИЙ НАД ЕВАНГЕЛИЕМ.
БЛАГОВЕСТИЕ СВЯТОГО ЕВАНГЕЛИСТА ЛУКИ**

1

Рассудилось и мне... по порядку описать тебе..., чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (Лк. 1, 3—4).

Узнай твердое основание своей веры во Христа. Ведь вера должна быть твоею новою жизнью. Как же ей быть без основания? Как же быть жизни без основания?

Благовестие веры преподано в Божественном слове Евангелия. Подклони же свой ум и сердце Господним «глаголам»! И познай, что слушание и чтение Божественного слова — это только начало принятия основания веры.

А за ними должно идти усвоение веры. Оно совершается не по обычным законам усвоения человеческих истин. Благовестие веры — «не в премудрости слова» (1 Кор. 1, 17) и «не в убедительных словах человеческой мудрости» (1 Кор. 2, 4). Вот почему слово о вере не принимается «еллинами», так как «еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1, 22), а в проповеди о Христе нет земной мудрости, и для человеческого мудрования она была и остается «юродством» (неразумием) (1 Кор. 1, 18).

Благовестие веры есть «премудрость Божия, тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 7). Премудрость Божию открывает Бог Духом Своим, «ибо Дух всё проницает, и глубины Божии» (там же, ст. 10).

И верующему, чтобы ему открылось основание веры, надо принять «Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (там же, ст. 12). Оставаясь земным и душевным, человек «не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (там же, ст. 14). И у душевного человека остается ослепленным ум и остается покрывало на сердце, когда он читает или слышит Божественное слово (2 Кор. 3, 14—15).

А вот когда души «обращаются к Господу», а «Господь есть Дух», и души, входя в единение с Господом, принимают от Духа Его, тогда покрывало снимается с сердца их (2 Кор. 3, 16, 17), и они начинают «видеть глазами своими» и «слышать ушами своими» (глазами и ушами душ), т. е. по наитию Духа в них открываются высшие, духовные стороны, и только ими душа воспринимает от Духа премудрость Божию, тайную и сокровенную. «Духовное (что от Духа) духовным востязуется» (принимается). И чем больше душа ушла в Дух, тем больше ей открывается то, что от Духа, и она глубже постигает и крепче захватывается сокровенною мудростью Божией.

Итак, молись, чтобы покрывало плотности было снято с твоей души Христом (2 Кор. 3, 14), а сам, по завету Апостола, «открытым лицом (души), как в зеркале (Божественного слова), взирая на славу Господню», преобразайся «в тот же образ (по Господу) от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Вот на каком основании должна покоиться твоя вера во Христа. Не только слушание Божиего слова, не только теоретическое научение Божиему закону дадут тебе постижение христианства как «Божией премудрости», а жизнь по Богу, преобразование себя «от славы в славу», принятие в себя Божиего Духа, чтобы наитием Духа постигнуть «премудрость от Духа». «Духовное духовным востязуется».

2

Оба они (Захария и Елисавета) были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно (Лк. 1, 6).

Какой простой рецепт праведности, т. е. жизни по правде и вместе оправдания жизни! Поступай «по заповедям и уставам Господним» — и оправдаешься. Исполни Господне слово и уставы жизни, основанные на нем, и будешь жить по правде, будешь праведен пред Богом. Ведь Божие слово ничего другого и не открывает, как правду о жизни и о человеке.

А чтобы указать, что в понимание и исполнение Божиего слова не надо вкладывать ничего самостного, по своему вкусу и своим склонностям, Евангелист добавляет, что надо поступать по заповедям и уставам Господним «беспорочно». Это значит, что не должно быть фальшивости в следовании Божиему закону, когда при наружном и формальном следовании ему человек оправдывает в своей жизни все кривые пути и живет хуже язычника. Следовательно, Божий закон надо исполнять во всей нелицемерности, по суду разума, просвещаемого Господом, и чистой совести, направляемой Тем же Господом.

3

Ангел же сказал ему (Захарии): ...услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн; и будет тебе радость и веселие... он будет велик пред Господом... и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей; и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их; и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный (Лк. 1, 13—17).

Иоанн — это совесть. Она в человеке как пророк, как голос Бога в пустыне жизни. И потому даже естественная весть, т. е. не просвещенная христианством, если она не повреждена грехом, всегда влечет к Богу; она, как бы «исполненная Духа Святаго», от дня рождения своего обращена к Богу, и зовет к Нему, и подсказывает исполнение Божиего закона.

Вот почему, когда в душе возрождается заглушенный голос совести, тогда наступает «радость и веселие», потому что душе открывается путь к Богу.

И как Иоанн Предтеча своим явлением и проповедью «предтек»

пред Господом и приготовил душу к принятию Господа, так возрожденный голос совести предшествует явлению душе Бога. Этот голос совести «обратит (душу) ко Господу Богу» ее; он «предъидет (пред Господом) в духе и силе Илии», как неподкупный и суровый обличитель неправды души... И он же выправит кривые пути жизни, когда привьет «непокоривым образ мыслей праведников» и умирит жизнь, вернув «сердца отцов детям».

Так возрожденная совесть, как строгий голос пророка, обличает душу человека, выправляет ее кривизну, расчищает терния греха и порока, чтобы освободить путь Господу и представить Ему душу, как «народ приготовленный».

4

[.....]

5

И сказал Ей Ангел: не бойся Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога (Лк. 1, 30).

Блаженное состояние непоколебимости, когда с душой пребывает Господь!

Не бойся, душа! Не поддавайся ветру угнетающих влияний, нападений, всякого рода озлоблений, соблазнов, болезни тела и всяких лишений бедности. Не допускай, чтобы твои силы ослаблялись несчастьями жизни.

Ведь на душе, пребывающей с Господом, положена печать Господа — это Его святая благодать. И не надо стирать печать Господа, малодушествуя и подпадая, хоть и чувствительным, но всё же ничтожным лишениям земли. Ведь при выборе между Божиим запечатлением или изменой Богу не будем же мы колебаться и не откажемся же от Господа?

Так пусть душа пребудет с Божией благодатью и бережет ее... И пусть будет мужественна и непоколебима, отдаваясь Божией силе. Господь и Его сила всегда останутся утверждением и одним оправданием и успокоением жизни.

Не бойся же, душа! Обрети благодать от Господа и утвердишься на ней, как на нерушимой скале.

6

Он (Иисус) будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца (Лк. 1, 32—33).

Особенно откликнись этому Божиему слову! Ведь Божие обетование распространяется и на тебя!

Не ради тебя ли является «Сын Всевышнего» и не под тобой ли воздвигается престол Его?

Войди же в Его Царство!.. Будь сыном Его!.. И пусть Господь царствует в душе твоей во веки и пусть «Царству Его» над тобою «не будет конца»!

Велико обетование! Счастливы принявшие его — сыны Господнего Царства.

У Бога не останется бессильным никакое слово (Лк. 1, 37).

Эти ангельские слова (сказанные Архангелом Гавриилом Деве Марии) должны быть запечатленными в каждой верующей душе. Они как якорь непоколебимости среди жизненных бурь, рывков и ям, падений и засасывающей низины уныния.

Человек в своей вере в Бога и в своей жизни по этой вере всегда хочет и ищет опереться на силу Бога. При очень глубокой вере и духовности души человек находит эту опору в себе самом, и Божия сила открывается ему чрез Царство Божие, которое «внутри есть» души. А когда в человеке мало веры и духовность души низка, тогда человек ищет Божию силу как опору для себя вне себя, в событиях и явлениях окружающего. Тогда человек хочет, чтобы Бог наглядно являл ему Свое присутствие и свою великость постоянными знаменами и чудесами, которые и подкрепляли бы убежденность человека в том, что Бог есть, что Он всемогущ, всегда защитит правое дело и правого человека и оправдает истину Своих заповедей.

Если же таких наглядных знамен Божией силы нет, то человек ослабевает в своей уверенности и снижается в своем настроении... Да еще и направляет упрек по адресу Бога: «Господи! Да что же Ты молчишь? Где же Ты?»

И вот слова Ангела о том, что «у Бога не останется бессильным никакое слово», и парализуют настроение маловерия. Ангел предсказывает Деве Марии необычайное событие. Он прореклет рождение от Нее, как Девы, «Сына Всевышнего» и подкрепляет свое проречение указанием на Божественное всемогущество, при котором действительно всякое Божие слово.

Значит, душа должна утверждаться на непоколебимой уверенности, что при Божественном всемогуществе всякое Божие слово и каждое Божие обетование безоговорочно действительны и непреложно исполняются. И если человек в данный момент своей жизни не видит исполнения Божиего слова, то пусть он не малодушничает и не требует непрерывного чуда. Не может же Бог ради человеческой немощности обратить жизнь, протекающую по законам, Им же благословенным, в сплошное море чудесностей, совершаемых ради разнообразнейших требований человеческого малодушия, и тем отменить все законы ограниченного человеческого существования.

Душа, если она пришла ко Христу верою в Него, пусть и ходит «по вере». Апостол Павел хождение по вере считает показателем правильного христианского пути. «Мы ходим верою, — пишет он, — а не видением» (2 Кор. 5, 7). Зачем же снижать значение веры и пытаться подменить ее практически-жизненным обоснованием? Неужели обоснование, которое ограниченный ум созидает на условном, ограниченном знании, выше безусловной Божественной Правды, хотя бы в данный момент нами непостижимой?

Следовательно, если желаешь ходить в вере Божией, то смиренно отдайся этой вере и прими все Божии обетования как самую очевидную реальность. И живи ими, и вдохновляйся ими как самыми убедительнейшими очевидностями, которые никогда не обманут, потому что они не продукт человеческой ограниченности, не человеческая фантазия, самообман, не измышление кривых путей, а Божие Откровение. «У Бога же не останется бессильным никакое слово».

Если же ты в смиренном хождении путем веры захотел бы научиться судьбам правды Божией (Пс. 118, 7), и помянуть судьбы Господни от века (там же, ст. 52), то можешь «испытать» Господне откровенное слово, на котором покоится все христианское упование.

И вот, поучаясь в Божием слове ради утешения и укрепления своей христианской уверенности, приведи себе на память следующее.

Первое: разве ты найдешь в Божием Откровении (возьми Новый Завет) хотя бы одно слово неправды, обмана, фальшивости... слово, не отвечающее жизни иль направляющее ее по кривым путям? В Божием слове, как строго ни критикуй его, не одна ли высшая правда о жизни? И если в нем правда о настоящем, то не колеблись ни мгновенья — в нем такая же Божественная неизменная правда и о будущем: о суде (Евр. 9, 27), мздовоздаянии, блаженстве, мучениях.

Второе: разве ты найдешь в Божием Откровении хотя бы одно обетование неоправдавшееся (если время исполнения таких обетований уже миновало)? Припомни слова Господа об Иерусалимском храме (Мф. 24, 2), о предательстве Иуды, о судьбе Его последователей и др.

И, наконец, третье: разве не справедливо Божие Откровение даже в тех местах, где оно предрекает будущее? Разве уже теперь частично не исполняются евангельские и апостольские пророчества? Разве не исполняется предсказание Господа о проповеди Евангелия во всей вселенной (Мф. 24, 14), о моральном банкротстве мира (Лк. 18, 8), о появлении людей, отвергающих Божественный Промысл (2 Петр. 3, 3—4), лжеучителей, искажающих «путь истины» (2 Петр. 2, 1—3), о разложении самого христианского мира, когда в нем возобладает эгоизм, совершится истребление любви и с нею истребление «силы благочестия» и останется только «вид», видимость благочестия, и, наконец, предсказание о развитии последнего «отступления» (2 Фес. 2, 3)?

Разве все это не предречено и разве все это не исполняется в жизни?

А если Божие слово уже дает наглядные доказательства своей силы, то откинь душевную вялость, укрепись в верности, вооружись мужеством, зная, что Исполнивший часть Своих обетований всемогущ и верен исполнить всё. Потому — иди крепко, не поступайся истиной Бога, воодушевляйся обетованиями Бога. Помни, что «праведный верою жив будет; а если кто поколеблется, не благоволит к тому душа Моя», сказал Господь (Евр. 10, 38). И еще: «иота едина, или едина черта не прейдет от закона» (Мф. 5, 18).

«У Бога не останется бессильным никакое слово».

«Потерпи Господа и сохрани путь Его, и вознесет тя» (Пс. 36, 34).

8

Се, раба Господня, да будет Мне по слову твоему (Лк. 1, 38).

Вот слова предания себя в Божию волю, не может быть полнее их и выразительнее их.

В них, прежде всего, утверждение своего послушания Богу: «я раба Господня». Тут и признание своей преданности Богу и, значит, отдачи всей своей жизни в Его полное распоряжение. Рабом распоряжается господин.

А после исповедания безраздельной отдачи Богу высказывается следствие такой отдачи: сознательный, смиренный отказ от своих целей, своих путей и даже своих желаний и мыслей, если они идут вразрез с Божиим господством. Если Бог — Господин и любящий Промыслитель моей жизни, то пусть он и господствует, пусть Он и промыслит ее...

Что же мне, не знающему Господней правды и путей ее, что же мне мешать Господу в Его промыслительном попечении о моей жизни?

Своим вмешательством я или совсем пойду в противность Божией воле и отвергну ее устройство моей жизни, или, в лучшем случае, я своими самочинными путями и своими ошибками буду замедлять исполнение в своей жизни Божиих предназначений.

И значит, при признании своей подчиненности Господу и при желании быть в единстве с Ним, отдайся Господу всей жизнью и предоставь Ему творить благо для тебя. А слова Святой Девы напиши и в сердце, и всюду пред своими глазами: «Се, раба Господня, да будет Мне по слову твоему».

9

Вставши же Мария во дни сии (после явления Ангела), с поспешностью пошла в нагорную страну («Иде в горняя» — славянская редакция) (Лк. 1, 39).

Так душа, закрепляя в себе Божью поддержку, явленную в какой бы то ни было форме, должна немедленно обнаруживать свою активность на пути к Богу. Душа не остается только в сладостном переживании Божиего посещения, а должна личным подвигом устремиться ко Христу исполнением Его заповедей. И пусть она устремится без промедления, чтобы не допустить снижения настроенности, дарованной Господом. Мария с поспешностью пошла «в горняя».

Конечно, душа устремляется «в горняя», к небу, к Богу... устремляется по восходящей ввысь дороге к Небесному Иерусалиму, потому и сама она поднимается над грехом и землей, ибо дыхание Духа ее «восперяет, возвращает, устрояет горё» (воскресный антифон 6-го гласа).

10

И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне? (Лк. 1, 43).

Благодатное посещение — всегда радость и всегда неожиданность! Оно переживается как незаслуженная Божия милость.

«Господи! откуда это мне?»

11

Блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа (Лк. 1, 45).

Счастлива душа, поверившая Господу и отдавшаяся Ему! Ведь совершится все сказанное ей от Господа: совершится ее очищение, совершится ее освящение, и войдет она в благодатное Царство Господа своего как своя, как присная Богу!

«Блаженна душа уверовавшая».

12

И сказала Мария: величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение рабы Своей... что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его, и милость Его в роды родов к боящимся Его (Лк. 1, 46—50).

Молитва благодарного хваления Господа душою обретшего Его.

«Душа моя величает Господа! Дух мой возрадовался о Боге, Спасителе моем! Ведь милость Господа к боящимся и чтущим Его в

роды родов. И на мне — милость Его!.. И когда я открыл путь Господу, устранив свою греховную самость, и смиренно подклонился Божией воле, Он призрел на смирение рабы Своей и пришел и возвел меня на высоту Своего сыновства. Сотворил мне величие, Сильный»...

Восхвали же, душа моя, Господа, спасающего тебя!
Да буди «свято имя Его»!

13

Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем..., что явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, а богатящихся отпустил ни с чем; восприял Израиля, отрока Своего, воспомянув милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века (Лк. 1, 46, 47, 51—55).

Та же молитва Господу.

Господь оправдал обетование Свое и явил силу руки Своей! Смиренный, предоставивший себя воле Господа — спасен. Гордый, утверждающий жизнь на греховной самости — погибнет... Гордый обосновывается на своих мыслях, а Господь «рассеивает надменных помышлениями сердца их». Эгоистическое земное мудрование надменных порождает только неустройство, затемняет пути жизни и вместо объединения любви создает обособление эгоизмов, запутавшихся в самоизмышленных целях.

Гордый вздымается, кичится, хочет занять первое место, а Господь, обнажая неустройство жизни надменных, «низлагает их с престолов» властвования и возносит смиренных, идущих Его путем, потому что Божий путь прочен, и идущий по нему возносится ввысь.

Гордый и самонадеянный собирает сокровища земли и надеется ими удовлетворить свою жажду первенства на земле... Но — тщетно! Господь насыщает только «алчущих правды»... Они насыщаются истинными «благами» и «в Бога богатеют»... И они блаженны... А самонадеянные гонятся за призрачным насыщением жизнью, за обманым богатством. Они даже не богатые, а «богатящиеся», т. е. думающие, что они богатые. В действительности же они — последние нищие, потому что, гоняясь за призрачным фундаментом жизни, они остаются в пустоте и сами пустые и обнаженные... Господь отпустил богатящихся «ни с чем»...

Так смиренный, предавший себя Божию водительство и ставший на Божием пути жизни, утвержден, вознесен, насыщен, исполнен жизни; и все это потому, что «восприял» Господь его, как «Израиля, отрока Своего», и распростер над ним «милость Свою», обещанную «Аврааму и семени (потомкам) его до века».

Возвеличь же, душа моя, Господа, и радуйся, дух мой, о Боге, Спасителе моем!

14

И был страх на всех, живущих вокруг них (вокруг Захарии и Елисаветы — после знамений, сопровождавших рождение Иоанна Предтечи) (Лк. 1, 65).

Божие вмешательство в человеческую жизнь, когда оно осознается людьми, вызывает трепет как результат соприкосновения с высочай-

шей могучей Силой, распоряжающейся жизнью. Это — трепет невольного признания этой Силы и неотвратимого подчинения Ей по Ее всемогуществу, перед которым человек — ничтожество.

Но Господь редко открывает Свое вмешательство наглядно и путем чрезвычайным, чтобы не влечь за Собой людей по чувству рабского страха. Постоянное же Промыслительное руководство жизнью проходит без знамений, в сложившихся земных условиях жизни.

15

И рука Господня была с ним (Лк. 1, 66).

Таково блаженное состояние души, поставленной на Божием пути, — с нею рука Господня!.. С нею постоянное незримое руководство, поддержка и охрана Бога... Ей обеспечена полнота Божиего покровительства!

Это не избранничество, не Божия любовь только к исключительным душам, выделенным и особо ласкаемым Господом... Это общее состояние всех душ, когда они предали себя водительству Бога...

Предъизбранничество же некоторых, как и предъизбрание Предтечи, покоится на Божественном предведении, провидящем верность пути души и ласкающем ее неизменно от первых дней ее земной жизни.

16

И Захария, отец его (Предтечи)... пророчествовал, говоря: благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой, и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил..., что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас... помянет святой завет Свой, клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам, небоязненно, по избавлении от руки врагов наших, служить Ему в святости и правде пред Ним во все дни жизни нашей (Лк. 1, 67—75).

Снова молитва благодарности Господу. В ней благодарение за самое призвание души и оправдание ее в служении Богу.

Благословен Господь, что Он сотворил милость, исполнил обетование Свое, посетил души людей Своих и дал им избавление, послав Христа, Отрока Своего, как рог спасения, воздвигнутый из дома Давида.

Благословен Господь, спасающий нас Христом Своим... Благословен Господь, спасающий нас от врагов наших... Это, прежде всего, наши грехи, причиняющие нам наибольшее зло. А потом — люди, борющиеся нас. Господь спасет нас... «от руки всех ненавидящих нас»... потому что предречено, что «будете ненавидимы всеми за имя Мое».

Благословен Господь, призывающий нас, по избавлении от грехов и врагов наших, небоязненно «служить Ему в святости и правде пред Ним во все дни жизни нашей».

В последних словах указана задача жизни души. Господь призвал душу, посетил ее, освятил, и теперь задача призываемой со всем мужеством последовать за своим Спасителем и ходить пред Ним в правде Его пути и святости жизни по Его заповедям... Ходить без устали, без уныния, в постоянстве обращенного к Нему сердца во все дни жизни.

17

И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предвидишь пред лицом Господа — приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их, по благоутробному милосердию Бога нашего... просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира (Лк. 1, 76—79).

Снова слова о совести как пророке, предваряющем в душе Господа. В пустыне жизни совесть звучит, как суровый пророк-обличитель... И зовет она к Богу... и как бы предвидет она пред лицом Господа, чтобы приготовить путь Ему, путь, облегчающий приход Господа к душе.

А уготовление пути одно — надо убрать с пути все препятствия: нагромождение самости, грязь порока, колеи страстей, рытвины падений... Надо сделать гладким в душе путь Господа, убрав с него все препятствия греха... И тогда придет Господь... И тогда совершится чрез Господа спасение души.

Значит, голос совести без усталости внушает душе, что ее задача — освободиться от греха, потому что спасение души придет только чрез прощение грехов ее.

Но вместе пусть знает душа, что по ее греховной расслабленности она может освободиться от греха лишь «по благоутробному милосердию Бога нашего». Своих сил освободиться от греха и спастись у нее нет. Пусть ее собственные усилия только утвердят ее в мысли о своей полнотной ничтожности и необходимости ради спасения всецело отдаться Господу.

Господь же Своим приходом в душу устранил ее греховную немощь, приведет в порядок расстроенные душевные силы, и вместо греховного разброда их в душе водворяется мирность, слаженность в служении Богу всеми способностями души. И крепнут «ноги» человека и утверждаются на мирном пути к Богу, на Божием пути жизни. Так завершается пророческое служение совести. Душа познала свое ничтожество и всю свою худость... Душа позвала Бога и отдалась Ему... Душа очищена Господом и утверждается на пути служения Ему...

18

Младенец же (Иоанн Предтеча) возрастал и укреплялся духом (Лк. 1, 80).

Две стороны развития ребенка: возрастание тела и укрепление духа. Обе законы и требуют удовлетворения, потому что двухсоставен человек и забота только об одной стороне его природы приносит ущерб правильности развития человека. Происходит одностороннее развитие природы, и закрепляется ограниченность человека. Одна сторона природы, односторонне развиваемая, поглощает другую, и так формируется уродство личности.

Что справедливо в отношении ребенка, то еще с большей справедливостью приложимо к взрослому, потому что природа человека одна — что в ребенке, что в зрелом, а между тем зрелому человеку, получившему одностороннее воспитание, приходится расплачиваться за ошибки прошлого и быть в невольном плену своего уродства. И надо очень, очень много усилий, чтобы избавиться от него.

Надо иметь хорошую голову, много знаний, развитую волю и неиспорченную совесть.

Не игнорируй же духа... Дай ему жить и развиваться. И развивая тело, крепи и дух, чтобы формировался в тебе полный человек, способный к полной, а не к однобокой жизни.

(Иоанн, возрастая) был в пустынях (Лк. 1, 80).

Пустыня, одиночество — лучшая школа души. Одиночество невольно приучает силы души сосредоточиваться в самих себе. А это способствует углублению душевных способностей, их всестороннему развитию и, значит, способствует росту души.

Напротив, жизнь души в быстрой смене впечатлений рождает поверхностность и дает только внешний налет непрочных знаний и неглубоких, быстроскользящих настроений. Это — иллюзорное развитие. Тут знание хуже невежества, и тут отклик чувства вреднее бесчувствия.

Не бойся же оставить душу во внешнем одиночестве. Потеря внешних впечатлений — и нищета, и преддверие богатства. Нищета в обманном натаскивании на себя мнимого развития. И она сказывается, когда человек почему-либо лишается притока внешних рассеивающих впечатлений и остается один на один с самим собою... Тогда человек, не имея никакой своей внутренней ценности, повисает в пустоте, и тоскующая душа, чтобы ей не смотреться каждую минуту на свое нищенство, стремится вытолкнуться на других людей, на улицу, на поток поверхностных впечатлений, чтобы в чем-то найти себя, свое лицо и этим почувствовать какое-то утверждение себя в жизни.

И, напротив, когда в душе имеется свое богатство внутреннего мира, она даже избегает рассеивающей пустоты внешнего, потому что она (пустота) несет с собой если не истребление, то бесплодие для душевного богатства самособранной души.

Значит, богатство души — в ее внутренних силах, и одиночество, эта внутренняя пустыня — лучший сторож богатства и вместе лучшая гарантия его развития и роста души. Ведь для роста души, прежде всего, и нужно, чтобы душа была в себе самой, в сосредоточенности, а не в разброде своих внутренних сил. Тогда она входит в соприкосновение с источником своей силы — Богом, и таким образом совершается нарастание ее крепости, расширение и углубление ее внутреннего мира.

Так не бойся же одиночества... Полюби его, как пустыню любит пророк и отшельник... И скоро обретешь там Бога... И с Ним укрепится и будет возрастать твоя душа, расширяясь в богатстве единения с источником силы и жизни — твоим Господом.

... Некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал. И уже не смели спрашивать Его ни о чем. Он же сказал им: как говорят, что Христос есть Сын Давидов, а сам Давид говорит в книге псалмов: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня..? Итак Давид Господом называет Его; как же Он Сын ему? ...И множество народа слушало Его с услаждением (Лк. 20, 39—44; Мк. 12, 37).

Во все века «книжники» ставили вопрос о Христе и разрешали его в духе иерусалимских книжников. Во все века маленькая мысль маленьких «книжников» всё добивалась «разумно», критически подойти ко Христу и раскрыть, разоблачить до конца «загадку» о Христе. Во все века человеческий умик изощрялся сделать новенькое карточное построение, которое бы в корень изничтожило почитание Христа.

Каждая эпоха и всякий представитель ее из «книжников» подходил к задаче разрушения Христа, как Бога, со своей меркой. Это была условная, крайне ограниченная мерка данного отрезка времени: мерка господствующих взглядов и даже настроений, мерка направления науки, философии, и во всех случаях это была «кривая» мерка личного морального уровня «книжника».

Христос же несокрушимо стоит у мира, вечно бессмертный Источник одной правды и света. Он стоит у мира как Источник всякой жизни, как зовущий и любящий Отец и вместе как нелицеприятный Судия.

И донныне верно слово: «слушали Его с услаждением». Донныне и вечно чистые души будут тянуться к Нему... Они льнут к Нему в радости и горе, потому что земля не может вместить большей радости и утешить горя. А Он один дает успокоение душе и счастье... Христос стоит и будет стоять вечно — бессмертный, влекущий.

Архиепископ ЛОЛЛИЙ (Юрьевский)

АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ *

§ 6. Евтихий Александрийский

Упорно борясь с неизменным общехристианским преданием и догматическим учением о принадлежности ординационного права одним только епископам, преобладающее большинство протестантских ученых утверждает, что в древнее время право совершать хиротонии принадлежало не одним лишь епископам, но и пресвитерам. Одно из самых прочных и наиболее благоприятных для себя оснований эти ученые видят в «свидетельстве» Евтихия, патриарха александрийского. К этому же «свидетельству» прибегают и наши липковцы. Но как мало знают у нас в России этого Евтихия, можно судить по вышеприведенным словам проф. А. Спасского в его «достопримечательном» примечании: «Есть свидетельство Евтихия, что Александр александрийский рукоположен был пресвитерами». Эти слова проф. А. Спасского должны быть совершенно зачеркнуты, так как на самом деле специального свидетельства об Александре у Евтихия нет совсем: это — выдумка или самого Спасского, или кого-то другого, кто ввел московского профессора в заблуждение. Еще интереснее пишет проф. А. И. Покровский. Приведя известный уже нам отрывок из бл. Иеронима, он делает такое примечание: «См. аналогическое же свидетельство патр. Евтихия (!) из его коллекции писем, переведенных на сирский язык Антонием (!) низибийским и хранящихся в Британском музее»¹. Евтихий для русских духовных писателей это — terra incognita.

Любезное протестантам, а ныне и самосвятам «свидетельство» Евтихия в нашей русской литературе впервые было напечатано на латинском языке проф. А. Бриллиантовым в качестве подстрочного примечания к «Лекциям по истории древней Церкви» проф. В. Болотова (т. II, стр. 458). А из этого примечания оно перенесено было Вл. Чеховским в свою книжку: «За церкву, Христову громаду, проти царства тьми», но, разумеется, уже не на латинском языке. В переводе Вл. Чеховского, местами совершенно неправильном и бестолковом, это «свидетельство» имеет такой уродливый вид: «Евангелист Марк вместе с патриархом Ананией поставил 12 пресвитеров, которые всегда находились при патриархе для того, чтобы, когда патриархат станет вакантным, избирали одного из 12 пресвитеров, возлагая на его голову руки; остальные одиннадцать сами посвящали (benedicent) и ставили бы патриархом. Потом избирали бы какого-нибудь менее (!) значительного мужа и ставили бы с собою пресвитером вместо сделанного патриархом (factus est), чтобы таким образом всегда было 12 и никогда это учреждение из пресвитеров не прекращалось в Александрии, чтобы (!) они каждый раз поставляли бы патриарха из 12 пресвитеров до времени Александра, патриарха александрийского. Он запретил, чтобы в дальнейшее время пресвитеры поставляли патриарха. И распорядился (издал декрет),

* Продолжение. Начало — в сб. 18, с. 136—179. — *Ред.*

¹ Покровский А. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Серг. Пос., 1914, с. 313.

чтобы после смерти патриарха собирались епископы, которые назначали бы патриарха»².

Чтобы по достоинству оценить это единственное и исключительное сообщение Евтихия, нужно, конечно, прежде всего определить, кто такой сам Евтихий и что представляет собою его труд, дающий эти странные, ни с чем не согласные сведения.

Евтихий занимал с 933 по 940 год в Александрии кафедру православного патриарха. По своему происхождению он был араб; родился в 876 г. в столице арабского Египта Фостате (Старом Каире); до монашества именовался Саид ибну-ль Батрик и был врачом: эта профессия в его фамилии была излюбленной и, по-видимому, даже наследственной. Перемена его имени в монашестве была лишь переводом арабского слова на греческий язык: оба имени — Саид и Евтихий значат «счастливым».

С молодых лет Саид отличался любознательностью, влечением к изучению наук своего времени и стремлением к литературной деятельности. На литературное поприще он выступил сначала с трактатом медицинского характера, но потом занялся работами преимущественно в области богословия и написал два сочинения: «Книга собеседования между еретиком и христианином» и «О науке христианского поста и пасхи». Получив среди христианского населения Александрии репутацию человека богословски образованного, Евтихий, по смерти православного александрийского патриарха Христодула, избирается на престол св. Марка. Это было в 933 г., когда Евтихий шел уже 58-й год. Но и заняв патриаршью кафедру, Евтихий не оставил литературных занятий. К этому времени относится составление им того сочинения исторического содержания, которое доставило ему в Средние века громкое имя не только среди восточных христиан, но даже и магометан. Но именно потому и приобрело его сочинение в свое время популярность, что оно соответствовало духу того времени, вкусам и непритязательным запросам читателей той эпохи. В этом сочинении Евтихий выступает как типичный средневековый ученый араб, с пылкой фантазией, легковверный и падкий на всякого рода легендарные выдумки. Даже заглавие этому своему труду Евтихий придумал в чисто восточном вкусе. То была эпоха, когда арабские писатели старались один другого перещеголять заглавиями своих исторических и географических сочинений. Арабская ученая литература пестрела тогда самыми цветистыми и напыщенными заглавиями: «Благоухание цветов», «Сверкающий луч», «Светлый источник», «Зеленеющий сад», «Первый луч утренней зари», «Бассейн чистой воды» и т. д. Не отстал от своего времени и Евтихий, дав своему сочинению заглавие: «Надхм аль-джевагер», т. е. «Жемчужная цепь»³. Сочинение это, посвященное Евтихием брату своему, тоже врачу, Иса ибну-ль Батрик, представляет собою одну из тех хроник (*Annales*), которые в Средние века были в большой моде как на Востоке, так и на Западе. Свою «Жемчужную цепь» Евтихий, как и все средневековые

² Чеховский Вл. За церкву, Христову громаду, проти царства тьми. Харьков, 1922, с. 38.

³ Впрочем, на европейские языки это заглавие «Надхм аль-джевагер» переводится различно: «Жемчужная цепь», «Связка перлов», «Сочетание драгоценных жемчужин», «Цепь из драгоценных камней» и т. д. Различие в переводе происходит оттого, что слово «джаугар» (един. число) или «джевагер» (множ. число) значит вообще драгоценное украшение, будет ли оно жемчугом или самоцветным камнем. Напр., Ибрагим ибну-ль Уасиф Шах аль-Мисри (кон. XIII в.) дает своему сочинению рифмованное заглавие: «Джевагер аль богур у вакай аль омур у аджаиб аль догур», т. е. «Морские перлы, следы деяний и чудеса времен». Но Абуль-Хассан Али аль-Мосуди в 947 г. пишет сочинение: «Морудж ад-дегеб у маден аль-джевагер» — «Золотые луга и рудники драгоценных камней». Напомним, кстати: арабский предводитель полчищ фатимидского калифа Аль-Муидза (953—975 гг.), овладевший в 969 г. Египтом, носил имя «Джаугар» («Перл»).

летописцы (хронисты), начал неизбежно с Адама и кончил своим временем (937 годом). Европейскую публику с этим трудом Евтихия первым познакомил известный уже нам Джон Сельден (Seldenus), издавший в 1642 г. в Лондоне некоторые извлечения (Periocha) из евтихиевых *Анналов*, под заглавием: «Евтихия египетского, александрийского патриарха православных, начала церкви» — *Eutychie aegypti, patriarchae orthodoxorum alexandrinum, ecclesiae origines*. Эти извлечения Сельден снабдил особым пространном предисловием, в котором, по словам Ренодота, имел целью не помочь своим читателям, а только выказать пред ними свою ученость. Полное же издание Евтихиева сочинения в латинском переводе было сделано в 1658—59 годах в Оксфорде Эдуардом Пококом (Edwardo Rosockio), под заглавием: *Contextio gemmarum, sive Eutychie patriarchae alexandrinae Annales* — «Связка перлов, или *Анналы Евтихия, патриарха александрийского*». Перевод Покока был впоследствии перепечатан Минем (Migne) в его *Патрологии*.

По обилию собранного материала, по самому роду делаемых Евтихием сообщений его «Жемчужная цепь» представляла собою выдающееся явление среди прочих арабских сочинений исторического содержания и заслужила похвальные отзывы последующих арабских историков. Рассматривая «Жемчужную цепь» с этой стороны, даже Ренодот признаёт, что «у восточных (народов) нет такой всеобщей истории, которая могла бы поравняться с трудом Евтихия»⁴. Но обилие материала и его занимательность еще не делают сочинения ценным и авторитетным и не свидетельствуют об истинной учености и талантах автора. Тот же самый Ренодот, рассматривая труд Евтихия не с точки зрения средневековых арабских вкусов, а с точки зрения надлежащей исторической критики, выносит Евтихию весьма суровый приговор: «Евтихий, неграмотнейший (*indiligentissimus*) в отношении к истории первых веков Церкви, составил из какой-то плохой греческой истории не хорошую арабскую, так как, по-видимому, за исключением кое-чего весьма немногого, касающегося 4-го Собора, он в остальном не пользовался никакими актами»⁵. Известный патролог XVII в. Вильгельм Кэв (*W. Cave*), автор «Литературной истории церковных писателей» (*Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*), дал об *Анналах Евтихия* такой отзыв: «В них чаще всего встречаются сообщения самые необычайные, которые без всякой критики заимствуются им откуда попало; по крайней мере весьма многие из них совершенно подобны бабьим басням. Если он не из собственного умишка (*cerebello*) выдумывает их, то во всяком случае почерпает их из таких памятников своей Церкви, которые не заслуживают доверия»⁶. Иоанн Батист Соллерий в своей «Хронологической истории александрийских патриархов» (*Patriarchatum alexandrinorum historia chronologica*), касаясь Евтихиевых *Анналов*, приводит из них целый ряд анахронизмов, исторических нелепостей и противоречий, из коих, по словам Соллерия, «обнаруживается, что этот писатель (т. е. Евтихий) важнейшие события своей Церкви или совсем не знал, что позорно (для него), или самым небрежным образом излагал, что непохвально»⁷. Английский церковный историк Ниль прямо называет Евтихия «невежественным писателем». Не лучшего мнения о труде Евтихия и наш В. Болотов. «Эта история, — говорит он, — не высокой пробы: имеет сильно легендарный характер. Император Феодосий Великий и патриарх Феофил александрийский, по ее уверениям, были сначала дровосеками. Феодосий однажды увидел необыкновенный сон и сообщил его Феофилу, который на основании этого сна предсказал Феодосию восшествие на престол императорский, а себе патри-

⁴ *Renodotius E. Historia patriarcharum...* pag. 348.

⁵ *Ibid.*, praefatio.

⁶ *W. Cave. Historia litteraria...* London, 1688, t. 1, pag. 498.

⁷ *Acta sanctorum junii, tom V. Patr. alex. hist. chron.*, cap. 56.

аршество»⁸. Относительно излюбленного протестантами отрывка из *Анналов Евтихия* проф. В. Болотов замечает: «Весьма возможно, что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные»⁹.

Приступая к критическому рассмотрению известного «свидетельства» Евтихия, мы, для большей ясности и отчетливости дела, приведем в русском переводе весь тот отдел «Жемчужной цепи», где автор говорит о евангелисте Марке и первом александрийском епископе, коего он именует Ананией.

«Затем, — так начинается Евтихий этот отдел, — в девятый год Клавдия Цезаря евангелист Марк обратил в городе Александрии людей к вере во Христа Господа нашего. Когда он проходил по городу, у него разорвался ремень башмака. Поэтому он отправился к сапожнику по имени Анания, который починил его башмак. Взявши шило, чтобы проколоть башмак, (Анания) уколол себе палец так сильно, что вытекло много крови, и он не без значительной досады заворчал на Марка. Марк же заметил ему: «Если уверуешь в Иисуса Христа, Сына Божия, будет здоров твой палец». И взявши палец его, сказал: «Во имя Иисуса Христа исцеляется палец твой». В тот же момент (*momento*) палец стал здоров, и кровь уже больше не текла. С того времени Анания уверовал во Христа, после чего Марк совершил над ним крещение и поставил его патриархом Александрии. И был он первым среди патриархов, стоявших во главе Александрии. Установил также евангелист Марк вместе с патриархом Ананией двенадцать пресвитеров, которые всегда находились при патриархе для того, чтобы, когда патриархат станет вакантным, избирали одного из двенадцати пресвитеров; остальные одиннадцать, возлагая на его голову руки, сами благословляли (*benedicerent*) и делали (*creagent*) его патриархом. Затем избирали какого-либо выдающегося мужа и поставляли (*constituerent*) вместе с собою пресвитером на место произведенного в патриархи, чтобы таким образом всегда сохранялось двенадцать. И это установление касательно пресвитеров, — то есть, чтобы патриархи производились (*crearent*) из двенадцати пресвитеров, — не прекращалось вплоть до времен александрийского патриарха Александра, который был из известного числа 318-ти. Он уже запретил пресвитерам на дальнейшее время производить патриарха и сделал распоряжение, чтобы по смерти патриарха собирались епископы, которые рукополагали бы (*ordinarent*) патриарха. Распорядился он также и о том, чтобы при вакантности патриархата избирали чем-либо выдающегося мужа испытанной честности из любой части города (*regione*) как из двенадцати означенных пресвитеров, так и из других, и делали бы такового патриархом. Таким-то образом прекратилось более древнее известное (*illud*) установление, по коему патриарх обыкновенно поставлялся пресвитерами, и вступило на его место распоряжение о поставлении патриарха епископами. Ввиду того, что некоторые спрашивают, почему патриарх александрийский именуется «папой» (какое имя означает: «дед»), то да будет известно, что от Анания, коего поставил патриархом в Александрии евангелист Марк, до самых времен Димитрия, бывшего патриархом там же (это — одиннадцатый александрийский патриарх), в провинциях Египта не было ни одного епископа, и до него патриархи не ставили епископов. Он же, сделавшись патриархом, поставил трех епископов. И был он первым александрийским патриархом, который поставил (*fecit*) епископов. По смерти Димитрия александрийским патриархом становится Иракл, который поставил двадцать епископов. Из них один, по имени Аммоний, был отступником от веры. Когда слух о нем достиг до самого Иракла, то последний созвал собор епископов (*synodum episcoporum*) и отправил та-

⁸ Болотов В. Лекции... т. I. СПб., 1907, с. 203.

⁹ Там же, т. II, с. 485.

ковой в город Аммония, где, после достаточного разбора и рассмотрения дела, возвратил его к истине. Когда же люди услышали, что епископы именуют патриарха «аввой» или отцом, то сказали между собой: «Мы каждого епископа называем аввой или отцом, а епископы называют патриарха аввой. Поэтому по справедливости следует, чтобы мы называли патриарха папой, т. е. дедом, так как он — отец отцов». Вот почему со времен Иракла патриарх александрийский зовется «папой», т. е. дедом. Аняния же, патриарх александрийский, коего поставил на свой престол евангелист Марк, скончался, пробывши на кафедре двадцать два года»¹⁰.

Это необычайное и исключительное повествование Евтихия, несмотря на явно легендарный и фантастический характер, требует, однако, самого серьезного к себе отношения, в виду крайнего злоупотребления им со стороны протестантских ученых. Первый, кто из протестантов ухватился за это сообщение Евтихия, был уже известный нам пресвитерианец Сельден. В своем предисловии к отрывкам (Regiōcha) из Евтихия он это сообщение положил в основание всех своих протестантских рассуждений. Однако, несмотря на всю свою ученость, которую пустил Сельден в ход в своих «Началах Александрийской Церкви», его толкование Евтихиева сообщения не убедило ни католических, ни англиканских епископальных богословов. И с той и с другой стороны посыпались на Сельдена возражения с критическим разбором самого свидетельства Евтихия. Из среды англиканских ученых выступил Пирсон (Pearsonius), со стороны католиков — Ренодот. Но раньше их обоих двинул против Евтихия свою эрудицию поселившийся в Западной Европе ученый сириец из секты маронитов Авраам Экхелльский (Ecchellensis). Экхелльский составил уже себе имя в Европе изданием латинских переводов сочинений некоторых восточных писателей: в 1651 г. он издал в Париже «Восточную хронику» (*Chronicon orientale*), составленную в 1258 г. арабским писателем Петром Ибну-р Рахиб; в 1653 г. в Риме он издал стихотворный каталог церковных писателей, составленный несторианином Авдишо, или точнее Эбед-Йешу бар-Бриха († 1318 г.). По издании Поаком латинского перевода «Жемчужной цепи» (*Contextio gemmarum*) Евтихия, Авраам Экхелльский в 1661 г. в Риме выпускает в свет свое исследование под заглавием: «Защищаемый Евтихий, патриарх александрийский» — *Eutychius patriarcha alexandrinus vindicatus*. В католическом мире это сочинение Экхелльского приобрело громадное значение, так как почти все последующие борцы против протестантских тенденций пользовались главным образом именно этим исследованием. Некоторые из доводов Экхелльского не утратили своего значения даже и для настоящего времени. Но так как церковно-историческая наука за 250-летний период после Экхелльского сделала громадные успехи, то и «свидетельство» Евтихия встречает уже новые возражения и совершенно падает, разбиваемое тяжеловесными аргументами.

Необычайное и неправдоподобное у Евтихия заключается, как мы видели, в двух пунктах: 1) до времени Димитрия (189—231 гг.) в Египте не было ни одного епископа и 2) поставление александрийского епископа до времен св. Александра (313—328 гг.) совершали 12 пресвитеров, состоявших при епископской кафедре, избирая кандидата из своей среды. К рассмотрению этих, несогласных с действительностью, сообщений мы и переходим. Но предварительно заметим, что историк христианского Египта и Александрии находится в данном случае в более благоприятных условиях, чем историк какой-нибудь иной христианской страны. Как ни темны, как ни маловедомы первые века египетской церковной истории, однако для опровержения необычайных сообщений Евтихия историк может извлечь из древних памятников достаточное

¹⁰ *Migne. Patr. cursus compl., ser. ger., t. CXI, col. 982—983.*

количество материала. Совсем иное дело было бы, если бы Евтихий свои странные и изумительные сообщения сделал не касательно Александрии, а относительно, напр., Рима. Тогда западный церковный историк оказался бы совершенно в беспомощном и безвыходном положении и заведомую ложь должен был бы поневоле принять за неопровержимую истину, так как, кроме церковного предания и вековой церковной практики, он не имел бы решительно никаких древних и ценных материалов для обличения богатого пылкой фантазией писателя и для опровержения его лживых и неправдоподобных измышлений. Это положительное счастье для христианского мира и для церковно-исторической науки, что заведомая ложь обрушилась не на Рим или Карфаген, а на Александрию.

§ 7. Египетские епископы

Во всей европейской церковно-исторической литературе нет сочинения равного по глубине учености сравнительно небольшому исследованию знаменитого проф. В. Болотова: «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка» («Христианское чтение», 1893, №№ 7—8 и 11—12). Это сочинение есть исследование не только в области церковной истории, но и в области астрономии, математики, хронологии, археологии и филологии. Если европейские ученые откровенно сознавались что «год мученичества св. Марка есть вопрос, представляющий непреодолимые затруднения»¹¹, то проф. В. Болотов превозмог все эти затруднения и точно установил, что евангелист Марк принял мученическую кончину 4-го апреля 63 года. Эту дату он определил на основании «актов св. Марка», или его «Жития», которое долгое время приписывалось средневековому агиографу Симеону Метафрасту и которое протестантскими учеными (напр., Липсиусом) относилось к разряду недоверенных и измышленных легенд. В этих актах, помещенных в Патрологии Миня¹², день кончины св. Марка обозначен по египетскому календарю «30 фармути» (pharmuthi). Именно это-то «30 фармути» и представляло непреодолимые затруднения, и лишь проф. В. Болотову, при его колоссальной учености, удалось выяснить, что это такое «30 фармути». Выяснивши смысл этой египетской даты, он сделал заметку, что «30 фармути» — это такой «водяной знак, что разобрать его было не легко, а подделать и еще труднее». Отсюда прямой и естественный вывод, что не в Средние века и не византийцем Симеоном Метафрастом определена кончина св. Марка «30 фармути». Это могло быть сделано только в глубокой древности и в самом Египте. Акты св. Марка, по исследованию Болотова, представляют собою памятник «высокой древности». «От древности же, — говорит он, — позволительно заключать и к их исторической достоверности». Акты св. Марка — не легенда и с легендарными сочинениями ничего общего не имеют.

«Акты Марка, — говорит проф. В. Болотов, — содержат в себе черты, которые начало проповеди христианства в Александрии представляют вполне естественным. Евангелист Марк, идя по Александрии, разорвал башмак и зашел к первому встретившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачник Анниан уколол себе палец и при этом невольно воскликнул: «Единый Боже!», что и послужило для апостола удобным поводом начать свою проповедь. Естественность происхождения располагает к мысли, что мы стоим на почве живого исторического воспоминания. Этот Анниан и был первым преемником авангелиста на александрийской кафедре»¹³.

¹¹ Neal J. A History... t. 1, pag. 7.

¹² Migne. Patr. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 164 sq.

¹³ Болотов В. Лекции... т. II, с. 258.

Не дух легенды, а именно естественные черты живого исторического воспоминания чувствуются и в неоднократно повторяемых словах о «счастливом пути». Когда св. Марк отправился в первый раз из Кирины в Александрию, то братия напутствовала его словами: «Господь Иисус Христос да устроит тебе счастливый путь». Но когда при вступлении на вымощенные городские улицы у Марка разорвался башмак, он с легкой иронией сказал про себя: «Да, действительно, счастливый для меня этот путь». Никакая легенда, разумеется, не вложила бы такой иронии в уста Христова благовестника. Когда же «в невольном восклицании язычника Анниана: «Единый Боже!» сказалась человеческая душа по природе христианская», св. Марк, видя благоприятный случай к проповеди, уже с «апостольской уверенностью» сказал про себя: «Счастливым сделал Господь путь мой».

Не дух легенды чувствуется и в сообщении актов о замыслах александрийских язычников против евангелиста, вследствие чего он на некоторое время удалился из Александрии: акты в данном случае употребляют такое слово, которого «тенденциозная легенда, конечно, не потерпела бы»: он «убежал», ἐφύγευ.

Живым историческим воспоминанием веет и от «замечательно точных», хотя и «лаконически кратких» сведений о Кирине. «Когда евангелист, по откровению от Господа, — говорит проф. В. Болотов, — из Кирины отправляется в Александрию, братия проводили его до самого корабля и, вкушивши с ним хлеба, расстались. Так как и язычник Анниан приглашает евангелиста к себе на ночлег и ужин словами: «и вкусим вместе хлеба», и о «преломлении» хлеба нет речи, то, очевидно, под вкушением хлеба на корабле разумеется братская прощальная трапеза. Но почему же братия не предложила ее св. Марку ранее, до вступления его на корабль (или по меньшей мере до прибытия на пристань)? Эта видимая странность есть, однако, точная деталь: Кирина город не приморский. Для того, чтобы отправиться в Александрию, нужно было идти (и евангелист, вероятно, шел пешком) или в Аполлонию-Сосузу¹⁴ (ныне Марса-Суза, т. е. порт Суза), или же в селение Фикунт. При таких условиях вполне естественно, что братия предложили евангелисту на прощание «кусоч хлеба» не в Кирине, а в Фикунте или Сосузе». Если бы акты св. Марка были легендой, то автор их несомненно упустил бы из виду эту маленькую, но точную деталь, что Кирина — город не приморский, и придумал бы трогательное прощание братии с евангелистом в самой Кирине.

Всякая легенда носит тенденциозный характер. Легенда о Марке могла бы возникнуть только в тех городах, где этот апостол благовествовал Христово учение, т. е. в Александрии или в Кирине. Но акты св. Марка отличаются полным отсутствием тенденций как александрийской, так и киринской, и поражают своей объективностью и беспристрастием.

«Указывая область проповеди св. Марка, — пишет В. Болотов, — акты говорят о «всей стране египетской» и сполна перечисляют составные части Ливии. Никакому александрийцу не пришло бы на мысль выдумать, что «первая драгоценность Александрии» св. евангелист начал свою проповедь не с Александрии, а с Кирины в Пентаполе, откуда он был родом».

Далее, «для александрийского местного гонора едва ли был расчет сочинять, что первый преемник св. Марка Анниан был человек, правда, довольно образованный, знакомый и с Илиадой и Одиссеей, но всё же только скромный сапожник, ο παλαιορραφος, сапожник, который чинит старые сапоги».

¹⁴ Древние писали: Созуса.

Наконец, «свою первую церковь на берегу моря александрийцы построили в отсутствие св. Марка (когда он на два года «убежал» из Александрии). Правда, ее построение доставило возвратившемуся из Ливии евангелисту великую радость; но легенда конечно предпочла бы, чтобы св. Марк сам своими руками и заложил основание этой церкви и освятил ее».

Эти обстоятельства, излагаемые в актах св. Марка, решительным образом отклоняют всякое подозрение в легендарном характере последних с проведением в них александрийской тенденции. «Нельзя, однако, допустить, — говорит проф. В. Болотов, — и того, что в актах проводится киринская тенденция». Против предположения о киринской тенденции говорит самым решительным образом краткость всех сведений о Кирине и деятельности в ней евангелиста. Сведения эти настолько «лаконически-кратки», что в них нет ни собственных имен сотрудников и ставленников Марка, ни указания на количество их. Составитель актов очень мало занят Кириной. Этого не могло бы быть, если бы акты были легендой и если бы в них проводилась киринская тенденция: легенда с полной развязностью сочинила бы имена и о самой Кирине дала бы подробные сведения. Указанная особенность сведений о Кирине удостоверяет, что акты св. Марка возникли не в Кирине. Автор их — несомненно александриец, ибо он знает обстоятельно деятельность св. Марка в Александрии, называет по именам рукоположенных им для Александрии епископа и пресвитеров и точно обозначает количество диаконов и прочих клириков.

Когда же жил и когда записал данные акты этот беспристрастный и правдивый александриец? Проф. В. Болотов говорит о его актах так: «Это — не протоколы, современные каждому событию, упомянутому в актах. Это — вполне достоверный пересказ, какой мог бы под старость составить александриец-внук, во впечатлительные годы отрочества-юношества слышавший обо всем этом от своего деда, который в пору зрелого мужества принял крещение от руки самого евангелиста и был очевидцем его мученической кончины»¹⁵. Если это определение проф. В. Болотова перевести на цифровую хронологию, то окажется, что эти акты писаны не позже 130 г. по Р. Хр. и, следовательно, должны быть поставлены в числе древнейших памятников христианской письменности. Они возникли, вслед за посланиями св. Игнатия Богоносца, одновременно с апологиями Кодрата и Аристида. Нам думается, что поводом к составлению этих актов послужила кончина в 129 г. епископа Иуста, который, по преданию эфиопской Церкви, получил крещение от евангелиста Марка¹⁶. Смертию Иуста окончилось поколение свидетелей и очевидцев деятельности св. Марка и возникла нужда в письменном достоверном изложении событий, связанных с именем этого апостола. Может быть, составителем этих актов был преемствовавший Иусту епископ Евмен.

Что же мы находим в этом древнем памятнике, который писан по крайней мере на 827 лет раньше евтихиевской «Жемчужной цепи»? Находим сообщение, что св. Марком «сначала проповедано было евангелие Господа и Спаса нашего Иисуса Христа во всей египетской стране, в Ливии, Мармарике, Аммонияке и Пентаполе»¹⁷. Затем, по откровению свыше, св. евангелист отправился с апостольским благовестием в Александрию. Но когда там началось движение против него со стороны язычников, «он убежал оттуда и снова пришел в Пентаполь; оставался в Пентаполе два года, утвердил бывших там братьев, рукополо-

¹⁵ Болотов В. День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. «Христианское чтение», 1893, № 11—12, с. 425—431.

¹⁶ Renodotius E. Historia patriarcharum... pag. 16.

¹⁷ Migne. Patrol. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 164.

жил им по (всей) стране (*κατὰ χώραν*) епископов и клириков и снова возвратился в Александрию»¹⁸.

Итак, к западу от Александрии по всей стране были епископы еще со времен евангелиста Марка, и в этом никто в древности не сомневался, как это видно и из древних Мартирологов. На один из таких Мартирологов ссылается и Авраам Эххелльский, называя его по-восточному (монофизитскому и маронитскому) обычаю «Мартирологом мельхитов», т. е. православных. Так как с термином «мельхиты» нам придется встречаться еще не раз, то напомним, что «мельхиты» значит «царисты», империалисты. Так монофизиты, а за ними и монофелиты (марониты) называют на Востоке православных за то, что они приняли на Халкидонском Соборе 451 г. вероопределение, утвержденное царем Маркианом. В упомянутом Мартирологе под 25 апреля значится «вспоминание о страдании апостола и святого евангелиста Марка, который в годы Тиверия цезаря проповедовал Христа во всей стране египетской и ливийской... и много чудес совершил, и Церковь Христову украсил, поставивши им епископов и подчиненных оным пресвитеров»¹⁹.

Есть и иного рода свидетельства о существовании в Египте епископов еще в глубочайшей древности. К числу таких свидетельств относится письмо римского императора Адриана от 131 г. к своему шурина, престарелому Сервиану, — тому самому, которого он в 136 г., несмотря на его девяностолетний возраст, предал казни вместе с Фуском за ту досаду, которую старик выразил бездетному Адриану, узнав, что он объявляет своим наследником не Фуска, а Люция Цезония Коммода (вскоре умершего). Письмо это сохранено у древнего римского историка Флавиана Вописка (*Vopiscus*), современника императора Диоклетиана. Вописку принадлежит весьма ценный труд — ряд биографических очерков римских императоров III в.: Аврелиана, Тацита, Флорина, Проба, Фирма, Сатурнина, Прокула, Боноза, Кара, Карина и Нумериана. Письмо Адриана к Сервиану включено Вописком в состав 8-й главы его очерка «Жизнь Сатурнина», который при Аврелиане (271—275 гг.) приобрел известность опытного полководца, при Пробе (277—282 гг.) сначала в Африке был провозглашен августом, а затем в Палестине — императором, после чего вскоре был убит солдатами в сирийском городе Апамее²⁰. Находящееся в указанном письме Адриана свидетельство о древних египетских епископах настолько странно и необычайно, что нуждается в серьезном разъяснении. В то время, как одни писатели утверждают, что свидетельство Адриана «имеет доподлинно великую силу» (Соллерий) и принимают его за «решительное доказательство» существования епископов в Египте в эпоху Адриана (Ниль), другие (напр., Ле-Кьен) находят такое заключение о значении этого свидетельства «неудовлетворительным».

Вот текст этого любопытного письма, сохраненного Вописком: «Легкомысленный, шаткий, охочий до всякого мелочного слуха, Египет, который ты восхвалял у себя, любезнейший Сервиан, я изучил весь. Христиане — это те, которые почитают Сераписа, и те, которые именуют себя епископами Христа (*Christi episcopos*), суть служители (*devotos*) Сераписа. Нет там ни одного иудейского архисинагога, ни одного самарянина, ни одного христианского пресвитера (*christianorum presbyterum*), который бы не был астрологом, гадателем и заклинателем. Самого тивериадского патриарха, во время прибытия его в Египет, одни влекут к поклонению Серапису, другие — к поклонению Христу.

¹⁸ Ibid., col. 166.

¹⁹ *Ecchellensis A. Eutyichius patr. alex. vindicatus*, cap. 7.

²⁰ *Büdinge Max. Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte*. Band II: Brunner Julius Vopiscus Lebensbeschreibungen. Leipzig, 1868, S. 3—4, 39.

Впрочем, здесь есть один бог, которому одинаково служат иудеи, христиане и туземцы»²¹.

Что значат эти изумительные, даже чудовищные слова? Как мог Адриан отождествить христиан с сераписовыми идолопоклонниками и назвать «епископов Христовых» служителями Сераписа? А, ведь, это говорит император, который царствовал уже 15-й год; который, по словам историков, отличался необычайным честолюбием — быть первым во всех отраслях знания и деятельности; который неумоимо изъездил всю свою империю; о котором Адольф Гаусрат (Hausrath), автор «Истории времен Нового Завета», пишет: «Адриан — вечный странник: то он производит рекогносцировку над горною страню у бриттов, то осматривает гавани провинции Африки, то измеряет границы против сарматов, то, сидя на спине верблюда, исследует оазисы Ливийской пустыни»²². Относительно Египта Адриан хвалится в письме к Сервиану, что эту страну он даже изучил, а о христианах Адриан знал уже потому, что еще во время пребывания своего в Малой Азии он принял там в 128—129 г. апологию от Кодрата; может быть, ему же была подана апология и Аристидом Афинским. Да и помимо всего этого, он должен был знать о христианах по производившимся о них официальным дознаниям.

Предполагая, несомненно, что Адриан изучил Египет очень плохо, аббат Соллерий говорит: «Нужно признать, что там (в письме) припешано много не соответствующего христианам, но этим несколько не отвергается то, что в век Адриана в Египте были христиане, которые назывались епископами. Я говорю: «в Египте», ибо письмо Адриана описывает александрийцев, по преимуществу, (но касается) и египтян. Пусть слова Адриана будут во многом сомнительными и нуждающимися в научных проверках, но во всяком случае нельзя отрицать тот прямой вывод из них, что епископы в Египте в то время были»²³. Конечно, это совершенно верно, что в Египте «епископы Христовы» были, если Адриан говорит о их существовании в таком положительном тоне. Но Соллерий всё-таки не выяснил, по какой причине Адриан мог так сблизить Христа с Сераписом и принять «епископов Христа» за служителей национального египетского божества. А эта невыясненность повела к тому, что Ле-Къен, при истолковании слов Адриана, встал на совершенно новый путь и отверг всякое значение их в деле опровержения сообщений «Жемчужной цепи» Евтихия.

«Дело в том, — говорит Ле-Къен, — что в то время в Александрии и в Египте находилось много еретиков: василидиан и других гностиков, которые, называя себя христианами, тем не менее, как показывают сохранившиеся донныне их амулеты, вместо истинного Божества, которому поклоняемся мы, почитали Сераписа, присвоивши ему, по своему крайнему нечестию, неизреченное оное имя Божества: Иегова, IAO». «Вот о епископах этих-то сект, — заканчивает свою речь Ле-Къен, — а не о пастырях католической церкви и говорит неосведомленный Адриан, весьма мало отличая нечистых христиан от святых»²⁴.

Но были ли у гностиков, в частности у василидиан, епископы, на это положительных свидетельств мы не находим ни у одного из древних писателей. Поэтому и говорить о гностических епископах в категорическом тоне нельзя. Наоборот, скорее можно допустить, что у гностиков совсем не было никакой иерархии, так как, по свидетельству св. Ири-

²¹ *Le-Quien M. Oriens christianus... tom II, col. 348. — Acta sanctorum, junii tom V: Patr. alex. hist. chronol., cap. 52.*

²² *Hausrath Ad. Neutestamentliche Zeitgeschichte. III Theil, 1 Abth. Die Zeit der Märtyrer und das nachapostolische Zeitalter. Heidelberg, 1874, S. 452.*

²³ *Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chronol., cap. 52.*

²⁴ *Le-Quien M. Oriens christianus... t. II, col. 348.*

нея Лионского²⁵ и Фирмилиана Кесарие-каппадокийского²⁶, у гностиков, по крайней мере, у маркосиан, допускались к совершению священнодействий даже женщины без всякого поставления их в иерархические степени. Правда, некоторые из русских духовных писателей очень самоуверенно говорили о гностических епископах и, ссылаясь на Климента Александрийского, приводили из его «Стромат» даже такие слова одного гностического «епископа», сказанные им в оправдание разврата: «Гностик, мудрый должен знать всё. Какая заслуга воздерживаться от вещи, которой не знаешь? Заслуга состоит не в том, чтобы отказываться от похотей, но пользоваться ими, как господину, чтобы владычествовать над любострастием, если оно овладеет нами; я с своей стороны делаю такое из него употребление: обнимаю его, чтобы задушить его»²⁷. Но этот александрийский защитник разврата в подлиннике Климента назван не епископом, а просто «главой ереси», да и жил он уже в конце II века, т. е. много лет спустя после Адриана. Впрочем, если бы даже у александрийских гностиков и были когда-нибудь «епископы», то всё равно истолкование слов императора Адриана, сделанное Ле-Къеном, не может быть признано за истинное. Прежде всего, в царствование Адриана гностические секты Василида, Сатурнина и др. только еще зарождались. Хотя полем деятельности Василида была Александрия, но в 130 г., когда Адриан посетил Египет, последователи Василида составляли незаметную кучку всего лишь из нескольких человек, в «епископах» же тогда Василид совсем и не нуждался. Даже в конце II века, как это видно из «Стромат» того же Климента, писанных не раньше 195 г., гностиков, т. е. людей книжных и по-своему ученых, было вообще мало. Кроме того, важная ошибка Ле-Къена заключается в том, что он совершенно несправедливо навязывает гностикам и в частности василидианам почитание египетского Сераписа. О василидианах и вообще о гностиках писали Иринея Лионский, Климент Александрийский, Ипполит Римский, Евсевий Кесарийский, Епифаний Кипрский и др., но ни один из этих древних ересеологов ни разу не обмолвился, чтобы василидиане и прочие гностики почитали египетского Сераписа. Тремя буквами IAO, встречающимися на амулетах, называвшихся «абраксас» (abraxas), они обозначали не Сераписа, а верховное «неизреченное» божественное начало. Это подтверждается и тем, что на некоторых амулетах под означенными тремя буквами встречается второе слово, не Серапис, а «Саваоф».

Итак, если свидетельство Адриана имеет в виду не гностических епископов, которых в дни этого императора еще не было, да, вероятно, и вообще никогда в Египте не бывало и которые Серапису никогда не поклонялись, то какие же разумеются здесь «епископы Христовы»? Как бы ни казалось странным и на первый взгляд невероятным, но Адриан говорил именно о православных церковных епископах и их одних только и имел в виду. В своем письме Адриан обнаруживает действительное знакомство с христианством, но знакомство, разумеется, очень поверхностное. Адриан и во всем был человек поверхностный. Он занимался философией, поэзией, ораторством, пением, рисованием, ваянием, юриспруденцией, медициной, магией, астрологией и т. д. Его биограф Спарциан дает такую характеристику этого любознательного, но непоследовательного и поверхностного человека: «Адриан умел любить искусство так же, как и войну, и мог быть даже гладиатором. В нем соединены были серьезность и веселость, снисходительность и строгость, необдуманность и рассудительность, твердость и притворство, мужество и неж-

²⁵ *Иринея Лионский*. Против ересей, кн. 1, гл. 13; русск. пер. М., 1868, с. 54—55.

²⁶ *Киприан Карфагенский*. Творения, т. I, с. 379. См. ниже, § 16.

²⁷ *Климент Александрийский*. Строматы, кн. II, гл. 20; русск. пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892, столб. 278.

ность. Во всех делах он никогда не был одним и тем же²⁸. Если он, при массе впечатлений в своей жизни — странника, художника и воина, был человеком вообще поверхностным, то в отношении к христианам он тем более не имел ни поводов, ни нужды быть ученым исследователем их жизни и церковного устройства. О христианах он знал не более, чем другие язычники, а правительственные сферы тогда вообще имели неправильный взгляд на христианство и о христианах получали самые нелепые сведения. О существовании христиан Адриан, конечно, всегда знал; он знал, — как это видно из его письма, — что у них есть пресвитеры, которых он явственно отличает от «епископов Христа». Он знает самарян, еще лучше знает иудеев, которым уже несколько лет назад он запретил совершать обрезание. Он определенно говорит о главе еврейского народа, «тивериадском патриархе». Власть этих «тивериадских патриархов» со времени разорения Иерусалима в 70 г. была почти царской. При этих патриархах состояла особая правящая коллегия раввинов, объединявшая иудеев всего света, облагавшая их особыми налогами на национальные нужды, содержащая при себе особый штат «апостолов», или посыльных, разносивших повсюду ее указы касательно борьбы с христианством, особенно же относительно подготовки к общенуудейскому восстанию против римского правительства. Во внутренней жизни иудейского народа патриарх был высшим судьей, присвоившим себе, вопреки римскому законодательству, право присуждения своих преступников к смерти²⁹. Смотри на Египет как на страну легкомысленную, Адриан с своей точки зрения увидел в ней одну только смесь суеверий. Конечно, в Египте имели место и астрология, и гадание, и заклинания. Но астрологией и гаданьем занимались только язычники, заклинатели же были среди иудеев и христиан. О странствующих иудейских заклинателях говорится еще в книге Деяний апостольских. Во время пребывания ап. Павла в Ефесе туда пришли, напр., в качестве заклинателей семь сыновей иудейского первосвященника Скевы, хотя бесы и не повиновались им (Деян. 19, 13—14). Подобные же заклинатели были у иудеев и во II в., как это видно из слов св. муч. Иустина Философа († 166 г.), обращенных к иудею Трифону: «Если вы сделаете заклинание всеми царями, праведниками, пророками и патриархами, какие были у вас, то и тогда демон не подчинится вам». Наоборот, заклинания христиан сильны и действительны, — «всякий демон, заклинаемый именем Сына Божия, побеждается и преодолевается»³⁰. Сын Божий, по мысли св. Иустина, для того и вочеловечился, чтобы упразднить силу бесов. «В этом вы можете убедиться, — пишет он во 2-й своей Апологии, — наблюдая за тем, что происходит на ваших глазах, потому что многие из христиан исцелили большое число одержимых во всем мире и в вашем городе (Риме) чрез заклятие именем Иисуса Христа, тогда как их не могли исцелить все другие заклинатели, чародеи и врачи; они продолжают исцелять их и теперь, уничтожая и изгоняя демонов из одержимых ими людей»³¹. По словам того же мученика, этот благодатный дар принадлежал всем христианам. «Мы, — говорит он, — верующие в распятого при Понтии Пилате Иисуса Господа нашего, заклинаем всех демонов и злых духов и держим их в нашей власти»³². Подобным образом и в другом памятнике того же II века, в письме «О девстве», неправильно приписываемом Клименту Римскому, говорится: «Также и это прилично братьям во Христе и справедливо и по-

²⁸ Hausrath Ad. Neutestamentliche Zeitgeschichte. III Theil, 1 Abth. С. 451.

²⁹ Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig, 1897, Band III, S. 77.

³⁰ Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем, гл. 68. Сочинения, русск. пер. М., 1892.

³¹ Ibid., 2-я Апология, гл. 6.

³² Ibid. Разговор с Трифоном, гл. 76.

хвально для них — посещать одержимых злыми духами, молиться за них и произносить заклинания в приличных формах, благоугодных Богу». Если в первые два века заклинатели среди христиан были обычным явлением, то, конечно, этими заклинателями могли быть прежде всего пресвитеры, о чем в Египте осведомился и Адриан. Но он совершенно несправедливо ставит христианских пресвитеров-заклинателей наравне с представителями языческих суеверий. Заклинание в церкви было не суеверием, а действительным благодатным даром, коим христиане возвышались над всеми язычниками и иудеями. По-видимому, совершенно разочарованный в Александрии, к тому же и удрученный неожиданной смертью своего любимца Антиноя, Адриан нашел столицу Египта не только легкомысленной и суеверной, но даже и слишком материалистической, где все стремятся к наживе, где и христиане, и иудеи, и туземцы чтут одного только бога — деньги. Вынеся от Александрии такое неблагоприятное впечатление, Адриан всё осветил слишком односторонне, не дал себе труда отнестись к виденному и слышанному внимательно и критически и написал странные слова о «епископах Христа», которые, по-видимому, до сих пор нигде не бросались ему в глаза, и самого имени их он никогда не слыхивал. Если Адриан был знаком с христианством только по официально-судебным документам и по представленным ему христианским «Апологиям», то, действительно, «епископы Христа» могли быть ему совершенно неизвестны. В церковно-исторической науке до сих пор не только не дано объяснения, но даже и совсем не обращено внимания на тот факт, что в христианских экзотерических, т. е. предназначенных для язычников, сочинениях первых трех веков нигде не встречается слово «епископ». Все авторы древнейших «Апологий», а также и других экзотерических сочинений, напр., св. Иустин Мученик («Разговор с иудеем Трифоном»), св. Феофил («К Автолику»), Минуций Феликс («Октавий»), Ориген («Против Цельса»), нигде никогда не употребляют этого слова, как бы храня его в секрете от язычников и считая его за священную тайну христианской Церкви. Даже в тех случаях, когда по ходу речи они никак не могли умолчать о своих епископах, они всё-таки именовали их не «епископами», а «предстоятелями», «предстоятелями братий», изредка «начальствующими» и т. д. И это тем более удивительно, что говорить о «диаконах» эти писатели не затруднялись: св. Иустин, напр., в своей 1-й Апологии неоднократно упоминает «о так называемых у нас диаконах»³³. Так было не только в эпоху Адриана, но и значительно позже: Ориген, напр., писал «Против Цельса» в 248 г., спустя более столетия после Адриана. Поэтому вполне допустимо, что о христианских епископах Адриан впервые узнал не из письменных документов, а услышал от Сервиана, проживавшего некоторое время в Египте и там случайно встретившегося с непонятным для него титулом «епископов Христа»³⁴. Вот почему Адриан искал разгадки тому, кто такие «епископы Христа», не в Риме и не в других странах, по коим он путешествовал, а в Египте. Он принимал христианских епископов за явление исключительно египетское и, посетив Египет, счел себя вполне разгадавшим и понявшим тайную загадочную секту христиан и в ней «епископов Христа»: это — поклонники и служители Сераписа.

Но что же общего было у египетских и в частности у александрийских христиан с культом Сераписа?

³³ Ibid., 1-я Апология, гл. 65 и 67.

³⁴ В официальном языке римского правительства слово «епископы» в первый раз употреблено было около 261 г., когда в Риме епископствовал Дионисий (259—268 гг.). Мы имеем в виду грамоту императора Галлиена (260—268 гг.) о свободе христианского богослужения. Грамота эта была адресована так: «Самодержец, кесарь, Публий Лициний Галлиен, благочестивый, счастливый, Август — Дионисию, Пинне, Димитрию и прочим епископам». *Евсевий Кесарийский*. Церк. ист., кн. VII, гл. 13; русск. пер., с. 419.

«Самый важный день в жизни христианина, — говорит проф. В. Болотов, — есть его *dies natalis*, день его кончины»³⁵. День кончины христианина родственники и близкие его навсегда сохраняли в своей памяти ради церковного поминовения усопшего. День же мученической кончины страдалца за имя Христово был для древних христиан светлым праздником. Так, смирские христиане по поводу мученической кончины своего епископа св. Поликарпа писали другим церквам, напр., филомелийской: «Мы потом собрали его кости, сокровище драгоценнее дорогих камней и чище золота, положили их, где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью, и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения, как в память уже совершивших свой подвиг, так и в научение и утверждение будущих подвижников»³⁶. Для alexandрийских христиан «первою драгоценностью Александрии» был св. евангелист Марк. День его мученической кончины был для alexandрийцев самым великим и торжественным праздником. И этот день мученической кончины евангелиста alexandрийские христиане никогда не могли забыть или смешать с другим каким-либо днем уже по тому одному, что св. Марк был умерщвлен alexandрийскими язычниками в то время, «когда было их сераписово торжество» (*ἡμερομηνία*), как сказано в актах евангелиста³⁷. «Великий бог Серапис, — говорит проф. В. Болотов, — был «царь города», т. е. бог Александрии по преимуществу, был, как выражались язычники, «градодержец». «Наш Серапис», говорили alexandрийцы. Торжество в честь него было, вероятно, главным праздником «города», и alexandрийцы умели справлять его великолепно: высокоторжественный день сменяла дивная иллюминация ночью. «Заходило солнце и — не было ночи». Залитый огнями, «город соперничал красотой с небом», и высившийся на своем акрополе Серапион (храм) в этих волнах света восхищенному глазу туриста казался «небесным храмом». Этому соблазну «общих радостей» невозможно было противопоставить торжества более выразительного, чем память «первой драгоценности» Александрии — св. апостола и евангелиста Марка: так содержателен был контраст христианского «благвестия» и языческой «цивилизации», в день своего «городского» торжества в честь своего «благостного» бога спустившейся до озверелости, до глумления над мучеником, даже над его останками, и обagrившей его живую кровию камни всех улиц и переулков»³⁸.

Итак, день памяти мученической кончины св. Марка и языческий праздник в честь Сераписа в Александрии друг с другом совпадали. Один и тот же день в Александрии был великим праздником как у местных язычников, так и у христиан. У такого поверхностного наблюдателя, каким был римский язычник Адриан, естественно получалось впечатление, что alexandрийские христиане вместе с своими «епископами Христа» чествуют Сераписа. О евангелисте Марке Адриан, конечно, ничего не слышал, так как о Самом Христе он мало что знал; до беседы же с кем-либо из alexandрийских христиан он, конечно, не унился. А так как у римских христиан, о которых больше всего и слышал Адриан, праздника в честь Марка не было, то он вообразил, что в Египте он нашел ключ к разгадке вопроса о том, кто такие христиане. Он совершил открытие: христиане — поклонники Сераписа, а епископы Христовы — особый класс жрецов того же самого Сераписа. Общий день для празднования в Александрии язычниками в честь Сераписа, а христианами в честь св. Марка внес в понятия Адриана одну только путаницу. Но тем ценнее и важнее его сообщения о «епископах Христа»

³⁵ Болотов В. Из истории церкви сиро-персидской. «Христианское чтение», 1900, № 2, с. 444.

³⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. IV, гл. 15; русск. пер. с. 217—218.

³⁷ Migne. Patr. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 168.

³⁸ Болотов В. День и год... «Христианское чтение», 1893, № 11—12, с. 421—422.

у египетских христиан: этих «епископов Христовых» он сам из своей головы выдумать не мог. Очевидно, что раньше, до своего приезда в Александрию, Адриан из официальных языческих донесений знал только о существовании у христиан «пресвитеров», о епископах же Христовых он узнал лишь от одного Сервиана, возвратившегося из Египта. Прибыв сам в Египет, он постарался услышать здесь о «епископах Христовых» и, по-своему объяснив этих загадочных людей, поспешил поделиться своим открытием с тем, кто первый сообщил ему об этих таинственных вождях опасного общества. Из слов Адриана с несомненностью вытекает, что о епископах Христовых он своими ушами услышал в Египте во время праздника в честь Сераписа, иначе говоря, в день памяти евангелиста Марка, когда в Александрию стекались, очевидно, многие Христовы епископы из ближайших городов и местечек.

Но во время своего пребывания в Александрии в 129—130 г. Адриан мог получить сведения о собрании египетских епископов в Александрии и еще по одному делу. Нельзя отрицать приблизительной точности хронологии александрийских епископов, составленной известным Альфредом фон Гутшмидом. По этой хронологии, епископ александрийский Иуст скончался именно в 129 г., и тогда же на его место в епископы избран был Евмен³⁹. В какой день и месяц скончался Иуст и когда именно состоялись избрание и хиротония Евмена, мы не знаем. Но очень может быть, что всё это произошло в то время, когда Адриан уже был в Александрии. В таком случае он мог тем или иным путем получить известие о прибывших в Александрию христианских епископах погребения Иуста и рукоположения Евмена. Это известие, конечно, подтвердило для него слова Сервиана о существовании в Египте каких-то «епископов Христа», а когда весной 130 г. те же епископы снова собрались на праздник св. Марка, совпадавший с праздником Сераписа, он уже уяснил себе по-своему вопрос как о христианах вообще, так и о епископах Христовых в частности.

Таким образом, странные и диковинные слова Адриана, при правильном освещении и истолковании их, становятся «решительным доказательством» того, что в Египте было много христианских епископов еще за 60 лет с лишком лет до вступления на александрийскую кафедру епископа Димитрия.

Выяснив значение письма Адриана в решении вопроса о существовании египетского епископата в первые два века христианской эры, мы не можем умолчать о том, что это письмо в настоящее время встречается со стороны некоторых ученых людей особое отношение к себе. До самого последнего времени, т. е. до XX в., никто из историков никогда не высказывал своего сомнения относительно принадлежности его императору Адриану. Даже и в XX веке известный А. Гарнак в своем исследовании: «Миссия и распространение христианства в первые три века» делал неоднократные ссылки на него, нисколько не сомневаясь в его подлинности. Да по своему содержанию и характеру это письмо таково, что едва ли и могло двать какие-либо поводы к сомнению в своей подлинности. Тем не менее в последнее время в европейской литературе стали раздаваться голоса о подложности этого письма. Европейским ученым стали вторить и наши русские писатели, не отвергая, впрочем, ценности и достоверности сообщений, даваемых этим письмом. Один из русских писателей, Н. П. Смирнов, автор исследования о терапевтах и иудее Филоне, пишет, напр.: «В несколько позднейшую эпоху (после апостольского современника Филона) в известном подложном письме Адриана к Сервиану мы имеем *достоверное* свидетельство о факте поразительного смешения языческих, христианских и иудейских верований

³⁹ Von Cutschmidt A. Kleine Schriften. Leipzig, 1889, Band II, S. 423.

и суеверий»⁴⁰. Правда, все эти речи о подложности использованного нами письма сводятся к одним только голословным и бездоказательным предположениям. Но мы не будем возражать против этих предположений, равно как и стойко защищать несомненную для нас подлинность этого важного и древнего документа. Для нашей цели вопрос о подлинности или подложности последнего не имеет серьезного значения. Допустим, что письмо подложно. Но доказательная сила его касательно существования церковного епископата в Египте во II в. в данном случае не только не умаляется, а, наоборот, еще больше возрастает. Письмо приводится языческим писателем III в.; по своему происхождению оно принадлежит II веку; автор его — римский язычник; сообщаемые в нем сведения признаются достоверными. Следовательно, с одной стороны, всё равно: будет ли этот римский язычник Адрианом или каким-либо другим лицом, а с другой — гораздо важнее, если о существовании в Египте «епископов Христа» говорит не император, далеко стоящий от христиан, а простой язычник, который был к ним ближе и видел их епископов собственными глазами, хотя бы, по своему римскому происхождению и по своей неосведомленности как в египетском культе Сераписа, так и во внутренней жизни Александрийской Церкви, он принял этих епископов, по выясненной нами причине, за служителей Сераписа.

Есть и еще доказательства защищаемой нами исторической истины и притом такие, из коих явственно видно, как широко распространялся епископат по Египту в первые два века.

Самым древним каноническим сборником протестантские ученые считают «Церковные постановления святых Апостолов», в немецкой литературе известные под названием *Apostolische Kirchenordnung*. Эти «Церковные постановления» известны в науке уже давно. В первый раз они изданы были в переводе с эфиопского языка на латинский известным ориенталистом Иовом Людольфом в 1693 г. во Франкфурте-на-Майне; греческий же текст их издан был сначала протестантским канонистом Биккелем в его «Истории церковного права» (*Bickell J. W. Geschichte der Kirchenrechts. Band 1. Giessen, 1843*), а потом проф. А. Гарнаком вместе с «Учением 12 Апостолов» (*Die Lehre der zwölf Apostel*). Гарнак же занимался и специальным исследованием этих постановлений в своем труде: «Источники так называемых Апостольских церковных постановлений в связи с исследованием о происхождении должности чтеца и иных низших церковных служений» (*Die Quellen der sogenannten apostolische Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und anderen niederen Weichen*). «Церковные постановления святых Апостолов» принадлежат к так называемой «апостолической» литературе, т. е. к таким сочинениям, где речь ведется от лица Апостолов, — так же, как, напр., в «Дидаскалии» и «Апостольских постановлениях». Состав этого памятника такой:

Вступление (главы I—III)

I часть

Путь жизни (гл. IV—XIV)

II часть

- О епископе (речь ап. Петра, гл. XV—XVI).
- О пресвитерах (речь Иоанна, гл. XVII—XVIII).
- О чтеце (речь Иакова, гл. XIX).
- О диаконах (речь Матфея и Андрея, гл. XX, XXII).
- О вдовах (речь Кифы, гл. XXI).
- О поведении мирян (гл. XXIII).
- О женском служении (гл. XXIV—XXIX).

Заключение (гл. XXX).

⁴⁰ Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909, с. 92.

Памятник этот начинается словами от лица Апостолов: «Радуйтесь, сыновья и дочери во имя Господа Иисуса Христа, Иоанн, Матфей, Петр, Андрей, Филипп, Симон, Иаков, Нафанаил, Фома, Кифа, Варфоломей и Иуда Иаковлев, когда мы собрались по повелению Господа нашего Иисуса Христа, Спасителя нашего, согласно Его заповеди»⁴¹. И дальше в той и другой части «Церковных постановлений» речь ведут от своего лица диалогами двенадцать Апостолов. Как можно сразу же заметить, составитель этого канонического сборника был лицом, мало осведомленным в евангельской истории. Петр и Кифа, напр., у него разделены на две личности; также двумя личностями являются у него Варфоломей и Нафанаил; Иаков упоминается лишь один, неизвестно какой: Зеведеев или Алфеев. Избранный на место Иуды Искаротского Матфий опущен совсем. В отличие от «Дидакалии» и «Постановлений апостольских», св. Павел и Иаков брат Господень в данном собрании Апостолов участия не принимают. Но слабо знакомый с подлинно евангельской историей составитель данного сборника был очень заинтересован апокрифической литературой. По крайней мере, в небольшой второй части сборника он сумел вставить два рассказа, заимствованных из неизвестных ныне апокрифов. Это, во-первых, рассказ апокалиптического характера: «Есть 24 пресвитера (старейшины); из них 12 стоят по правую сторону и 12 по левую; стоящие по правую сторону приемлют от архангела фиалы и приносят их Владыке, а стоящие по левую сторону обращены к сонму ангелов». Во-вторых, легендарный рассказ о Тайной Вечери: «Когда Учитель потребовал хлеб и чашу и благословил их, то сказал: «Сие есть тело Мое и кровь», но не дал позволения этим (т. е. женщинам) присоединиться к нам (апостолам). Марфа сказала: «Это из-за Марии, потому что Он видел, что она засмеялась». Мария ответила: «Я больше не смеялась, ибо Он раньше сказал, что слабое спасется через сильное». Вполне понятно, что такой канонический памятник долгое время не заслуживал внимания ученых, и только А. Гарнак определил его истинную цену.

Подвергнув этот памятник строго научному анализу, Гарнак установил его безусловно компилятивный характер, выяснив, что он составлен из четырех других более древних сочинений, причем компилятор лишь механически объединил их, почти не коснувшись их текста, а только разбив последний на отдельные тирады и вложив таковые в уста того или иного Апостола. Самая компиляция, по мнению Гарнака, произведена в Египте около 300 г., во всяком случае еще ранее объявления христианской религии дозволенною в греко-римской империи⁴². Конечно, уже одно то обстоятельство, что памятник этот сохранился в эфиопском переводе, побуждает думать, что он занесен был в Абиссинию не из каких-либо дальних стран, а из ближайшей к ней христианской страны — Египта. Памятниками, из коих составилась данная компиляция, были «Учение 12 Апостолов» (греч. *Дидахи*), Послание ап. Варнавы и два других сочинения, не сохранившихся до нашего времени в отдельном виде. Одному из этих сочинений Гарнак придумал название: «Устав о клире», а другому — «Устав о церкви». Анализируя «Устав о клире», Гарнак нашел, что это — единственный документ, рисующий церковное устройство в том самом виде, в каком оно описано в пастырских посланиях ап. Павла. Поэтому немецкий ученый, будучи вообще несклонным преувеличивать древность церковных памятников, относит происхождение «Устава о клире» к 140—180 гг. Но упоминание о вдовицах, «принимающих откровение», побуждает думать, что «Устав о клире» возник

⁴¹ Harnack A. Die Lehre der zwölf Apostel, "Texte und Untersuchungen". Band II, Heft 1. Leipzig, 1884, S. 225.

⁴² Harnack A. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. "Texte und Untersuchungen". B. II. H. 5. Leipzig, 1886, S. 6.

и раньше 140 г., в исходе периода так называемых харизматических деятелей, в эпоху, когда еще действовала в церкви изобильная благодать Св. Духа, разлившаяся, по выражению Московского митрополита Филарета, как миро. Местом происхождения как «Устава о клире», так и «Устава о церкви», возникшего, по мнению Гарнака, в тот же период, но после «Устава о клире», он определенно считает Египет⁴³. С этим выводом Гарнака соглашаются и другие европейские ученые, напр., Ганс Ахелис, Бухбергер и Барденгевер. Последний, относя в своей Патрологии «Церковные постановления святых Апостолов» (Apostolische Kirchenordnung) к разряду именно египетской письменности, говорит: «Родину их составителя предположительно ищут в Египте, так как там и только там это произведение нашло употребление и распространение и приобрело авторитет книги правил. Оно поставлено было во главу «собрания канонического права» (corpus juris canonici) коптской, эфиопской и арабской церкви Египта»⁴⁴.

Вывод этот для нас весьма важен, так как в «Уставе о клире» мы читаем следующие замечательные слова (в «Церковных постановлениях» приписанные ап. Петру): «Если находится немного мужей и в каком-либо месте не окажется и двенадцати человек, которые могли бы подавать голоса об избрании *епископа*, то должно написать к соседним церквям, где есть благоустроенная церковь, чтобы оттуда пришли три избранных мужа и заботливо испытали того, кто достоин (епископства), а таким должен быть человек, имеющий добрую славу у язычников, должен быть беспорочен, нищелюбив, честен, не пьяница, не блудник, не корыстолюбец, не болтун, не имеющий лицепрятия и тому подобное. Хорошо, если он человек не женатый, а где нет такого, то по крайней мере муж единой жены; он должен иметь образование, чтобы быть в состоянии изъяснять Священное Писание, а если он будет необразован, то во всяком случае он должен быть кроток и исполнен любви ко всем, чтобы *епископ* ни в каком отношении не мог заслуживать обличения подобно прочим мирянам»⁴⁵. В дальнейшей речи об обязанностях пресвитеров *епископ* уподобляется «Владыке» и именуется пастырем; пресвитеры называются «сотаинниками и соратниками *епископа*» и им внушается «быть покорливыми пастырю». Тут мы встречаемся с тем же возвышенным взглядом на епископское служение, какой высказывается и Климентом Александрийским. В своих «Строматах», которые были составлены им около 195 г., т. е. в первые годы правления *епископа* Димитрия, он, уподобляя епископское служение апостольству, писал: «Апостолы были облечены своим апостольством не в силу каких-либо преимуществ своей природы, коими они превосходили бы других, и не по праву предопределения, ибо был выбран, подобно им, и Иуда. Но они заслужили апостольство в очах Того, Кто заранее знает конец всех вещей. Почему и Матфий, не быв избран в одно время с прочими; заместил Иуду впоследствии, ибо оказался достойным сего поручения. Посему еще и в наши дни тем, кто верно исполняет заповеди и проводит дни своей жизни в совершенстве и познании, согласно с Евангелием, позволительно вступать в избранное общество апостолов»⁴⁶. Очевидно, что в этих словах александрийского учителя об «избранном обществе апостолов» и о лицах, имеющих доступ в него, слышится намек не на одного лишь александрийского Димитрия, но на весь египетский епископат.

Итак, согласно исследованию А. Гарнака, нужно признать, что в 140—180 гг., т. е. в период управления Александрийской Церковью епи-

⁴³ Ibid., S. 55.

⁴⁴ Bardenhewer Otto. Patrologie. Freiburg im Breisgau, 1901, S. 141.

⁴⁵ Harnack A. Die Lehre..., S. 232.

⁴⁶ Климент Александрийский. Строматы, кн. VI, гл. 13; русск. пер. Н. Корсуевского, столб. 725.

скопов Евмена (129—141), Марка (142—152), Келадиона (†167) и Агриппина (†180), по всему Египту были епископы. Они были даже там, где христианские общины оказывались настолько малыми, что в них не насчитывалось даже и двенадцати взрослых, полноправных мужчин, которые при такой своей малочисленности не могли составить законного собрания и должны были увеличить свой состав приглашением трех человек из соседней епископии. Ничего невероятного в этом сообщении нет, так как подобная практика была и в других местах, даже в последующее время; напр., известно, что св. Григорий Неокесарийский в половине III в. был избран в епископы такую общиною, которая состояла всего лишь из 17 человек обоего пола. Приведенное сообщение «Устава о клире» ясно показывает, что христианский епископат распространялся по египетской стране всюду, куда только проникало христианство. Епископат необходим был для укрепления новообращенных из язычества в христианскую веру, как бы мало их ни было в данной местности, а также и для дальнейшего продвижения Церкви Христовой в глубь страны. Епископ образованный назидает верующих своим словом, изъясняющим Священное Писание. Епископ, не имеющий образования (но не безграмотный)⁴⁷, влияет на паству своею жизнью, служа ей примером евангельской кротости и любви. Из этого памятника, которому А. Гарнак дал название «Устав о клире», явствует, что епископы могли быть везде, где только были христиане, независимо от того, как титуловался в гражданском отношении занимаемый ими пункт — городом или селом.

Этот памятник египетской церковной письменности, отражающий в себе церковное устройство Египта II в., самым решительным образом изобличает «Жемчужную цепь» в фантастичности ее сообщений.

Автор «Жемчужной цепи» уверяет, что до «патриарха» Димитрия (189—231 гг.) в Египте не было епископов, и только при Димитрии было поставлено на весь Египет три епископа. Протестанты охотно верят этому сообщению. А. Гарнак уверенно пишет: «По одному известию, пренебрегать коим не следует (unverächtlichen), Димитрий посвятил сначала только три таких епископа, его преемник Иракл — уже двадцать»⁴⁸. Но Евтихий умалчивает о том, когда именно Димитрий поставил первых епископов. Джон Сельден определенно относит это событие к последним годам жизни Димитрия, к периоду наиболее обостренных отношений его к Оригену. «Без сомнения, — говорит он, — Димитрий, главнейший противник Оригена, поставил трех епископов как бы помощников себе». «Конечно, — иронически продолжает мысль Сельдена известный Соллерий, — трех таких наемников набрал себе Димитрий (не знаю, допускает ли это сам Евтихий) в последние годы патриаршества, так как он долгое время относился к Оригену весьма благосклонно, и (сделал) это с той только целью, чтобы, полагаясь на их помощь и опираясь на их силу, раздавить врага большим весом авторитета»⁴⁹. Мысль Сельдена, что епископы были поставлены в Египте Димитрием в самом конце его жизни, не отвергнута протестантами и до сего времени. Они только стали высказывать новые догадки касательно тех мотивов, коими руководился Димитрий в проведении своей реформы. Объяснение Сельдена принимается уже не всеми. Гарнак, напр., высказывает мнение, будто Димитрий, поставляя епископов, намерен был согласовать церковное устройство с политическим, произведенным при Септимии Севере в 202 г., когда некоторые наиболее крупные села возведены были на степень городов⁵⁰. Но натяжка и несостоятельность такого объяснения видны сами собой. Посвящение

⁴⁷ См. об этом ниже, § 12.

⁴⁸ *Harnack A. Mission und Ausbreitung...*, Band II, S. 137.

⁴⁹ *Acta sanctorum, junii, t. V. Patr. alex. hist. chron.*, cap. 54.

⁵⁰ *Harnack A. Mission und Ausbreitung...* Band II, S. 137.

трех епископов на весь Египет и преобразование некоторых сел в города — это такие явления, между коими не может быть никакого взаимодействия. По мнению других, между прочим и нашего русского ученого проф. А. Покровского, «реформа епископа Димитрия определялась иными, внутренне-церковными мотивами — стремлением внести больше стройности и порядка в управление своей обширной провинции и согласовать ее церковно-административный строй с господствующим его типом в других церквах»⁵¹. Но Египет не был такой захудалой и захолустной страной, где бы в течение целых двухсот лет никому не пришло на ум согласовать местное церковное устройство с общецерковным. Впрочем, какие бы мотивы ни придумывали наши и западные ученые для мнимой реформы Димитрия, все они согласно уверяют, что начало египетскому епископату было положено в последние годы жизни Димитрия, именно в период преследования им Оригена. Но это уверение никак не вяжется и с историческими данными относительно alexandрийских соборов, созывавшихся при том же Димитрии против знаменитого Оригена. После того, как последний получил в Кесарии Палестинской сан пресвитера, Димитрий начал против него церковно-судебный процесс. Хотя та «Апология» Евсевия Кесарийского, в коей излагался весь ход событий, связанных с именем Оригена, и не сохранилась до нашего времени⁵², но ее еще в IX в. читал ученейший патриарх Константинопольский Фотий и сделал из нее в своей «Библиотеке» (codex 188) следующую выписку: «С этого времени у Димитрия любовь превратилась в ненависть, и похвалы едва ли не заменились порицанием. Против Оригена был созван собор из епископов и некоторых пресвитеров, который, как говорит Памфил, сделал постановление, что Ориген должен быть изгнан из Александрии, и ему не позволялось в ней проживать или учить; однако священного сана он отнюдь не лишился»⁵³. Такое постановление собора, бывшего или в конце 230 или в начале 231 г., не удовлетворило престарелого alexandрийского папу, и он через несколько месяцев созывает новый собор, но уже без участия пресвитеров. На соборе присутствует, по свидетельству Фотия, и, следовательно, Евсевиевой Апологии, лишь Димитрий вместе с некоторыми *египетскими епископами*⁵⁴. Известный католический архиепископ Доминик Манси, составитель «Нового и обширнейшего собрания священных Соборов» (*Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*), изданного во Флоренции в 1759—1798 гг., дает ценные сведения об этом втором alexandрийском соборе на основании достоверных первоисточников (Евсевия, бл. Иеронима и Фотия). «Потом, немного спустя (после первого собора), — говорит Манси, — был созван Димитрием другой собор, на котором присутствовало несколько *египетских епископов*. Итак, Димитрий, много жалуясь на дерзость Феоктиста и Александра, весьма тяжко далее обвинял и Оригена за то, что он еще в юношестве совершил преступление, оскотив себя; этим самым Димитрий склонил весь собор к единодушному решению, чтобы он осудил Оригена и лишил бы его также священства, причем под этим определением подписались даже и те, которые раньше голосовали за Оригена»⁵⁵.

Допустим, что на первом соборе против Оригена, состоявшем «из епископов и некоторых пресвитеров», присутствовали только те три епископа, которые известны автору «Жемчужной цепи». Эти епископы, если не под влиянием alexandрийских пресвитеров, сочувствовавших подсудимой знаменитости, то по их усиленному ходатайству за Ориге-

⁵¹ Покровский А. Соборы древней Церкви... с. 319.

⁵² Евсевий Кесарийский. Церковная история, кн. VI, гл. 23, 33 и 36; русск. пер. с. 358, 370 и 372.

⁵³ Migne. Patr. curs. compl., ser. gr., t. CIII, col. 397.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Mansi D. Sacrorum concil. nova et ampl. collectio. Florentia, 1759, t. I, p. 754.

на, голосовали в пользу последнего, ибо соборным определением, которое не удовлетворило престарелого александрийского папу, за Оригеном сохранен был пресвитерский сан. Поэтому Димитрием вскоре был созван новый собор из «некоторых египетских епископов» для пересмотра дела об Оригене. Несомненно, что в состав этого собора вошли новые лица, т. е. те из египетских епископов, кои не были на первом соборе и, следовательно, могли взглянуть на дело Оригена новыми глазами. Эти новые лица делают новое постановление, и к ним, как к большинству, примыкают даже те епископы, которые на первом соборе голосовали за Оригена. Но кто же поручится за то, что на первом соборе присутствовало только три епископа, а не больше? Самое выражение древнего памятника: «епископы и некоторые пресвитеры» показывает, что епископов было больше, чем пресвитеров, а последних едва ли было меньше трех. Во всяком случае из истории противооригеновских соборов явствует, что 1) на первом соборе было несколько епископов, 2) на втором соборе, сверх этих, присутствовало еще несколько епископов и притом, несомненно, в большем количестве против первых и 3) так как на втором соборе присутствовали всё-таки лишь «некоторые» епископы, то, следовательно, оставалось в Египте немало и таких епископов, которые совсем не были приглашены на собор. Эти выводы из истории противооригеновских соборов совершенно разбивают фантастическое «свидетельство» Евтихия о том, что при Димитрии было в Египте только три епископа, а до Димитрия будто бы их и совсем не было.

Эти выводы находят себе подтверждение и в словах самого Оригена. Если бы в Египте было тогда только три епископа, которых Димитрий поставил лишь недавно и в помощь себе в целях успешнейшей борьбы с Оригеном, как объясняет Сельден, то Ориген, несомненно, отметил бы малочисленность своих пристрастных обвинителей и их искусственное и случайное возникновение. Между тем на самом деле Ориген отмечает именно многочисленность своих противников, двинутых на него Димитрием со всего Египта. Вот что говорит он в предисловии к VI тому на Евангелие Иоанна, написанному им вскоре по выезде из Александрии: «Хотя, по-видимому, нам противилась александрийская буря, тем не менее мы в пяти томах уже сказали, что можно было (сказать) при помощи Иисуса, утишающего ветры и морские волны. Мы избавились от этого, так как Бог, выведший народ Свой из Египта, и нас освободил от него. Но потом, когда враг жесточайшим образом стал нападать на нас своими новыми писаниями, в действительности враждебными Евангелию, и воздвиг против нас *все ветры Египта*, разум убедил меня лучше стать на сражение и более защищать свою правую сторону, чем неблагоприятно приступить к остальному писанию, пока разум не успокоится; я боялся, чтобы неправые помышления не произвели в душе моей бурю. Теперь, когда направленные против нас многие огненные стрелы, по воле Божией, угасли и сделались тщетными, когда душа наша, привыкши к тому, что случается ради небесного слова, и как бы приобретши некоторую светлость, имеет силу удобнее переносить сделанные оскорбления, мы решились, не медля долее, досказать, что осталось»⁵⁶. Итак, Ориген возобновил свои беседы на Евангелие Иоанна уже в то время, когда «направленные против него многие огненные стрелы уже угасли и сделались тщетными», т. е. когда, с его отъездом в Кесарию Палестинскую, Александрия стала для него неопасной и когда, по-видимому, сам Димитрий уже скончался. Первые свои беседы на это Евангелие Ориген написал в Александрии, несмотря на то, что ему там противилась александрийская буря, т. е. епископ Димитрий уже поднял против него церковно-судебный процесс и созвал первый собор. Но за этим собором началось худшее: враг, т. е. епископ Димит-

⁵⁶ *Migne. Patr. curs. compl., ser. gr., t. XIV, col. 200.*

рий, стал нападать на него еще более жестоким образом, издавая какие-то новые обличительные послания против него, и даже «воздвиг против него все ветры Египта». В это время Ориген вынужден был прекратить свои беседы на Иоанна, стать на сражение и защищать свое дело. Что значит это аллегорическое выражение: «воздвиг против нас все ветры Египта»? Речь здесь идет о втором соборе против Оригена. Ясно, что состав этого собора был многолюдный; к участию на нем были собраны *епископы со всех концов Египта*.

Касаясь вопроса о времени происхождения египетского епископата, нельзя обойти молчанием слова известных уже нам епископов — исповедников времен императора Диоклетиана. Их письмо (около 303 г.) к мятежному Мелиту (Мелетию) Ликопольскому начинается такими словами: «Простым смыслом обсуждая сомнительные слова, которые слышны были относительно тебя и сообщены некоторыми приходящими к нам, будто тобою предпринимается чуждое божественному обычаю и церковному правилу и творится даже большее, мы, обсуждая во многолюдстве твою дерзость и сомнительные попытки, не хотели бы и ушами слушать (про это). Но когда уже в нашем присутствии многие приходящие удостоверили это и не усумнились свидетельствовать (твои) дела, мы с большим удивлением вынуждаемся писать тебе эти строки. Какое волнение и печаль всем (нам) вместе и каждому порознь доставило рукоположение (*ordinatio*), совершённое тобою в епархиях (*рагосеис*), тебе нисколько не принадлежащих, мы не находим даже сил и говорить. Впрочем, мы не замедлили немного обличить тебя. Есть закон отцов и праотцев,— и сам ты его знаешь,— установленный по божественному и церковному порядку, именно для всех ради угождения Богу и стремления к лучшему; ими установлено и объявлено, что не подобает в чужих епархиях кому-либо из епископов совершать рукоположения. Закон этот в высшей степени велик и мудро полезен»⁵⁷.

Данное письмо св. исповедников, вскоре ставших и мучениками, в сильной степени подрывает доверие к протестантскому заявлению, что самым древним каноническим сборником служат исследованные А. Гарнаком «Церковные постановления св. Апостолов» (*Apostolische Kirchenordnung*). Из слов египетских исповедников явствует, что в их время существовали и имели жизненно-практическое применение и те правила, которые Церковь Православная сохраняет и до сих пор под именем «Апостольских». Когда св. исповедники напоминают Мелиту об известном и ему «законе отцов и праотцев», то они имеют здесь в виду именно 35-е «Апостольское правило», говорящее: «Епископ да не дерзает совершать рукоположения вне своей епархии, в городах и селах, ему не подчиненных. Если же будет изобличен в том, что сделал это без согласия тех, кому подчинены эти города и села, то да будет извержен и он и поставленные им». Правило это существовало не одинокое, а так же, как и ныне, оно в глубокой древности было составной частью сборника «Апостольских правил». Что этот наш православный сборник «Апостольских правил» имеет глубокую древность, не только не меньшую, а еще и большую, чем *Apostolische Kirchenordnung*, на это есть многочисленные доказательства.

С этим сборником был знаком и ученик св. Петра, епископ александрийский Александр, как это видно из его послания, писанного в 318 г., т. е. еще до I Вселенского Собора, к епископам разных церквей (в частности к византийскому Александру же) по поводу отлучения в Александрия Ария и его единомышленников от церкви и принятия их

⁵⁷ *Reliquiae sacrae*, t. IV, pag. 94. Это письмо входит в состав древнеегипетского памятника из эпохи диоклетианова гонения. Памятник этот сохранился в древнем грубо латинском переводе, открытом в 1738 г. итальянским ученым Сципионом Маффеи в г. Вероне (в северной Италии, при реке Эч). По месту отыскания перевода памятник получил название «Веронских документов».

в общение некоторыми епископами (Евсевием Кесарийским, Феодотом Лаодикийским и др.). Выясняя, что причиной такого поступка этих епископов было введение их Арием в обман, св. Александр писал: «Вот почему некоторые подписались под их изложениями и приняли их самих в церковь, хотя сослужители, дерзнувшие сделать это, подвергаются, как я думаю, величайшей укоризне, тем более, что и *Апостольское* правило не позволяет этого»⁵⁸. Какое Апостольское правило имел в виду Александр? 32-е, которое говорит: «Если какой-либо пресвитер или диакон будет отлучен епископом, то не следует ему быть принятым от другого (епископа), за исключением того случая, если отлучивший его епископ умрет». С Апостольскими правилами были знакомы и все 318 отцов I Вселенского Собора, съехавшиеся с разных концов греко-римской империи, так как в своем 15 каноне они определенно ссылаются на Апостольское правило: «По причине многих смятений и происходящих неурядиц, заблагорассуждено совершенно прекратить обычай, оказавшийся, вопреки *Апостольскому* правилу, в некоторых местах: дабы из города в город не переходил ни епископ, ни пресвитер, ни диакон». Сборник Апостольских правил имел у себя и Константин Великий, как это видно из его рескрипта на имя известного церковного историка Евсевия Кесарийского. Когда в 331 г. Евсевий, избранный населением города Антиохии, отказался занять антиохийскую кафедру и предпочел остаться в Кесарии, то Константин писал ему: «По своему благоразумию ты прекрасно поступил, что, решившись соблюсти божественные заповеди, *Апостольское* и церковное правило, отказался от епископства над Антиохийской Церковью и восхотел остаться в той, над которою, по воле Божией, с самого начала принял епископство»⁵⁹. Константин определенно говорит не о новом каком-либо правиле, а именно об Апостольском, древнем и общепринятом, т. е. о том же самом, о котором говорил и Вселенский Собор. Евсевий, отказавшись от антиохийской кафедры, соблюдал 14-е Апостольское правило, «непозволяющее епископу оставлять свою епархию и переходить в другую, хотя бы и был убеждаем многими». Итак, если, по исследованию А. Гарнака, компилятивный сборник под именем «Церковных постановлений св. Апостолов» (*Apostolische Kirchenordnung*) образовался около 300 г., то тот сборник «Апостольских правил», который сохраняется нашу церковь, в то время уже существовал и имел широкое распространение, возник же он в более отдаленные времена, так как следы знакомства с Апостольскими правилами встречаются в Сирской Дидаскалии, у св. Киприана Карфагенского, даже у св. Игнатия Богоносца и Климента Римского.

Существование в Египте в эпоху Диоклетиана сборника Апостольских правил, как действующего источника церковного права, самым решительным образом свидетельствует, что церковное устройство древнего Египта ничем не отличалось от устройства прочих церквей. Египет шел общим для всех христианских церквей путем, и жизнь его устраивалась *по общим для всех церквей нормам*. Слова египетских исповедников, как нельзя лучше, подтверждают это положение. В глазах исповедников 35 Апостольское правило есть «в высшей степени великий закон», он установлен «по божественному и церковному порядку»; нарушение его есть дело «чуждое божественному обычаю и церковному правилу». Но это «церковное правило» св. мученики намеренно не именуют Апостольским, как бы следовало согласно его происхождению, а называют его «законом отцов и праотцев». Это выражение весьма примечательно, и в устах исповедников оно наиболее целесооб-

⁵⁸ Феодорит Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 4; русск. пер. с. 19.

⁵⁹ Евсевий Кесарийский. О жизни блаж. царя Константина, кн. III, гл. 61; русск. пер. СПб., 1849, с. 221.

разно. Употребляя его, епископы-исповедники имели в виду приложение данного правила к египетской церковной жизни. Напоминая Мелиту о 35 Апостольском правиле, они говорят, что он и сам знает это правило, знает и то, что *употребление его в Египте имеет глубокую древность*: оно исполнялось не только отцами, но ему следовали и праотцы; примеров нарушения его в Египте не бывало. Упоминание о праотцах в данном случае имеет громадное значение. Если бы в Египте до эпохи епископа Димитрия не было никаких епископов, то ни о каких праотцах не могло бы быть речи, так как и для Мелита, и для самих исповедников, родившихся около половины III в. и даже в первой половине этого века, все епископы, поставленные Димитрием, а тем более его преемниками, ни в каком случае не могли быть по своему возрасту праотцами; они были только их старшими братьями или по крайней мере — отцами. Праотцами для них могли быть лишь древнейшие епископы, время жизни которых приближалось к апостольской эпохе. С точки зрения древних, весь тот период, который начинался с рождения данного лица, не мог быть для последнего временем его «праотцев» или «отцов»; всё это время было для него только «своим» временем. Напр., Евсевий Кесарийский, родившийся около 260 г. и писавший свою Церковную историю после I Вселенского Собора, сказав о смерти св. Дионисия Великого, последовавшей в 265 г., делает такое замечание: «Рассказав об этом, теперь сообщим к сведению своим потомкам, каково было и наше время»⁶⁰. Для Евсевия весь, более чем 60-летний, период от смерти св. Дионисия был «его» временем; даже больше: всю эпоху Дионисия он считал своим временем, ибо и о самом Дионисии он выражается так: «Дионисий, получивший в наше время епископство над Александрийскою Церковью»⁶¹, хотя Дионисий получил епископство за двенадцать лет до рождения Евсевия. И о св. Григории Неокесарийском Евсевий говорит, что это — «славный епископ нашего времени»⁶², хотя Григорий Чудотворец скончался не позже 269 г. Значит, для Евсевия только период, предшествовавший хиротонии Дионисия, был временем «отцов». Подобным образом и для египетских исповедников период, восходивший ко дням занятия епископом Ираклом кафедры (231 г.), был «их» временем; эпоха Димитрия (189—231 гг.) была временем «отцов», и только уже период, предшествовавший Димитрию, был временем «праотцев».

Таким образом, и это выражение: «закон отцов и праотцев», примененное египетскими священномучениками к 35 Апостольскому правилу, подтверждает ту истину, что в Египте были епископы еще задолго до дней Димитрия.

В связи с мятежной деятельностью епископа ликопольского Мелита находится не одно лишь письмо египетских исповедников, но и несколько правил I Вселенского Собора. Одно из этих правил имеет и для нас значение и силу доказательства существования в Египте епископата в глубочайшей древности. Это — 6-е правило, читающееся так: «Да сохраняются древние обычаи, существующие в Египте. Ливии и Пентаполе, по которым александрийский епископ имеет свою власть во всех сих местах, потому что и у римского епископа такой же обычай. Подобным образом и в Антиохии, и в других областях да соблюдаются преимущества церкви. Вообще же да будет известно, что если бы кто поставлен был во епископа без согласия митрополита, таковому великий собор определил не быть епископом. Но когда общее всех избрание будет основательным и согласным с церковным правилом, а двое или трое, по одному только любопрению, станут прекословить».

⁶⁰ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VII, гл. 26, русск. пер. с. 445.

⁶¹ *Ibid.*, кн. III, гл. 28; русск. пер., с. 161.

⁶² *Ibid.*, кн. VI, гл. 30; русск. пер. с. 366.

то да превосмогает мнение большинства избирающих». Данное правило направлено против Мелита, который отрицал права александрийского епископа на управление всеми египетскими епархиями и пытался присвоить эти права самому себе. Эти права александрийского епископа по управлению всем христианским Египтом выражались прежде всего в том, что все епископы Египта, Ливии и Пентаполя принимали рукоположение от епископа александрийского или, по крайней мере, с его ведома и утверждения. О существовании такого порядка в IV в. мы имеем свидетельство от Синезия, епископа птолемаидского (в Пентаполе). В своем 67 письме он, напр., говорит об одном незаконном рукоположении, имевшем место во времена св. Афанасия Великого. Епископ киринский Филон рукоположил (видимо, соборне еще с каким-то пентапольским епископом) некоего Сидерия в епископы для небольшого городка Палевиски. «Но это, — говорит Синезий († ок. 415), — было незаконно. Не по закону бывает, как я слышал от старых людей, если поставлен не в Александрии или у себя на месте не тремя (епископами) и если не дано оттуда (из Александрии) указа о хиротонии»⁶³. Что в начале IV в., еще до Никейского Собора, египетские епископы получали рукоположение от александрийского епископа, это видно из жалобы св. Афанасия на то, что при императоре Констанции, по распоряжению арианского правительства, были изгнаны со своих кафедр старцы — епископы, поставленные Александром и прежде него бывшим Ахиллою и даже предшественником Ахиллы Петром⁶⁴. Поэтому и священномученики диоклетианова гонения, египетские епископы Исихий, Пахимий, Феодор и Филеас в письме своем к Мелиту ликопольскому обличали его за то, что он «осмелился разом ниспровергнуть всё», не подумавши ни о законе блаженных отцов, «ни о чести великого епископа и отца нашего Петра, от коего все мы зависим, по надежде, которую имеем на Господа Иисуса Христа»⁶⁵. Первенствующее и начальственное положение александрийского епископа сознавал и сам ликопольский мятежник, когда, представляя епископу Александру список своих раскольнических епископов в декабре 327 г. или в январе 328 г., выразился о епископе мемфисском Иоанне, что ему «повелено царем быть при архиепископе»⁶⁶. Если не считать употребленного в Климентинах («Встречи», гл. I, разд. 73) названия «архиепископом» Иакова брата Господня, то это — самый ранний случай употребления слова «архиепископ» и применения его в частности к александрийскому папе. Быть может, Мелит и не сам придумал это слово, а оно действительно и раньше употреблялось в приложении к александрийским владыкам, особенно в разговорной речи. Что и в более раннее время, напр., в половине III в., существовали между александрийским владыкою и египетскими епископами те же самые отношения, видно из всей деятельности св. Дионисия Великого, который ведет переписку с очень многими из египетских епископов, предпринимает поездку в Арсицойский ном, именует пентапольского епископа Василида «сыном своим», очевидно, как им самим рукоположенного в епископский сан. Никейский же Собор свидетельствует, что эти права александрийского епископа есть права древние. Ликопольский мятежник, отрицая за александрийским епископом такие права, с того и начал свою противозаконную деятельность, что стал рукополагать в различные египетские города своих епископов «без согласия митрополита» и даже вопреки ему. Собор подтверждает, что действительным законным епископом может быть только то лицо, которое получило рукоположение от митрополита или с его согласия. Этот порядок Собор узаконяет, обосно-

⁶³ *Migne. Patr. cursus compl., ser. gr., t. LXVI, col. 1414.*

⁶⁴ *Афанасий Великий. История ариан. Творения, ч. II. М., 1852, с. 151.*

⁶⁵ *Reliquiae sacrae, t. IV, p. 94.*

⁶⁶ *Афанасий Великий. Защитительное слово. Творения, ч. 1, с. 284.*

ывая его практикой Римской Церкви. «Мелитиане, — говорит священник (а ранее аббат) Владимир Геттэ, — конечно, возражали, что этот обычай есть злоупотребление, но Собор отвечал, что это не есть злоупотребление потому, что подобный же обычай существует и для Рима»⁶⁷. Обычай, по которому церкви всего Египта, Ливии и Пентаполя получали своих епископов чрез утверждение и рукоположение их александрийским епископом, для отцов Вселенского Собора не был явлением новым. Наоборот; они прямо пишут: «Да сохранятся древние обычаи (τα αρχαία ἔθη), существующие в Египте, Ливии и Пентаполе». Мелит ликопольский, начавший свою раскольническую деятельность около 303 г., вводил новшество. Но если в Египте епископат возник только в 30-х годах III в., т. е. всего лишь за 70 лет до начала мелитианского раскола, то ни о каких «древних обычаях» в отношениях египетского епископата к александрийскому епископу не могло быть и речи. 70 лет — не древность. Очевидно, что Вселенский Собор говорит о зависимости египетских епископов от александрийского, как об обычае изначальном, идущем от времен апостольских и, следовательно, дает нам авторитетное свидетельство о том, что в Египте существовал епископат еще задолго до времени Димитрия. Зависимость египетских епископов от александрийского установлена была, по всей вероятности, еще самим евангелистом Марком, который, по словам его актов, проповедовал «во всей египетской стране». Тесная связь древних египетских церквей с Александрией — это такой исторический факт, который даже учеными школы Гарнака не только не отрицается, но, наоборот, усиленно обосновывается. Подтверждение той мысли, что весь Египет изначально представлял собою как бы одну церковную область с городом Александрией во главе, они находят даже в свидетельстве Евсевия о самом основании там церкви евангелистом Марком. В то время, как в нашем русском переводе значится, что св. Марк основал «церкви в самой Александрии», у древнего евсевиева переводчика — Руфина аквилейского стоит выражение: «учредил церковь при (apud, греч. ἐν αὐτῆς) Александрии». Это выражение латинского перевода протестантские ученые хотят использовать в целях доказательства той мысли, что в дни евангелиста Марка и даже в последующее время Египет составлял одну «церковь», или епархию, с одним лишь александрийским епископом. Но Руфин совершенно неправильно и произвольно подменил множественное число — «церкви» единственным — «церковь», почему сам А. Гарнак отдает предпочтение подлиннику и утверждает, что все эти «церкви при самой Александрии» объединены были Александрией, как одним общим для них центром, и это обстоятельство он признаёт «весьма замечательным»⁶⁸. Правда, Гарнак считает эти «церкви» за пресвитерские приходы, но против протестантско-пресвитерианской тенденции Гарнака решительно говорит свидетельство св. Климента Римского об общем апостольском порядке, по коему «первенцы» из обращенных в той или иной местности, не только в городах, но и в селах, рукополагались апостолами не в пресвитеры, а именно в епископы. Значит, и те «церкви», которые основал евангелист Марк близ Александрии, возглавлялись не пресвитерами, а именно епископами, поставленными, как и Анниан в Александрии, из местных первенцев по крещению. Отсюда и пошел тот обычай, о котором говорит исследованный А. Гарнаком «Устав о клире», что в египетской стране был в древности епископ в каждой общине, хотя бы в ней не насчитывалось даже и двенадцати взрослых христиан.

К числу доказательств изначального существования в Египте епископата нужно отнести сказание Севира ашмунайского о кончине алек-

⁶⁷ Геттэ Вл., свящ. История Церкви; русск. пер. СПб., 1875, т. III, с. 31.

⁶⁸ Harnack A. Mission und Ausbreitung. Band II, S. 135.

сандрийского епископа («патриарха») Авилия (Мелиана) и об избрании на его место Кердона, что имело место в 95—96 г. Пользовавшийся весьма многими церковно-историческими источниками, в том числе и древними коптскими памятниками, Севир ибну-ль Мукаффа пишет: «Священники и епископы, бывшие при нем (Мелиане) в той стране, узнав о кончине патриарха, полные скорби собрались в городе Александрии и вместе с православным народом, который там был, по совещанию, бросили жребий, чтобы узнать, кто именно будет достойным, чтобы воссесть, после сего отца Мелиана, на кафедре св. евангелиста Марка, ученика Господа нашего Иисуса Христа, и сошлось мнение их, с помощью Господа нашего Иисуса Христа, на избранном человеке, боящемся Бога, которому имя Кердон»⁶⁹. Делая такое сообщение, Севир стоит безусловно на почве исторической действительности. Источники его гораздо достовернее и чище тех, коими пользовался Евтихий. Если Гарнак находил, что пренебрегать свидетельством Евтихия не следует, то тем более не следует пренебрегать свидетельством его младшего современника, Севира ашмунайнского, который был во всяком случае разборчивее Евтихия. Севир, напр., не полагает никакого, а тем более трехлетнего, перерыва между Авилием (Мелианом) и Кердоном, как это делают Евтихий и Петр ибну-р Рахиб. В этом он согласуется с Евсевием, и в этом его достоинство. Затем, это выражение: «священники и епископы», а не «епископы и священники» показывает, что у Севира был под руками хороший и ценный источник, который стоял на высоте исторических знаний и был хорошо осведомлен о той скромной роли, какая принадлежала древнейшим египетским епископам при избрании александрийского епископа, но который в то же время знал, что епископы обязательно являлись в Александрию для совершения хиротонии. Приведенное сообщение Севира имеет ценность положительного свидетельства, основанного на древних источниках, о существовании в Египте епископата еще в I в.

В изначальном существовании египетского епископата никто из церковных писателей никогда не сомневался, и ни в одном из древних христианских сочинений мы не находим даже и следов какого-либо сомнения в этом существовании. Это вековечное христианское предание о том, что египетская церковь по своему устройству ничем не отличалась в древнейшую эпоху от всех прочих христианских церквей и имела у себя епископат от дней самих апостолов, дало основание возникнуть впоследствии на Западе одному эпистолярному произведению, соединенному с именем римского папы Евариста. Мы имеем в виду послание папы Евариста, начинающееся словами: «Еварист, епископ великого города Рима, всем в Египте братьям, кои соединены Господом, (желает) о Господе здравия»⁷⁰. Что данное послание подложно, доказывать это подробно нет никакой необходимости. Впервые оно появилось вместе с подложным же посланием того же самого папы к африканским (карфагенским) епископам в известном сборнике, прославившемся под именем лжеисидоровых декреталий. Как уже установлено в церковно-исторической науке, упомянутый сборник возник в западной Франции в половине IX в.; составитель его назвал себя Исидором Меркатором; а в первый раз цитирован был этот сборник Суассонским собором 853 г. До времен составления лжеисидоровых декреталий послания папы Евариста никому не были известны. Что послание «к братьям, сущим в Египте» писано не вообще к египетским христианам, т. е. не к мирским лицам, а только к одним епископам, это явствует из самого содержания данного послания, преподающего наставления именно епископам. Правда, сочинитель упомянутых двух

⁶⁹ Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chronol., cap. 75.

⁷⁰ Migne. Patrol. curs. compl., ser. gr., t. V, col. 1051.

посланий пытается придать последним первохристианскую древность, пользуясь для подлога материалами из древних памятников и датируя выход в свет своих посланий, по древнему обычаю, римскими консульствами. Но здесь-то именно и обнаруживаются все черты явного подлога. Пользуясь в послании к египетским братьям только письмом Климента (папы римского) к Иакову, брату Господню, как древнейшим памятником, фальсификатор хотел показать, что кроме Климента Римского, непосредственно предшествовавшего Еваристу, он не знает других, более древних писателей. Но в настоящее время уже никто не сомневается в подложности письма Климента к Иакову и в сравнительно позднем его происхождении, т. е. уже после времен исторического Евариста. Это письмо входит в состав так называемых Климентин, которые возникли не ранее конца II в. Кроме того, даты консульств, отмеченных автором еваристовых посланий, не соответствуют действительным годам правления папы Евариста. Так, послание к африканским епископам отмечено консульством Валента и Вета (*Vetere*), что соответствует 96 г. по Р. Х., а послание к египетским епископам («братьям») — консульством Галла и Брадуи, т. е. 108 годом. Но как ни трудно установить хронологию жизни и деятельности первых римских епископов, однако ныне считается общепринятым, что в 96 г. был в Риме епископом еще Климент, писавший именно в этом году свое знаменитое послание к Коринфянам⁷¹. Что касается 108 г., то тогда, по всей вероятности, римским епископом был уже Александр, как это можно видеть из хронологической таблицы пап, составленной добросовестным и осторожным аббатом Фр. Кс. Функом⁷², который считает возможным точно установленные и не возбуждающие сомнений даты начать только с епископства Аникиты:

1. Св. Петр	† 67 г.	Ксисст	116—125 г. (?)
Лин	67—79 г. (?)	Телесфор	125—136 г. (?)
Анаклет	79—90 г. (?)	Игин	136—140 г. (?)
Климент	90—99 г. (?)	10. Пий	140—154/5 г. (?)
5. Еварист	99—107 г. (?)	Аникита	154/5—166 г.
Александр	107—116 г. (?)	Сотир	166—174 г.

Памятник, известный под именем «*Liber Pontificalis*» или «Папской книги», дает об Еваристе сведения, по-видимому стоящие в зависимости от лжеисидоровых декреталий, так как определяет время епископства Евариста от 96 по 108 год⁷³, т. е. по датам его подложных посланий. Интересующее нас подложное послание Евариста имеет для нас значение не по содержанию своему и не по древности своей (глубокой древности оно и не имеет), а по обращению своему именно к египетским епископам. Кто бы ни был автором послания от имени Евариста, сам ли составитель ложных декреталий, назвавший себя Исидором Меркатором, или другое, несколько раннее лицо, трудами коего автор сборника лжеисидоровых декреталий воспользовался, как уже готовым материалом, — это безразлично. Для нас важен тот факт, что, по меньшей мере, еще за целое столетие до возникновения на арабском Востоке «Жемчужной цепи» Евтихия, на христианском Западе никому в голову не приходило, что в истории Александрийской Церкви мог быть такой период, когда в Египте не было ни одного епископа. Составитель послания, выданного от имени папы Евариста, ни из каких источников не знал и не слышал о таком странном периоде. И это потому, что такого периода никогда и не было.

⁷¹ Zahn Th. Einleitung in das Neue Testamente. Leipzig, 1897. Band I, S. 439.

⁷² Функ Фр. Кс. История христианской Церкви от времен апостольских до наших дней. Русск. пер. М., 1911, с. 580.

⁷³ Duchesne L., *l'abbé. Liber Pontificalis*, t. I. Paris, 1886, p. 16.

§ 8. Евсевий о древнейших епископах Египта

Доказательства существования епископата в Египте в первые два века и вообще в эпоху, предшествовавшую противооригеновским соборам, можно находить и у «отца церковной истории» Евсевия Кесарийского. Правда, ясной и специальной речи у него об этом епископате нет, так же, как нет у него речи и о епископате таких христианских стран, каковы, например, Италия, Испания и Африка (т. е. область карфагенская). Но он и не молчит: нужно только уметь читать его.

Следы существования в Египте епископата еще до 30-х годов III в. можно находить в сообщении Евсевия о сношениях Иерусалимской Церкви с христианами древнего Египта. Так, говоря о совместном служении в Иерусалиме двух епископов, Наркисса и его викария Александра, Евсевий делает такое замечание: «И сам Александр в своем послании к жителям Антинои, которое дошло до нас, упоминает о своем соепископстве с Наркиссом и в конце послания говорит слово в слово так: «приветствует вас шестнадцатилетний старец Наркисс, который прежде меня занимал здесь место епископа и который ныне не вспомоществует мне своими молитвами, и просит вас быть в единомыслии со мною»⁷⁴. Это сообщение заслуживает серьезного внимания. Послание Александра, дошедшее до Евсевия, не сохранилось до нашего времени, и потому содержание его не известно. Но для нас важна связь Иерусалима с Антиной. Епископ Александр избран был в сотрудники Наркиссу тогда, когда последний, «по преклонной старости, не мог уже исправлять свое служение»⁷⁵. Это было в царствование Септимия Севера, ибо во время гонения, воздвигнутого этим царем на христиан (202—211 г.), «в числе мужей, доблестно ратовавших и Промыслом Божиим сохраненных среди подвигов за исповедание веры, был, — по словам Евсевия, — и Александр, епископ Церкви Иерусалимской»⁷⁶. Престарелый Наркисс едва ли долго жил после Северова гонения и, пережив 116-летний возраст, вероятно и скончался не позже 211—212 года.

Но что такое Антиноя или Антиноополь? Это — город не в Палестине, а в верхнем Египте (в Первой Фиваиде). Антиноя основана была императором Адрианом в 130 г. в честь его обоготворенного любимца Антиноя на том месте, где последний погиб в водах Нила загадочной смертью. Лежала Антиноя к юго-востоку от Александрии, на расстоянии приблизительно 370 верст (с. ш. 27°49', в. д. Гр. 30°51'). Как же могло случиться, что епископ иерусалимский шлет письмо в далекий город Египта, по-видимому, с каким-то увещанием? И увещая антинойских христиан, он даже берет себе на помощь престарелого Наркисса, который в свою очередь присоединяет просьбу, чтобы антиноопольцы вняли голосу Александра. Если в Антиное возникли какие-либо церковные нестроения, то тамошним христианам естественнее всего было бы обратиться к александрийскому епископу Димитрию, влияние и власть которого простирались на весь Египет, и который, по уверению протестантов, был тогда в Египте единственным епископом. Но в их церковную жизнь вмешивается не александрийский епископ и даже не первенствующий епископ отдаленной Палестины, т. е. не епископ Кесарии Палестинской, а епископ небольшого городка Элии Капитолины, возникшего на месте разрушенного Иерусалима. Элийский же епископ до 325 г. не пользовался никакими преимуществами (см. 7 пр. I Всел. Собора). Очевидно, если Александр Элийский (Иерусалимский) имел какое-то касательство до Церкви антинойской,

⁷⁴ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 12, русск. пер., с. 338.

⁷⁵ *Ibid.*, с. 337.

⁷⁶ *Ibid.*, кн. VI, гл. 8, русск. пер., с. 334.

то это касательство могло быть только *взаимообщением двух епископов*, знавших друг друга и помогавших один другому. Видимо, между епископом антинойским и его паствой возникли какие-то трения и недоразумения. Но епископ антинойский, не желая довести дело до формального разбирательства у александрийского епископа, отправляет своих клириков с письмами к своим знакомым епископам, в том числе и к иерусалимскому Александру, в надежде получить от них нравственную поддержку. И Александр шлет ему поддержку в виде своего письменного обращения к жителям Антинои. Знакомство же и даже тесная духовная связь между епископами элийским и антинойским могли возникнуть и установиться в Александрии. Из свидетельства самого Александра известно, что он был учеником Климента Александрийского по Огласительному училищу⁷⁷, и Климент впоследствии посвятил ему свое сочинение под заглавием «Церковное правило, или к иудействующим»⁷⁸. Епископ антинойский мог быть также учеником Климента. Таким образом, Александр оказывал нравственную поддержку своему школьному товарищу, занимавшему архиерейскую кафедру в Антиное. А это значит, что еще до 30-х годов III столетия в Египте были епископы и не только близ Александрии, но и на значительном от нее расстоянии.

Евсевий Кесарийский сохранил нам и еще отрывок из письма того же Александра Иерусалимского, которое последний писал вместе с Феокистом, епископом Кесарии Палестинской, к александрийскому епископу Димитрию, во время пререканий, возникших между Палестиной и Александрией из-за Оригена. Когда Ориген был еще молодым (31 года) и находился в звании мирянина, он некоторое время проживал в Палестине, куда удалился из Александрии в момент «возгоревшейся в этом городе немаловажной войны», т. е. во время междуусобного побоища, происшедшего здесь в 215 г. в царствование Каракаллы. Палестинские епископы Феокист Кесарийский и Александр Элийский (Иерусалимский), воспользовавшись прибытием к ним Оригена, просили его принять у них на себя труд проповедника и толкователя Священного Писания. Димитрий Александрийский, узнав об этом, стал укорять их за допущение мирянина к проповедничеству в присутствии епископов, а от самого Оригена потребовал возвращения в Александрию. Палестинские епископы на письмо к ним Димитрия дали ему, между прочим, такой ответ: «Ты еще прибавляешь в своем письме, что никогда не слыхано, да и теперь не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне. Не понимаю, как можешь ты так явно говорить неправду. Святые епископы, как скоро находили людей, способных принести братьям пользу, то и приглашали их проповедовать народу. Так поступали блаженные братия: в Ларанде Неон с Эвелпидом, в Иконии Цельс с Павлином, в Синнаде Атик с Феодором. Так, вероятно, было и в других местах, только мы не знаем этого»⁷⁹. Письмо это, говорящее от имени то одного епископа («не понимаю»), то нескольких («мы не знаем»), было подписано Феокистом и Александром, но составлялось лишь одним Александром, так как примеры проповедничества мирян взяты из практики малоазийских Церквей, где Александр получил хиротонию и где был первоначально, до занятия иерусалимской кафедры, епископом в одном из городов Каппадокии⁸⁰. Тот тон, который взял в своем письме к Димитрию Александр, объясняется, конечно, знакомством последнего с личностью и характером Димитрия, так как Александр, будучи учеником Климента Александрийского, прожил несколько лет в Александрии и имен-

⁷⁷ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 14, русск. пер., с. 344.

⁷⁸ *Ibid.*, кн. VI, гл. 13, русск. пер., с. 341.

⁷⁹ *Ibid.*, кн. VI, гл. 19, русск. пер., с. 354.

⁸⁰ *Ibid.*, кн. VI, гл. 11, русск. пер., с. 337.

но в первое десятилетие епископства там Димитрия. Но как бы ни был своенравен и пристрастен к Оригену Димитрий, он все-таки не стал бы писать палестинским епископам явную ложь, в которой они обвиняют его. Димитрий в своем письме имел в виду, конечно, прежде всего порядок египетских епархий и в частности александрийской. Что Димитрий был близок к правде не менее Феоктиста и Александра, видно из того, что последние указывают ему примеры не из египетской и даже не из палестинской жизни, а из малоазийской. Да и в Малой Азии они нашли всего лишь три примера, а дальше должны были сознаться в своем незнании искомых примеров. Ничего удивительного нет, что Димитрий, зная лишь общецерковные порядки, не знал трех малоазийских случаев исключения из этого порядка. Но Димитрий говорил даже и не вообще против проповедничества мирян, а утверждал лишь, что в присутствии самого епископа миряне нигде не проповедают. Ориген проповедовал и в Александрии, и именно в храме, как это явствует из его бесед на книгу Бытия, но, видимо, не в кафедральной церкви Димитрия и не в его присутствии. «Никогда не слыхано, да и ныне не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне», — так говорил Димитрий. Египетский крестьянин, никуда не выезжавший из своего отечества, он знал, конечно, ближе всего церковные порядки своего лишь Египта. Поэтому, когда он говорит о «присутствии епископов», то имеет в виду, конечно, десятки тех *епископов*, которые занимали в его время кафедры в *египетских городах и в селах*. По уверению как протестантов (от Джона Сельдена до Адольфа Гарнака), так и наших духовных писателей, профессоров П. В. Гидулянова и А. И. Покровского, до 30-х годов III в. на весь Египет был только один епископ — александрийский, и с 189 г. именно Димитрий. Но и немцев, и наших русских ученых беспощадно изобличает Евсевий Кесарийский. Протестанты, конечно, всегда знали слова Евсевия, но с лукавым намерением обходили их молчанием. Наши же русские ученые проглядели эти слова только потому, что последние были заслонены пред их глазами немецкими «пособиями». Евсевий Кесарийский, сказав о временном пребывании Оригена в 215 г. в Кесарии Палестинской и о пререканиях из-за него между Димитрием и палестинскими епископами, определенно пишет: «Таким-то уважением пользовался Ориген еще в молодых годах не только у *своих епископов*, но и у чужих»⁸¹. «Чужие епископы» — это палестинские епископы Феоктист и Александр. Но что это за «свои епископы», у коих Ориген также пользовался уважением? Александрийские? Конечно, нет, потому что с 189 г. в Александрии в течение 42 лет всё время епископствовал один только Димитрий, да и тот не особенно дарил Оригена своим уважением. До Димитрия же был в Александрии Юлиан, об уважении которого к Оригену нельзя говорить уже по тому одному, что в год смерти Юлиана Ориген был не «в молодых годах», а всего лишь четырехлетним ребенком. Ясное дело, что Евсевий говорит о тех епископах, которые в начале III в. занимали кафедры в египетских епархиях и которые, приезжая по своим делам в Александрию, имели здесь возможность видеть, слышать и познакомиться с образованнейшим учителем своего времени. Приведенные слова Евсевия не представляют собой простой обмолвки этого историка, так как вопросом об Оригене он занимался серьезно и писал о нем специальное сочинение под заглавием: «Апология». Эта Апология, к сожалению, до нашего времени не сохранилась: она безжалостно истреблена варварскими руками тех невежественных монахов, которые наградили Оригена титулом еретика. Сам Евсевий в своей «Церковной истории» упоминает о ней три раза. «Всё, что необходимо знать о нем (об Оригене), — говорит Евсевий, —

⁸¹ Ibid., кн. VI, гл. 19, русск. пер., с. 354.

можно найти в Апологии, которую мы с священномучеником нашего времени Памфилом общими силами написали против недоброжелателей Оригена»⁸². Итак, Евсевий писал Апологию не один, а в сотрудничестве с учеником Оригена, кесарийским пресвитером Памфилом, который мученически скончался в 309 году. Сочинение это, за достоверность которого ручаются имена «отца церковной истории» и священномученика, лично знавшего Оригена и бывшего его учеником, состояло из нескольких книг (частей). Из них Евсевий в «Церковной истории» упоминает о второй и шестой⁸³. Если даже предположить, что шестая книга была вместе и последнею, то и в этом случае, применяясь к его «Церковной истории», нужно представлять себе Апологию в виде солидного сочинения в объеме от 300 до 400 печатных страниц. Если бы эта Апология сохранилась до нашего времени, мы бы точно знали, какие именно епископы и в каких городах Египта жили в дни Оригена. Мы знали бы математически точно и состав соборов, бывших при Димитрии по делу Оригена, ибо Евсевий прямо пишет, что вторая книга его Апологии повествует о том, как Ориген получил рукоположение в пресвитерский сан, «какие после того произошли из-за него движения, какие, по случаю сих движений, *предстоятелями Церквей* постановлены были правила и что еще Ориген в цветущих летах своей жизни сделал для слова Божия»⁸⁴. Теперь же мы, вследствие утраты Апологии, поневоле вынуждаемся довольствоваться только краткими свидетельствами Евсевия, что в Египте были «предстоятели Церквей», т. е. епископы, не только в 230 и 231 годах, когда, по случаю движений, возникших из-за оригенова пресвитерства, они составляли какие-то правила, но и гораздо раньше этого, когда Ориген, задолго до его осуждения, еще будучи в молодых летах, пользовался «у своих, т. е. египетских, епископов» уважением. Так Евсевием опровергается позднейшее измышление о том, что «до 30-х годов III в. весь Египет не только канонически, но и фактически управлялся одним лишь епископом», и что египетский епископат создан был только в 230 г. Димитрием, сначала всего лишь в составе трех человек, в целях, как говорил Сельден, подкрепления старческих сил дряхлого Димитрия в борьбе с могучим Оригеном.

Тот же Евсевий дает нам и еще одно очень важное доказательство того, что христианский епископат существовал по всему Египту задолго до времен Димитрия. Только это доказательство необходимо самым основательным образом расшифровать. Мы имеем в виду литературное приключение с так называемыми терапевтами. В древнехристианской литературе имя терапевтов встречается только у Евсевия Кесарийского и автора ареопагитских сочинений. Об ареопагитских сочинениях у нас уже была речь (см. гл. VI, § 5) [эта глава не была опубликована и, вероятно, утеряна. — *Ред.*], и нами было установлено, что сочинения, известные с именем св. Дионисия Ареопагита, вышли из монофизитской литературной фабрики, которая существовала в сирийском городе Эмесе (ныне Гомс) в конце V и начале VI в., занимаясь фальсификацией и интерполяцией святоотеческих творений. Сфабрикованные сочинения с именем св. Дионисия Ареопагита монофизиты в первый раз преподнесли православным епископам неожиданным образом в царствование Иустина I на Константинопольском Соборе 533 г., происходившем под председательством Ипатия, епископа ефесского. Собор имел целью обличение монофизитов — фтартолатров, т. е. последователей Севера Антиохийского. Приглашенные на Собор монофизиты в подтверждение своих мнений сослались на творения Дионисия Ареопагита. Это был знаменательный момент в исто-

⁸² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история, кн. VI, гл. 33, русск. пер., с. 370.

⁸³ *Ibid.*, кн. VI, гл. 36, русск. пер., с. 372.

⁸⁴ *Ibid.*, кн. VI, гл. 23, русск. пер., с. 358.

рии христианской литературы, когда православные услышали в первый раз имя Дионисия Ареопагита как писателя. Пораженные неожиданной новостью, православные епископы устами Ипатия могли возразить только одно: «А какими доказательствами подтвердите вы, что эти свидетельства подлинно принадлежат Дионисию Ареопагиту? Если бы они ему принадлежали, то не могли бы быть неизвестны блаженному Кириллу († 444 г.) и блаженному Афанасию († 373 г.)»⁸⁵. Но доказательства никаких, конечно, у монофизитов не было. Вот среди этих-то ареопагитских сочинений есть четыре письма богословско-мистического характера от имени Дионисия к «терапевту» Кайю. В глазах мнимого Дионисия («О церковной иерархии», гл. VI) терапевты — это христианские монахи апостольской эпохи и вообще I века⁸⁶. Эмесский фальсификатор, усвоив воображаемым монахам I в. наименование терапевтов, находился, безусловно, под влиянием «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, так как до того времени Евсевий был первым и единственным церковным писателем, который принял так называемых терапевтов за учеников евангелиста Марка. Говорить же о терапевтах Евсевию пришлось по поводу сочинения «О жизни созерцательной», приписываемого иудею Филону.

Филон был александрийский еврей из потомства первосвященника Аарона и принадлежал к числу высокообразованных и вместе с тем богатейших людей своего времени. Он родился около 20 г. до Р. X., умер около 50—60 г. по Р. X. и был, следовательно, старшим современником Христа и Апостолов. В царствование Калигулы (37—41 гг.) он путешествовал в Рим к императору во главе делегации по еврейским делам. Историческую известность ему создали его религиозно-философские воззрения (напр., учение о Логосе) и многочисленные литературные труды, из коих большинство сохранилось до нашего времени. Дошло до наших дней с его именем и то сочинение «О жизни созерцательной», на котором некогда остановил свое внимание Евсевий Кесарийский. Сочинение это небольшое (русский перевод⁸⁷ занимает только 33 страницы), и своим предметом имеет описание жизни терапевтов и устройство их общины.

По словам автора сочинения «О жизни созерцательной» (Περὶ Βίον ὑπερϕυτικόν, De vita contemplativa), терапевты — это люди, «вступившие на путь служения Богу и врачевания души»⁸⁸. Оставив свое имущество детям или родственникам своим, а если нет таких, то друзьям и знакомым, терапевты уходят в уединение и ставят себе на новом месте жилища очень простые, которые должны защищать только от солнечного зноя и холода. Здесь проводят они жизнь в воздержании, посте, молитве и чтении священных книг. «В каждом доме есть священное помещение, называемое молельней (σεντεῖον) и монастырем (μοναστήριον), где, уединившись, совершают они тайнодействия своей благочестивой жизни. Туда не вносят ни яств, ни питий, ни чего-либо другого, служащего для телесных потребностей, а имеют здесь только закон, богодухновенные изречения пророков, гимны и прочие (книги), через что возрастают и укрепляются до степени совершенства благочестие и здравые знания»⁸⁹. «Есть у них также особые сочинения древних мужей, основателей этого рода жизни, оставивших многочисленные памятники аллегорического понимания. Пользуясь ими как образцами, терапевты подражают им, так что не только предаются молитвенному созерцанию, но сами старательно сочиняют во славу Бога

⁸⁵ Mansi D. Sacr. consil. nova et ampl. collectio, t. VIII, p. 821.

⁸⁶ Migne. Patrol. cursus complet., ség. gr., t. III, col. 532—533.

⁸⁷ Русский перевод приложен к исследованию Н. П. Смирнова: «Терапевты и сочинение Филона иудея «О жизни созерцательной»». Киев, 1909.

⁸⁸ Русский перевод, с. 6.

⁸⁹ Ibid., с. 9.

гимны и песни различных размеров и мелодий, и всегда в важном ритме»⁹⁰. Раз в неделю («в седьмой день») они устраивают общее собрание, и здесь «старейший и наиболее сведущий в их учении» преподает им наставление и истолкование Священного Писания⁹¹. «В общем семнионе, куда сходятся по седьмым дням, бывает два помещения: одно для мужчин, другое для женщин», разделенные перегородкой немного выше человеческого роста⁹². Был у них и великий праздник с предпразднством. Праздник этот совершался «через семь седмиц»⁹³, т. е. на 50-й день, вероятно, после Пасхи. На этот праздник терапевты собираются в белых одеждах и после краткой молитвы совершают трапезу, в коей участвуют и женщины, «большинство которых старицы-девственницы, сохраняющие непорочность»⁹⁴. За столом прислуживают не рабы, потому что, по взглядам терапевтов, «владеть несвободными слугами совершенно противно природе, которая создала всех свободными». Прислуживают добровольно люди свободные. «Однако не всякому первому случившемуся и из свободных разрешаются эти услуги, но удостоиваются этого лишь так называемые «юные в кружке», допущенные к тому с большим разбором»⁹⁵. Трапеза состояла только из воды, хлеба и соли, и иссопа для тех, «кто хотел бы несколько полакомиться»⁹⁶. Но раньше этого скудного ужина за тем же столом ведется «объяснение Священных Писаний посредством раскрытия смысла аллегорий». Толкование ведет председатель (προεδρος), а после беседы поются гимны сначала председателем, а затем и другими терапевтами, по установленной очереди⁹⁷. После же ужина они совершали всенощное богослужение с пением на два хора — мужской и женский — и с танцами, «отбивая при этом руками и притопывая с вдохновенными криками, делая все обороты и фигуры по требованию танца, и согласуя строфы и антистрофы со своими передвижениями»⁹⁸. Это ликование продолжалось до утра; при восходе же солнца они, подняв руки к небу, совершали молитву и потом расходились по домам⁹⁹. Где же находились общины терапевтов? «Такого рода мудрые люди есть во многих местах обитаемой земли: надо, чтобы и Греция, и варварские страны приняли участие в этом совершенном благе. Очень же много их в Египте, в каждом из округов, называемых здесь номами, а особенно вблизи Александрии. Отовсюду наиболее совершенные, оставив прежний очаг, переселяются как бы в некое отечество, в одно, очень удачно выбранное, место, которое находится у берегов Мареотского озера на невысоком холме и очень удобно по безопасности и чистоте воздуха»¹⁰⁰. Таким образом, выходит, что терапевты — явление преимущественно египетское.

«Что Филон описывал все это, имея в виду первых проповедников евангельского учения и правила, первоначально преподанные Апостолами, это, — говорит Евсевий Кесарийский, — очевидно для всякого»¹⁰¹. Для Евсевия было «несомненным, что Филон не только видел, но и одобрял, и свято чтит современных себе апостольских мужей, тем более, что, происходя, вероятно, от евреев, они, конечно, соблюдали

⁹⁰ Ibid., с. 10.

⁹¹ Ibid., с. 10—11.

⁹² Ibid., с. 11.

⁹³ Ibid., с. 24.

⁹⁴ Ibid., с. 27.

⁹⁵ Ibid., с. 28.

⁹⁶ Ibid., с. 29.

⁹⁷ Ibid., с. 29—32.

⁹⁸ Ibid., с. 33.

⁹⁹ Ibid., с. 34.

¹⁰⁰ Ibid., с. 8—9.

¹⁰¹ *Евсевий Кесарийский. Церковная история*, кн. II, гл. 17, русск. пер., с. 93.

еще весьма много иудейских обычаев»¹⁰². Но как ни уверенно утверждал Евсевий, что слова Филона относятся к христианским подвижникам и что это очевидно для всех, однако на самом деле здесь ясного очень мало.

Филон был современник Апостолов и жил еще в то время, когда христианство только что начиналось. Допустим, что он писал сочинение «О созерцательной жизни» уже в старости, когда ему было шестьдесят лет, значит — приблизительно в 40 г. по Р. X. Но ведь в этом году ни в Александрии, ни вообще в Египте не было еще ни одного христианина. Первый проповедник у египтян о Христе, св. евангелист Марк, еще не приходил сюда: он мог придти не в Александрию, а только еще в Кирину лишь после Апостольского Собора не ранее летних месяцев 50 г., ибо до Апостольского Собора он был спутником Павла и Варнавы в их первом благовестническом путешествии (Деян. 12, 25; 15, 37—38), а после Собора он сопровождал Варнаву на остров Кипр (Деян. 15, 39). Только уже из Кипра, расставшись там с Варнавой, св. Марк мог отправиться к себе на родину в г. Кирину. Так как в Кирине он благовествовал о Христе и обратил к вере некоторых из тамошних жителей, да кроме того обошел и другие города Пентаполя и Ливии, то нужно думать, что в Александрию он мог прибыть значительно позже, в один из последующих годов. Поэтому, если бы Филон писал о терапевтах даже в 50 г. по Р. X., имея от роду уже семьдесят лет, то и тогда в Александрии он не мог видеть ни одного христианина. А между тем в сочинении «О созерцательной жизни» дело представляется так, что терапевты выходят из какого-то многолюдного религиозного общества и выделяются из него в многочисленные, правильно организованные, общины. Мало того, терапевты оказываются живущими в разных странах вселенной: так широко распространились; они есть среди греков и даже варваров. Но ни в 40-м, ни даже 50-м году христианства еще не было в разных странах. Европа (Балканский полуостров) услышала слово о Христе только в 51 г., что можно видеть из наиболее точной хронологической таблицы проповеднических путешествий Ап. Павла, составленной по новейшим изысканиям английского ученого Рамсэя (*Ramsay, W. M. St. Paul the Traveller and the Roman citizen. London. 1895.* — Св. Павел, как путешественник и римский гражданин):

Кипр	июль 47 г.
Памфилия	июль 47 г.
Писидия (Антиохия)	зима 47 г.
Икония	лето 48 г.
Листра	осень 48 г.
Дервия	зима 48—49 г.
Обратный путь	февраль — май 49 г.
Пергия	июнь — июль 49 г.
Антиохия Сирская	август 49 г.
Апостольский Собор	зима 49—50 г.
Начало 2-го путешествия	март — апрель 50 г.
Галатия	лето 50 г.
Трсада	октябрь 50 г.
Филиппы	январь 51 г.
Фессалоника	январь — май 51 г.
Верия	май — июль 51 г.
Афины	август 51 г.
Коринф	сентябрь 51 г. — март 53 г.
Иерусалим	март 53 г.
Антиохия Сирская	май 53 г.
Начало 3-го путешествия	июнь 53 г.
Галатия	июль — август 53 г.
Ефес	октябрь 53 г. — январь 56 г.

¹⁰² Ibid., с. 86.

Троада	февраль 56 г.
Македония	весна 56 г.
Коринф	56 г.
Ахаия	декабрь 56 г. — февраль 57 г.
Филиппы	март 57 г.
Троада и Иерусалим	апрель 57 г.
Пятидесятница в Иерусалиме	28 мая 57 г.
Пребывание в Палестине	июнь 57 г.
»	июль 59 г.
Путешествие в Рим	август 59 г.
»	февраль 60 г.
В Риме	60—62 г.

Говорить же серьезно о европейской проповеди Ап. Петра нельзя, так как его 25-летнее пребывание в Риме есть католическая выдумка, не только ни на чем не основанная, но и прямо противоречащая всем данным о деятельности этого Апостола¹⁰³.

Затем в самом же сочинении «О созерцательной жизни» говорится о терапевтах, что у них есть сочинения древних мужей, которые, быв основателями их общества, оставили много памятников своего аллегорического толкования. В 40-м или 50-м году в Александрии еще не зарождалось христианство. Но даже и в 63 г., когда замучен был евангелист Марк и когда самого Филона уже не было в живых, египетские и александрийские христиане не могли еще иметь отшельников. Да если бы таковые и были (предположим невозможное), то они не могли бы иметь никаких древних мужей, которые были бы основателями их общества и оставили бы им много памятников своих толкований. Ясно, что если автор писал свое сочинение в 40—50 гг. по Р. Х., то он относил происхождение терапевтов к далеким, дохристианским временам.

Наконец, сам Евсевий, прочитав сочинение «О созерцательной жизни», пришел в недоумение пред самым названием «терапевты». В христианстве в его время не было никаких следов от этих терапевтов, имя их было никому неизвестно и в древнехристианской литературе никогда не употреблялось. Но Евсевий, убедивший себя в тождестве терапевтов с христианскими подвижниками, поступил очень легко. «От себя ли, — говорит он, — Филон дает им такое наименование, выражая самым именем образ их жизни, или они действительно так назывались сначала, когда имя христиан еще не всюду распространилось, — нет нужды много рассуждать»¹⁰⁴. Но если бы Евсевий не отклонил от себя рассуждений об этом, он бы, наверно, встал на более правильный путь и не сделал бы поспешного заключения.

Указанные соображения побудили многих христианских писателей и позднейших ученых отвергнуть мнение Евсевия как несправедливое и придти к новому заключению. К приведенным доводам были прибавлены и другие. Прежде всего принималось во внимание полное отсутствие в сочинении «О созерцательной жизни» имен Христа, Апостолов и других лиц новозаветной истории, а также отсутствие каких-либо указаний на христианские праздники, таинства (напр., евхаристии) и прочие установления. Далее бралось в соображение то, что Филон — еврей. Если он писал о каких-то религиозных подвижниках, то, конечно, только о еврейских. Затем египетские терапевты представляются многочисленными и выделяющимися из многолюдной среды. А такую среду в век Филона представляли только евреи. В Александрии тогда, при общем количестве ее населения в 300 тысяч, евреев в ней было до 120 тысяч, а во всем Египте, по утверждению самого же Филона, евреев насчитывалось «сто мириад», т. е. целый миллион. Терапевты, удаляясь из городской атмосферы к «благоприятствованию воздуха» за Мареотское озеро, не принимали никакой новой веры (напр., христиан-

¹⁰³ См. ниже, § 9.

¹⁰⁴ Церковная история, кн. II, гл. 17, русск. пер., с. 87.

ской), а только изменяли свой образ жизни ради духовного совершенствования, оставаясь в вере своих отцов. Наконец, особое уважение терапевтов к иерусалимскому храму, проявляемое ими, напр., во время священного ужина в день пятидесятницы¹⁰⁵, удостоверяет, что они были евреи.

Итак, «терапевты — евреи». Этот вывод принимается многими новейшими учеными, каковы, напр., П. Вендланд, Л. Кон, Э. Ренан, Конибир (Conybeare), проф. М. И. Каринский, Н. П. Смирнов и др. Как бы принять за окончательный. Однако на деле вышло не так. Именно еврейские-то ученые историки, напр., Грэтц, Иост, Николая и др. и подняли голос против такого заключения, решительно заявляя, что терапевты — не евреи и что среди евреев никогда под таким названием и с таким устройством не было никакого братства или секты. Еврейство имело только один род отшельников, именно — ессеев. Но терапевтов нельзя принимать за ессеев, названных в Александрии новым греческим именем, так как и сам автор сочинения «О созерцательной жизни» отличается своих терапевтов от ессеев и начинает свою речь о первых, «кончив речь об ессеях», да и устройство общины у ессеев не походит на то, какое описано автором сочинения «О созерцательной жизни». У ессеев никогда не было женских общин, тогда как египетские отшельники имеют терапевтисс. Ессеи имели социалистические тенденции, обращая личное имущество в общее достояние всех членов своей общины; терапевты же, удаляясь в уединение, ничего не брали с собой, передавая свою собственность родственникам или знакомым. Поэтому Грэтц и другие историки еврейского народа, подобно Евсевию, утверждают, что терапевты — христиане. Действительно, это отречение терапевтов от имущества как будто бы и на самом деле не согласуется с коммерческим духом еврейского народа, для которого совершенно непонятны принесенные с неба слова: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его». Отрицательное отношение терапевтов к рабству есть явный результат христианского учения о братстве и свободе.

В существовании терапевтисс — девственников наряду с подвижниками — терапевтами также видится влияние апостольского учения, что во Христе Иисусе нет ни мужского, ни женского пола. Но так как в дни Филона христианства еще не было в Египте, то Грэтц смело высказал мысль, что автор сочинения «О созерцательной жизни» описывает устройство и жизнь одной из христианских сект II или даже III в., безусловно, идеализируя эту секту. Но такое заявление Грэтца должно было неизбежно привести к признанию подложности сочинения «О созерцательной жизни» и к отрицанию его еврейского происхождения. Этот именно вывод и был обоснован немецким ученым П. Е. Люциусом в его сочинении: «Терапевты и их место в истории аскетизма» (*Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg, 1879*), причем Люциус установил совершенно новый взгляд на терапевтов. И взгляд этот принят многочисленными авторитетными учеными, каковы Эм. Шюрер, Ад. Гарнак, Ц. Гильгенфельд, Чейн (Chein), Дрюммонд, Оле (Ohle), Робертсон Смит, проф. А. П. Лебедев и др.

Чтобы установить правильный взгляд на терапевтов, нужно принять во внимание следующие обстоятельства: а) несмотря на утверждение автора сочинения «О созерцательной жизни», что терапевты находились и в Египте, и даже по всей обитаемой земле, никто никогда не

¹⁰⁵ На трапезе употреблялся «квасный хлеб с солью, к чему прибавлен еще иссоп; цель такого присоединения — оказать уважение к священному столу, находящемуся в святом преддверии храма: на трапезе этой лежат хлебы и соль без каких-либо пряностей, — хлеб пресный без закваски, а соль ни с чем не смешана. Это потому, что высшему классу священников в награду за божественную службу приличествует уделять вещи самые чистые и простые, и в том их привилегия» (русск. пер., с. 32).

знал никаких подвижников с этим именем; б) древний автор «Естественной истории» Плиний Старший (ум. в 79 г.), пользовавшийся сочинениями 473 авторов и описывавший, между прочим, Египет со всеми его достопримечательностями, ни слова не упоминает о терапевтах, тогда как о палестинских ессеях он не умалчивает; очевидно, не только он, но и цитируемые им писатели не знали терапевтов; в) древний географ Страбон, современник Августа и Тиверия, долго живший в Александрии и дважды описывавший Мареотское озеро, ничего не говорит о терапевтах; г) известный враг евреев, греческий грамматик I в. Апион, осмеивавший жизнь и обычаи евреев, не пользуется терапевтами как объектом для своих насмешек и даже ровно ничего не говорит о них; д) ни один из древнехристианских писателей, до Евсевия Кесарийского, не упоминает о терапевтах ни как о христианских подвижниках, ни как о еврейском обществе, хотя о ессеях и даже иудейско-гностических сектах у них часто ведутся подробные речи; е) никому неведомо, как, по какой причине и когда именно исчезли с лица земли все терапевты и в Египте, и в Греции, и в «варварских странах», нигде не оставив по себе никакой памяти и никакого следа. Отсюда прямой и естественный вывод: никаких терапевтов никогда на свете не было ни среди евреев, ни среди христиан. Этот вывод находит себе подтверждение и в самом сочинении «О созерцательной жизни»: а) автор этого сочинения, говоря о современных ему терапевтах и их председателях-проповедниках, ни одного из них не называет по имени; собообщая о древних основателях общества терапевтов, он и здесь не приводит ни одного собственного имени, тогда как подлинно исторические имена употребляются им постоянно, напр., Гомер, Анаксагор, Демокрит, Сократ, Платон, Ксенофонт, Каллий, Автолик, Агафон и др.; б) подобным образом и из «многочисленных памятников аллегорического понимания» терапевтами Священного Писания он не называет ни одного, тогда как цитирует гомеровы «Илиаду» и «Одиссею» и «Пир» Платона; в) эти литературные произведения терапевтов никогда не цитировались ни еврейскими, ни христианскими писателями; г) свою речь о терапевтах автор сочинения «О созерцательной жизни» начинает не простым историческим изложением обстоятельств возникновения общества терапевтов и описанием устройства и правил этого общества, а очень подозрительным предупреждением: «Я ничего не прибавлю от себя с целью прикрасы, что обычно позволяют себе все стихотворцы и логографы, за недостатком материала, действительно достойного описания, но буду говорить просто, без всякого вымысла, держась одной лишь правды, хотя и знаю, что с описанием ее здесь не совладет и самый сильный в слове». Всё это говорит за то, что терапевты — институт вымышленный, фантастический. Автор сочинения «О созерцательной жизни», создавая своим воображением терапевтов, несомненно, имел пред собою картину христианской жизни, о чем свидетельствуют те черты жизни терапевтов, кои запечатлены, безусловно, духом христианства: отречение от имущества, отрицание рабства и равноправие женщин. Автор — христианин: а) еврейский миллионер Филон, да и вообще иудей не мог сказать, что у терапевтов «руки чисты, так как ничто, касающееся до прибыли, их не оскверняло»; б) обличение языческих развратных пиршеств, занимающее почти четвертую часть всего сочинения, носит явно христианский характер. Сочинение «О созерцательной жизни» Филону не принадлежит; оно более позднего происхождения; это только, как сказал Люциус, «подделка под Филона». Сочинение это — не историческое, а фантастическое; оно своего рода философско-социальный роман. Автор мог видеть в свое время некоторых благочестивых христиан, душа которых стремилась к уединению и к благочестивым подвигам вдали от мирских глаз. Может быть, в его время уже были и действительные случаи выхода некоторых под-

вижников из городов в пустынные окрестности Александрии. И вот древний христианский писатель начертал себе картину: какую могла бы устроиться жизнь подобных подвижников, если бы их было много. Эту картину он и дает нам в своем сочинении «О созерцательной жизни». Очень может быть, что автор хотел даже оправдать и обосновать зарождавшееся в его время христианское подвижничество вымышленным примером якобы стародавнего подвижничества времени иудея Филона. Нам думается, что автор сочинения «О жизни созерцательной» не прибегал ни к какому псевдониму, а он действительно носил имя Филона. В древности среди христиан это имя было совсем не редким: под посланием Сардикийского (Сердикского) Собора 343 г. есть, напр., подписи двух египетских епископов, носивших это имя¹⁰⁶. Очень может быть, что это-то самое имя и натолкнуло носителя его, т. е. автора сочинения о терапевтах, на мысль перенестись в своем воображении к годам современного апостолам Филона-иудея. Отсюда нетрудно было вскоре же смешать Филона-христианина с более известным Филоном-иудеем и сочинение первого включить в собрание сочинений второго, тем более, что Филон-христианин начал свое сочинение словами: «кончив речь об ессеях, которые избрали жизнь деятельную.., я скажу, что необходимо, и о возлюбивших созерцание», хотя у Филона-иудея не было никакого специального трактата о ессеях. Рисуя идеалистическими чертами свою фантастическую общину, Филон-христианин не называет ее христианской; он даже не упоминает ни о Христе, ни об апостолах. Но это понятно, по какой причине: такого общества при Мареотском озере в его время не было, и ревнители христианского благочестия, искатели уединения напрасно бы устремились туда под руководство не существующих подвижников. Автор не хотел никого вводить в заблуждение и давать доверчивому простецу повод к обвинению его в обмане. Автор не стал также говорить о своем обществе, как о будущем. Выработывая программу будущей аскетической жизни отшельников, он не хотел, однако, прослыть за лжепророка и вызвать недоверие и пренебрежение к своим идеалам, как к несбыточной, утопической мечте. Он был талантлив и дальновиден. Воспользовавшись своей соименностью с Филоном-иудеем, он представил свою фантастическую общину аскетов, как явление прошедшее, имевшее место в старые времена, и настолько обрисовал ее с идеально-нравственной стороны, что вероисповедная ее сторона остается где-то в тени, на заднем плане, в неясных очертаниях, так что и решить нелегко, о ком говорит автор, о христианах или иудеях. Образ терапевтов у него выступает исключительно как образ нравственный. Автор — мастер своего дела: говорить о будущем под видом прошедшего это — один из ценных и удачных литературных приемов. Здесь у автора могла быть и высокая цель побудить христиан к чистой нравственной жизни вне общения с языческим миром путем подражания отшельникам, якобы бывшим некогда за Мареотом. И автор не ошибся в своем расчете: его сочинение не осталось без влияния на возникновение христианского монашества в Египте. Может быть, христианские монахи IV в. избрали себе местом для подвигов пустынные пространства к югу от Мареотского озера именно потому, что на эту пустыню указал им автор сочинения «О созерцательной жизни».

Когда жил автор этого сочинения и когда последнее могло быть им написано? Евсевий, считавший это сочинение принадлежавшим Филону-иудею, начал свою литературную деятельность в гонение Диокле-

¹⁰⁶ *Афанасий Великий*. Защит. слово; русск. пер.: Творения, ч. I, с. 255—256. Один из этих епископов, несомненно, был киринским. О нем упоминает в своем 67-м письме Синазий, епископ птолемаидский († ок. 415 г.), как о незаконно рукоположившем Сидерия в епископа незначительного городка Палевиски еще в дни св. Афанасия Великого. *Migne Patrol. cursus complet., ser. gr., t. LXVI, col. 1414.*

тиана, в 303 г. Когда он познакомился с сочинением «О созерцательной жизни», неизвестно. Но во всяком случае в начале IV в. это сочинение было уже настолько старо, что в происхождении его от Филона-иудея не сомневался даже и такой ученый муж, как Евсевий. С другой стороны, оно возникло и не в очень близкие дни к эпохе апостольского современника Филона-иудея. Оно было настолько отдалено от дней иудейского философа, что, во-первых, не оставалось уже в живых тех лиц, которые знали непосредственно и Филона-иудея, и его литературные труды и которые могли бы отличить сочинение Филона-христианина от сочинений иудейского философа, а во-вторых, и о терапевтах, якобы современных последнему, можно было уже говорить спокойно, как о явлении когда-то бывшем, не рискуя подвергнуться изобличению во лжи. Придуманное автором сочинения «О созерцательной жизни» наименование отшельников «терапевтами» показывает, что это сочинение написано было задолго еще до возникновения организованного монашества и до появления на свет самого слова «монах». Автору пришлось придумывать свое собственное наименование, которое, однако, не сделалось жизненным и в практическое употребление не вошло. Можно, не погрешая против истины, утверждать, что сочинение «О созерцательной жизни» возникло как раз в половине того периода, который длился от смерти Филона-иудея до начала литературной деятельности Евсевия Кесарийского, т. е. около 170—180 гг. *

(Продолжение следует)

* О терапевтах см. также *Елизарова М. М.* Община терапевтов. (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). «Наука», М., 1972 (библиография — с. 134—143) и ее же перевод «О созерцательной жизни» Филона Александрийского в вып. 1 «Текстов Кумрана» («Наука», М., 1971), с. 376—391. — *Ред.*

Игумен АВГУСТИН (Никитин),
кандидат богословия (Ленинград)

ПРЕПОДОБНЫЙ ВЕНЕДИКТ НУРСИЙСКИЙ (480 — 543) (К 1500-летию юбилею)

«Благодатию Божию обогатился еси, дела же известил еси звание: и явился еси, Венедикте, угодниче Христа Бога, в молитвах и постех, дарований Божия Духа исполнен: и был еси недужным исцелитель, и прогонитель врагом, и заступник скорый душам нашим» (кондак преп. Венедикту).

Полторы тысячи лет назад родился подвижник, которому суждено было совершить переворот в духовной жизни Европы и имя которого благоговейно почитается в Восточной и Западной Церквах, — преподобный Венедикт Нурсийский¹. Изучение деятельности основателя старейшего в Западной Европе монашеского ордена бенедиктинцев особенно важно для понимания мировоззренческих сдвигов, произошедших в V—VI вв. Идеи, содержащиеся в написанном им Уставе, оказывали и до сих пор оказывают благотворное влияние на развитие монашеской жизни. И для того, чтобы реально оценить те заслуги, которые стяжал на этом поприще преподобный Венедикт, следует хотя бы кратко рассмотреть историю монашества в период, предшествовавший началу его деятельности.



Преподобный Венедикт Нурсийский

Возникновение монашества на Востоке

Возникновение монашества относится к апостольским временам, но только в IV веке оно сформировалось как движение, имеющее определенные цели и конкретные организационные формы. Зародившись на Востоке, монашество первоначально существовало в форме аскетизма (греч. ἄσκησις — подвиг). Аскеты не удалялись от мира, но вели стро-

гий образ жизни, давая обеты постничества, молчания и безбрачия. Впоследствии такие монахи стали избирать для жительства пустынные места. Эта практика восходит ко времени правления императора Декия (249—250), когда начались особенно сильные гонения на христиан. Число анахоретов (греч. — ἀναχωρέω — уходить, удаляться) постоянно увеличивалось; «особенно должно было усилиться бегство от мира тогда, когда готовы были рухнуть самые мощные силы этого мира — Римская империя и греко-римская культура»². Сведения о благочестивой жизни отшельников, таких, как преподобный Антоний, святой Иларион, постепенно распространялись среди христиан, и у них начали появляться последователи, которые строили свои жилища вблизи их келлий. Так наряду с отшельничеством возникло общежительное, киновийное (греч. — κοινός — общий, βίος — жизнь) монашество. «С самого начала наряду с совершенно одинокими анахоретами были и гнезда их; и, чем больше распространялось бегство от мира в пустыню, тем больше становилось таких гнезд. Незаметен и неуловим поэтому переход от чистого анахоретства к общежительным формам монашества»³.

Основателем киновийной формы монашества считается преподобный Пахомий Великий († 348), написавший руководство для общежительной монашеской жизни. На основе этого древнего Устава около 340 года в Верхнем Египте возникла первая киновийная община. Устав быстро распространялся: преподобный Аммон ввел его в Нитрийской пустыне (Нижний Египет; к западу от южной части Нильской дельты); святой Иларион (288—372) — среди сирийских и палестинских отшельников; Евстафий Севастийский (род. ок. 300 г.) — в Армении; святой Афанасий Великий — в Италии, откуда устав преподобного Пахомия распространился по всей Западной Европе. Кроме Устава преподобного Пахомия, на Востоке были известны также Уставы святого Антония Великого (250—356) и святого Илариона. Они не отличались подробностью и систематическим изложением; «в них находились предписания частные, случайные; нет никакого притязания на господство и направление целой жизни. Это, скорее, наставления, нежели постановления, обычаи, нежели законы»⁴.

Во второй половине IV века святой Василий Великий ввел Устав преподобного Пахомия в Каппадокии, но впоследствии заменил его своим собственным Уставом. В этом Уставе, сохранившем многие положения Устава преподобного Пахомия, более подробно развивались положения киновии, и он вскоре стал основным руководством для монашеской жизни Востока. Но наряду с общежительной, киновийной формой монашества продолжали существовать и более ранние виды монашеской жизни — аскетическая и отшельническая. По-разному оценивая события, связанные с падением Римской империи, одни подвижники считали, что «мир есть царство гибели, от которого надлежит совершенно отречься; другие полагали, что мир, лежащий во зле, должен быть покорен для Бога влиянием монашества. Первый взгляд есть взгляд древнейшего монашества, сохранившийся в наибольшей чистоте в восточном, православном монашестве; второе воззрение пыталось осуществить на практике, главным образом, западное, католическое монашество»⁵.

Распространение монашества на Западе

Знакомством с подвигами преподобного Антония Великого и Уставом преподобного Пахомия Запад обязан святому Афанасию Великому, который вынужден был удалиться из Александрии и несколько лет провел в изгнании. «Несется чарующий ветер с пустынь Востока, появляются на Западе анахореты Египта, доходят рассказы и легенды о них. В 335 г. в Трире появился аивта «Жития святого Антония» —

Афанасий Великий. Он был и в Риме, где вместе со своими спутниками авторитетно распространял идеи восточного монашества. Теплый приют в аскетически настроенных римских кругах нашли епископ Антиохии Павел, епископ Констанции (на Кипре) Епифаний, прибывший с ним вместе блаженный Иероним и другие. Под влиянием их рассказов и примера часть религиозно настроенных людей устремилась на Восток, часть старалась на Западе насадить восточное монашество»⁶.

Но язычество было еще слишком сильно в Италии, и первые подвижники, прибывшие в столицу Римской империи, были враждебно встречены той частью населения, которая, хотя уже и не исповедовала язычество, но хотела сохранить старый жизненный уклад. Блаженный Иероним писал, что на похоронах Блезиллы, молодой римской монахини († 384), скончавшейся якобы от чрезмерных постов, возмущенная толпа кричала: «Доколе этих противных монахов не выгонят из города, не побьют камнями, не потопят в реках? Они обманули несчастную матрону»⁷.

Несмотря на трудности, с которыми сталкивалось здесь монашество, восточное влияние способствовало усилению аскетического движения. Вслед за Уставом преподобного Пахомия, переведенным на латинский язык блаженным Иеронимом, на Западе появился Устав святого Василия Великого, видоизмененный Руфином (ок. 345—410) и получивший распространение в Южной Италии. И тот же блаженный Иероним смог впоследствии с радостью наблюдать, как его мечты начинают сбываться. «Много, — пишет он, — монастырей, дев, бесчисленно количество монахов; и участвовавшее служение Богу, прежде бывшее бесчестьем, становится славой»⁸.

Самые выдающиеся церковные деятели проявляли попечение о монашеской жизни: святой Амвросий Медиоланский (340—397), святой Мартин Турский (336—401), блаженный Августин (354—430); они видели в монашестве действенную силу, способную укрепить Церковь Христову на ее путях служения миру. Монастыри возникали стихийно, и не существовало какого-либо единообразия в их практической деятельности. «Мы видим перед собой, — писал преподобный Иоанн Кассиан, — почти столько же образов жизни, сколько монастырей и келлий»⁹. В одних монашеских общинах подражали жизни египетских отшельников, в других руководствовались Уставом преподобного Пахомия или святого Василия Великого, а иногда часть монахов обители следовала предписаниям преподобного Пахомия, а другая — святого Василия. В женских монастырях был распространен так называемый «Устав блаженного Августина» — мысли о монашестве, изложенные этим отцом Церкви в двух посланиях к монахиням (423 г.). В IV—V веках монастыри появились в Галлии, Германии и Испании; немного позднее — в Ирландии, Англии и Шотландии. Успешное развитие монашества в Европе требовало кодификации различных монашеских уставов для того, чтобы сочетать противоположные традиции отшельничества и киновии, а также учесть особенности природы и социальных условий жизни Запада.

Первый, кто предпринял на Западе кодификацию постановлений относительно монашеской жизни, был преподобный Иоанн Кассиан (ок. 360—431). Будучи пресвитером, он основал монастырь в Массилии (ныне — Марсель, Франция). Преподобный Кассиан хорошо знал быт восточных монахов; некоторое время он жил в Вифлееме в одном из монастырей, а впоследствии в течение семи лет странствовал по Египту, знакомясь с жизнью анахоретов. Посещение Константинополя и общение со святым Иоанном Златоустом позволили преподобному Кассиану изучить особенности Устава святого Василия Великого. Около 426 года преподобный Кассиан написал трактат под названием

«De institutione coenobiorum», представляющий собой свод правил относительно монашеской жизни (на Западе это сочинение известно как «Regula Cassiani»). Являясь обобщением опыта монашеской жизни нескольких поколений и учитывая особенности местных условий, Устав Кассиана оказывал известное влияние на духовную жизнь Запада вплоть до IX столетия. «Суровость зимы, — пишет преподобный Кассиан, — не позволяет нам довольствоваться легкой обувью, ни верхней одеждой без рукавов, ни одной туникой; и тот, кто явился бы одетым в маленьком клобуке или в тонкой шерстяной мантии, произвел бы смех вместо назидания»¹⁰.

Другое сочинение, принадлежащее перу преподобного Кассиана, — это «Collationes patrum», систематизирующее учение египетских отшельников. В первом труде преподобный Кассиан излагает всё, касающееся внешних обязанностей человека и установления общежительного, и в другом — касающееся жизни (disciplinam) внутреннего человека, совершенства сердца, жизни и учения анахоретов. Монашеский идеал рисовался Кассиану в чертах восточного пустынножительства. Но, придавая значение местным условиям — климату и общественной жизни, он старался должным образом видоизменить основы монашества, приспособить его к Западу»¹¹. И хотя монастырские уставы, которыми руководствовались западные монахи, были менее суровы, чем восточная практика, тем не менее некоторые постановления Гангрского Собора (ок. 363 г.) предостерегали иночествующих от опасности увлечения крайними формами аскетизма. В силу этого западное монашество не могло идти по тому пути, по какому развивалось монашество на Востоке. «Не отрекаясь от идеалов аскетизма и созерцательной жизни, западное монашество должно было теснее сблизиться с Церковью, принять участие в осуществлении ее задачи — в водворении «Царства Божия» на земле. Формы осуществления этой задачи изменялись с изменением исторических условий; сообразно с этим видоизменялись организация и формы деятельности западного монашества, постоянно служившего для Церкви источником свежих сил, орудием обновления и преобразования»¹². Поэтому ощущалась насущная потребность в таком церковном деятеле, который воплотил бы монашескую жизнь в новые формы. И первый, самый главный шаг в этом направлении был сделан в VI веке преподобным Венедиктом Нурсийским.

Начало деятельности преподобного Венедикта. Обитель в Субиако

О жизни «отца западного монашества» известно немного. Преподобный Венедикт родился около 480 года в «холодной Нурсии» (frigida Nursia — ныне Норча), как писал Virgilius об этом местечке, расположенном недалеко от Сполето (Умбрия). Его семья вела свою родословную от древнего римского рода Анициев. Двенадцатилетним отроком Венедикт был послан в Рим для того, чтобы получить там обычное для того времени литературно-риторическое образование. Согласно местному преданию, дом родителей Венедикта стоял на том месте, где впоследствии была воздвигнута небольшая церковь San Benedetto in Piscinula¹³ (в современном Риме — район Трастевере). Римская империя приближалась к своему концу; варварские племена герулов и остготов боролись за обладание Римом; набеги Теодориха и Одоакра держали в постоянном страхе жителей города.

В 494 году, достигнув 14-летнего возраста, Венедикт прервал свое обучение; падение Рима побудило юношу бежать от соблазнов мира, особенно ярко проявлявшихся в столице империи. Сначала он удалился в местность Аbruццо в Эффиде (ныне — Альфидена), а затем бежал далее на восток, в пустынную местность Субиако, чтобы в полном уединении предаться созерцанию вечного Бога.

Впервые о Субиако упоминает Плиний Старший (79—23 гг. по Р. Х.) в своей «Естественной истории». Название «Субиако» ведет свое происхождение от загородной виллы Sublaqueum (лат. «под озером»), построенной императором Нероном (54—68) на берегах трех искусственных озер. Со временем на берегу первого озера — Пьянелло — возникло поселение с церковью, посвященной святому Лаврентию. Еще до преп. Венедикта монашеская жизнь издавна существовала в окрестностях Субиако (например, монастырь святого Василия на горе Талео)¹⁴.

Остановившись в Субиако, где стремительная горная река Аниене орошает живописную долину, преподобный Венедикт поселился в пещере и стал вести отшельническую жизнь по примеру египетских пустынников. Недалеко от этих мест подвизался монах Роман. Из своих скудных запасов он приносил Преподобному пищу, которую Венедикт поднимал на веревке в свое убежище. По прошествии трех лет, в 497 году, его случайно обнаружили местные пастухи. Они отнесли к нему с благоговением, чувствуя, что видят перед собой благочестивого подвижника. Слава о новом отшельнике распространилась настолько широко, что ему пришлось выйти из уединения, а в 510 году монахи расположенного вблизи пещерного монастыря Виковаро избрали преподобного Венедикта своим настоятелем. Пользуясь настоятельской властью и авторитетом, преподобный Венедикт установил в монастыре строгий порядок, предписывая насельникам постоянно заниматься физическим трудом и молитвой. Но вскоре выяснилось, что идеалы монашеской жизни расходятся с привычками братии этой обители; монахи были недовольны нововведениями преподобного Венедикта. Как сообщает святой Григорий Двоеслов, монахи даже пытались умертвить своего настоятеля, отравив вино, приготовленное для совершения Евхаристии. Но от крестного знамения, совершенного преподобным Венедиктом, раскололась деревянная чаша и обнаружился злой умысел монахов¹⁵. Отечески упрекнув их, преподобный Венедикт покинул Виковаро, вернулся в свою пещеру, но уже не обрел прежнего уединения.

Число последователей преподобного Венедикта постоянно увеличивалось, и вскоре в Субиако возник новый монастырь. Часть монахов проходила послушание под руководством самого преподобного Венедикта, а остальных он объединил в общины по 12 человек, назначив настоятелями своих ближайших учеников. Около 520 года вокруг Субиако образовалось 12 таких монастырей, подчинявшихся преподобному Венедикту. Кроме постоянной молитвы и ежедневного труда, монахи взяли на себя обязанности воспитателей и учителей. «Многие уважаемые патриции отдавали своих детей на воспитание Бенедикту; так, сенатор Эквиций привел к нему своего сына Мавра, Тертулл — своего сына Плацида, и оба эти юноши, воспитанники Бенедикта, стали впоследствии апостолами в Галлии и Сицилии»¹⁶. В Субиако, опекаемый своей сестрой Схоластикой, преподобный Венедикт прожил многие годы, занимаясь составлением Устава созданного им ордена.

Слава Преподобного постоянно росла, и это порождало неприязнь со стороны духовенства Виковаро, которое поставило своей целью изгнать великого подвижника из его обители. Претерпев различные козни от завистников, преподобный Венедикт решил уклониться от бессмысленной борьбы: в 528 году он вместе с частью своих последователей покинул Субиако и направился в Монтекассино — небольшое местечко, расположенное в Кампанье, на полпути между Римом и Неаполем.

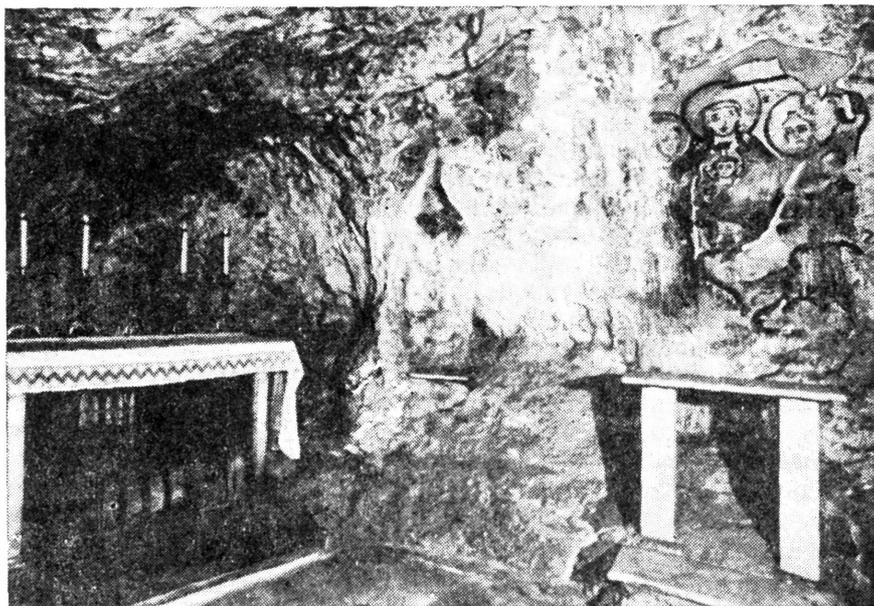
Монастырь Монтекассино — центр бенедиктинской конгрегации

В начале VI века Монтекассино представлял собой полуразрушенный городок, который когда-то был крепостью (Castrum Casinum).

Римский патриций Тертулл подарил преподобному Венедикту участок земли, и 8 апреля 529 года, в день праздника святой Пасхи, монахи с пением «Аллилуия» приступили к работе.

В Монтекассино еще были сильны языческие верования, и храм Аполлона, стоявший на горе, возвышался над городом. Преподобный Венедикт приказал своим ученикам разобрать этот храм, подтверждая делом начатую им проповедь против язычества, и на этом месте был заложен монастырь с небольшой церковью в честь «начальника и покровителя монашества» святого Иоанна Крестителя, а также часовней, посвященной святому Мартину Турскому. Не является случайностью то, что основание монастыря Монтекассино по времени совпало с указом императора Юстиниана (527—565) об упразднении последней школы античной философии в Афинах. «Можно сказать, что после Венедикта не только язычники, но и полуязычники... стали анахронизмом. Последний из великих стражей античной культуры Кассиодор, который пережил всех своих выдающихся современников, сбросил тогу и облекся в рясу»¹⁷.

Сначала монахи Монтекассино жили в старой башне полуразрушенной крепости, но со временем были воздвигнуты монастырские постройки, обнесенные высокими стенами. С самого начала своего существования монастырь стал естественным центром, привлекавшим к себе многочисленных паломников, а впоследствии «монастырь этот, известный позднее под именем аббатства Монтекассино, стал метрополией всех бенедиктинских монастырей Запада. Это был единственный маяк, изливавший во мраке средних веков свой благословенный свет просвещения»¹⁸. Но монастырь Монтекассино был не только религиозным центром; его высокие стены в то беспокойное время были надежной защитой от многочисленных нашествий варваров. Еще при жизни преподобного Венедикта неподалеку от Монтекассино возник второй монастырь — Террачина¹⁹. В Монтекассино преподобный Венедикт в 530—540 годах написал свой знаменитый Устав, играющий крупную роль в истории западного монашества. Там же он и скончался в 543 году; память его кончины отмечается Православной Церковью 14 марта (ст. ст.).



Субиако. Пещера пастырей

Вскоре после кончины преподобного Венедикта один из насельников монастыря, по имени Марк, сочинил 33 двустушия — похвалу основателю ордена.

Дальнейшая судьба монастыря Монтекассино была тяжелой. Вторжение лангобардов в 568 году фактически разрушало все виды монашеской жизни в Италии. «Везде были видны лишь разрушенные города, разграбленные храмы, убитые епископы и клирики, истребленное население»²⁰. Около 581 года Монтекассино был разрушен; монахам удалось спасти оригинал Устава преподобного Венедикта и бежать в Рим²¹. Папа Пелагий II (579—590) отвел им место недалеко от Латеранской базилики, где они и основали первый в Риме бенедиктинский монастырь, посвященный святому Иоанну Крестителю. Что же касается монастыря Монтекассино, то он в течение 140 лет лежал в развалинах и был восстановлен лишь в начале VIII века. Подобная участь постигла и бенедиктинскую обитель в Субиако: в 601 году она была разрушена лангобардами и восстановлена также в начале VIII века.

Постепенно завоеватели приобщались к христианству, и, «став ортодоксальными католиками, лангобардские государи и епископы сделались самыми ревностными поборниками римского культа. Они строили церкви и монастыри, где лангобардские монахи отдавались изучению наук»²². Наглядным примером тому служит судьба лангобарда Варнефрида, который уже в пожилом возрасте принял монашество и поселился в Монтекассино. Известный под именем Павла Диакона (ок. 720—799), он изложил в стихотворной форме житие преподобного Венедикта²³, а также явился первым комментатором его Устава. С VIII века Монтекассино становится центром латино-лангобардского духовного просвещения и приобретает известность во всей Западной Европе; «даже способный военачальник, майордом Карломан, сделался монахом в монастыре Монтекассино, вследствие, как говорили, раскаяния в кровопролитии, учиненном им в 746 году над восставшими алеманами»²⁴.

В лангобардскую эпоху началось формирование итальянского языка из разговорных латинских диалектов, и история первого, дошедшего до наших дней, документа на итальянском языке также связана с Монтекассино²⁵. Наибольшее число таких документов, датированных X—XIII веками, хранилось в архивах бенедиктинской обители. В середине X века Монтекассино подвергся набегам сарацин и был сожжен ими. Сразу же после этого события насельники монастыря предприняли меры, чтобы возродить свое хозяйство, и, как повествует монастырская хроника, наместник Монтекассино, «вскоре призвав из соседних, не опустошенных сарацинами земель во владения этого монастыря, нуждавшегося в земледельцах, крестьян, поселил их там с семьями. Он заключил как с теми, кого он застал там, так и с теми, которых он собрал, либеллярное соглашение (на условии), что они ежегодно будут давать монастырю... седьмую часть (урожая) пшеницы, ячменя и проса, с вина же — третью часть»²⁶. В конце X — начале XI века на землях, прилегавших к монастырю, было сооружено большое число крепостей с тем, чтобы обезопасить обитель от дальнейших набегов сарацин. С XI века у монастыря появляется собственное кораблестроение; «выход к морю открыла аббатству Монтекассино подаренная ему в 1066 году крепость Торре-ад-Маре (у впадения реки Гарильяно в море). Аббатство завязало оживленную торговлю с рядом портов Тирренского моря и с Востоком»²⁷. Монастырь Монтекассино освободился от уплаты торговых пошлин. Все эти события значительно укрепили центр бенедиктинской конгрегации, что обусловило дальнейший рост ее влияния в странах Европы.

При аббате Дезидерин (1027—1087) в 1068 году были обретены мощи преподобного Венедикта²⁸, место захоронения которого было

утрачено из памяти поколений насельников в период многочисленных разрушительных нашествий варваров. Сам Дезидерий, происходивший из лангобардской герцогской семьи, написал труд о деяниях основателя Монтекассино — преподобного Венедикта²⁹. В это время монастырь достиг своего расцвета: были воздвигнуты новые корпуса, собрана богатая коллекция древних рукописей. «Велика была роль Монтекассинского аббатства в поддержании литературных связей с Византией. Из многочисленных переводов с греческого, предпринятых в XI веке в Южной Италии, немалая часть принадлежит монахам аббатства, которым нередко случалось посещать Константинополь с различными дипломатическими миссиями и по церковным делам. Аббатство поддерживало также весьма оживленные сношения со своими соседями — калабрийскими православными монастырями, которые являлись проводниками греческого влияния»³⁰.

В 1349 году землетрясение разрушило собор и стены монастыря, и потребовались большие усилия, чтобы — при поддержке папы Урбана V (1362—1370), бенедиктинца, — восстановить обитель из развалин. Центр бенедиктинского ордена переживал не только взлеты, но и периоды упадка, как, напр., в середине XIX века когда, по свидетельству паломников, в Монтекассино насчитывалось всего лишь 20 иноков³¹.

Во время Второй мировой войны монастырь оказался в районе боевых действий, и некоторые военачальники союзных войск, ошибочно полагая, что в аббатстве скрываются немецкие солдаты, отдали приказ о штурме его. 15 февраля 1944 года Монтекассино было полностью разрушено бомбардировками американской авиации. После войны обитель, находящаяся под покровительством преподобного Венедикта, снова возродилась из руин, причем большую материальную помощь оказало итальянское правительство; часть средств была собрана самим орденом бенедиктинцев, возглавлявшимся в то время аббатом Ильдельфонсо Реа. При раскопках, проведенных во время восстановительных работ после 1944 года, в монастырском храме был открыт некрополь, и в одной из могил вблизи алтаря была обнаружена гробница, где хранились мощи преподобного Венедикта, помещенные туда при их втором обретении в 1659 году при перестройке собора³².

УСТАВ ПРЕПОДОБНОГО ВЕНЕДИКТА

«...Он написал для монахов правила, отличающиеся определенностью и изяществом речи. Если кто хочет подробнее узнать его обычаи и жизнь, может в этом начертании правил найти все способы его учительства, потому что святой муж никак не мог учить иначе, нежели как сам жил»³³.

Устав, написанный преподобным Венедиктом в 530—540 годах в Монтекассино, часто издававшийся и подвергавшийся толкованиям³⁴, является его единственным дошедшим до нас творением. Преподобный Венедикт создавал свой Устав на основе уже существовавших в его время монашеских правил преподобного Пахомия, преподобного Иоанна Кассиана и святого Василия Великого. Но западное монашество имело по сравнению с восточным менее пассивный и созерцательный характер. Эта характерная черта рельефно отражена в Уставе преподобного Венедикта, и именно это обеспечило ему быстрое распространение по всей Европе. «Из монастыря Монтекассино бенедиктинский устав с необычайной быстротой распространяется по христианскому Западу; он воспитывал из века в век дисциплинированную армию монахов, способную корчевать пни и распахивать целину в необжитых местах, поддерживать в правильном состоянии раз налаженное хозяй-

ство, систематической пропагандой обращать в новую веру языческое население. Эта равномерная, бесперебойная, согласованная работа многих людей, каждый из которых приносил свою личную своеобразность в жертву сверхличному распорядку, во многом заложила основы средневекового духовного строя»³⁵.

Преподобный Венедикт разделил свой Устав на 73 главы, которые можно сгруппировать по определенным темам:

1. *О монашеских обязанностях* — 9 глав;
2. *О богослужении* — 13 глав;
3. *О дисциплинарных мерах и административных принципах* — 39 глав;
4. *О различных частных проблемах* — 12 глав.

В сущности каждый из этих разделов представляет собой небольшой устав, и представляется целесообразным рассмотреть творение преподобного Венедикта именно в такой последовательности.

1. *О монашеских обязанностях*

Прежде всего следует отметить, что этот Устав был первым из написанных на Западе и для Запада. До этого времени монахи западной части Римской империи жили, руководствуясь правилами, заимствованными с Востока, такими, как Устав святого Василия Великого, или монашескими традициями Египта и Сирии, которые наиболее полно отражены в Уставе преподобного Иоанна Кассиана. Преподобный Венедикт не намеревался отвергать авторитет этих руководств; напротив, он ссылается на одно из них в своем Уставе, вопрошая: «...Правило святого отца нашего Василия что́ другое суть, как не начертания добродетелей для добре живущих и послушливых монахов?» (Устав преподобного Венедикта, глава 73)³⁶. Но собственная монашеская жизнь преподобного Венедикта в условиях Запада показала ему недостаточную действенность уставов, предназначенных для восточных аскетов. Поэтому ему пришлось частично изменить и смягчить некоторые положения прежних руководств, дополнив их точными и методическими правилами внутреннего распорядка, составленными на основе своего личного опыта³⁷.

Начальные слова предисловия в сжатой форме излагают назначение Устава и причины, по которым он был написан: «Слушай, сын³⁸, уроки учителя и приклони к ним ухо сердца твоего; с любовью прими увещания любящего отца и исполни их делом, да трудолюбным послушанием возвратишься к Тому, от Кого отступил леностным непослушанием» (предисловие Устава).

Отличительной особенностью Устава преподобного Венедикта является обет постоянства (*stabilitas loci*), который обязывал монахов пожизненно оставаться не только в их звании, но и в том монастыре, куда они поступили послушниками (гл. 58). «Правилом этим был положен конец не только различным колебаниям между монастырем и миром, но также частой перемене монастырей и шатанию монахов семя и овамо»³⁹. В прежних уставах этого правила не имелось, а отныне оно стало одним из главных залогов успешного развития упорядоченной монашеской жизни, основанной на добровольных началах; «никакого принуждения, материального или по закону, тогда не происходило; никто не приковывал монаха цепями к его обету: даже заботливо хранилась его мирская одежда, чтобы ее вернуть ему, если, к несчастью, он захотел бы покинуть монастырь»⁴⁰. Обет постоянства давался наряду с обычными обетами, содержащимися в прежних уставах, обетами нестяжания, целомудрия и послушания. Но даже внутри монастыря можно было выбирать между общежительной и индивиду-

альной формой монашеской жизни. И преподобный Венедикт в своем Уставе «сильнее, чем Кассиан, выдвигает общежительный момент, приближаясь, таким образом, к Василию Великому, хотя и более, чем Василий, обособляя монастырь от мира и стесняя общение монахов друг с другом. Общежитие лучше согласовалось с целями Венедикта, с его идеей монастыря — истинно христианской семьи»⁴¹. «Мы же, — пишет преподобный Венедикт, — оставя все другие роды монашества, с Божией помощью приступили к начертанию законов жизни киновитов — рода иночества самого благонадежного» (гл. 1).

Монастырь, подобно крепости, постоянно осаждаемой мирскими соблазнами, должен иметь в своей ограде все необходимое для жизни: сады, мельницу, пекарню, различные мастерские, чтобы никакие хозяйственные нужды не давали монахам повода выходить за стены обители (гл. 66). Монахи не имели права выходить за ворота монастыря без разрешения настоятеля (гл. 67). Преподобный Венедикт построил монастырскую жизнь на двух основных началах: труд и послушание; эти принципы являются стержнем, проходящим через все 73 главы Устава. Нет сомнения в том, что и родоначальники восточного монашества проводили в жизнь эти идеи, но никто еще не предписывал и не упорядочивал монашеские обязанности с такой строгостью и методичностью. «Если мы хотим достигнуть самых последних вершин смирения, — поучает братию преподобный Венедикт, — и скоро востечь на ту небесную высоту, на которую восходят смирением в настоящей жизни, — делами нашими восходительными надобно нам воздвигнуть ту лестницу, которую во сне видел Иаков и по которой восходящими и нисходящими виделись ему ангелы Божии. Не другое что, без сомнения, под нисхождением и восхождением надобно нам разуметь, как то, что возношением нисходят, а смирением восходят» (гл. 7).

Практическим следствием этого принципа были даже такие требования, согласно которым монахи не могли получать писем, ни принимать денег даже от самых близких родственников без разрешения настоятеля; последний имел право назначенное одному из братьев отдать по своему усмотрению другому (гл. 33 и 54). Полный отказ от тщеславия, от эгоистических наклонностей, в какие бы благие формы они ни облекались, предусматривает 57-я глава Устава, согласно которой «монахам, знавшим ремесло, дозволялось им заниматься, но если кто-либо из них возгордится из-за своего умения, вообразив, что приносит пользу монастырю, пусть ему запретят заниматься своим ремеслом»⁴².

Гибкость и практичность Устава преподобного Венедикта проявляется в тех главах, где речь идет о работе, пище, одежде; здесь предусматривается разнообразный подход, в зависимости от возраста, физических сил, монашествующих, а также климатических условий (гл. 41, 55, 68). Постановления о занятиях монахов отводят значительное место физическому труду и чтению. Это привело впоследствии к занятиям бенедиктинцев научной деятельностью: «По правилам святого Венедикта, монахам предписывалось весьма разумное чередование молитвенных упражнений и ручного труда, к области которого впоследствии (Кассиодором, вступившим в этот монастырь в 538 г.) отнесены были и научные занятия; с той поры орден бенедиктинцев и во все последующие времена славился своей ученостью»⁴³. Отличительной чертой Устава преподобного Венедикта было требование от братии постоянных занятий. Монахи вставали в два часа ночи (гл. 8), присутствовали в храме на семи ежедневных службах (гл. 16) и работали по семь часов в сутки (гл. 48). Труд монахов был не только частью их религиозно-нравственной жизни, но и обеспечивал существование монастыря, что достигалось продуманной организацией труда. «Святой Венедикт произвел великую революцию в монашеском учреждении; он ввел в

него особенно работу ручную, земледелие. Монахи бенедиктинские были пахарями Европы; они были великими пахарями, соединяя земледелие с проповедью. Какая-нибудь колония, толпа монахов, сначала малочисленная, переселялась на места необработанные или почти такие, часто среди населения языческого, в Германии, например, в Британии; и там, будучи миссионерами и в то же время работниками, они выполняли свою двойную обязанность, часто с такой же опасностью, как и с трудом»⁴⁴.

Занятия для монахов избирались настоятелем, плоды труда продавались по низким ценам, чтобы не развивать в насельниках страсти к стяжательству. В основе этой практики лежала идея умеренности; необходимо было постоянно чувствовать меру, в какой труд угоден Богу и не превращается в самоцель, в средство обогащения. Позднее этот принцип был так сформулирован в «Зерцале монахов» (XII в.): «не духовные упражнения делаются для телесных, а телесные для духовных»⁴⁵. Бенедиктинцы, стремившиеся к совершенному последованию Христу, строго соблюдали заповедь о нестяжании как один из основных законов ордена: «В особенности этот порок (т. е. частная собственность) должен быть удален из монастыря», — говорит Бенедикт Нурсийский, обращаясь к монахам своего ордена. Ни один монах не мог иметь лично для себя ни книги, ни даже пера для письма. Родители, отдававшие своего сына в монастырь, должны были, по правилам Бенедикта, дать клятву, что они ни в коем случае не подарят ему или не откажут по духовному завещанию ничего в личную собственность. Только всей общине можно было передавать имущество. Бенедикт даже запретил монахам употребление слов «мой» и «твой», а велел вместо этого говорить «наш»⁴⁶. К сказанному следует добавить, что все имущество вновь вступавшего в монастырь, которое он не успел раздать бедным, обращалось в монастырскую собственность (гл. 58).

2. Вопросы богослужебного устава и дисциплины

На одно из главных мест в своем Уставе преподобный Бенедикт поставил «дело Божие», то есть богослужение, молитвы, чтение Священного Писания и творений святых отцов. Уже на рассвете насельники выходили на утреню, совершив предварительно «ночные часы», более краткие летом и более продолжительные в воскресные и зимние дни (гл. 8). После утрени в течение дня совершалось еще шесть богослужений: первый, третий, шестой и девятый часы, вечерня и повечерие (гл. 16), и таким образом выполнялись слова пророка: «седмикратно в день прославляю Тебя» (Пс. 118, 164). В течение каждой недели Псалтирь прочитывалась от начала до конца (гл. 18). Часть времени посвящалась заучиванию на память псалмов, другая — чтению Священного Писания и книг духовного содержания (гл. 42 и 73).

При разумном чередовании молитв и труда службы не казались особенно длинными, а работа чрезмерно утомительной. Преподобный Бенедикт ввел монастырскую жизнь в реальные границы, отвергнув крайний аскетизм как идеал, недостижимый для обычных людей с их повседневными немощами; «как читаем в деяниях святых отец наших, — пишет преподобный Бенедикт, — что они в один день охотно исполняли то, что мы, охлажденные, едва успеваем совершить в целую неделю» (гл. 18). «Бенедиктинский Устав видит главную цель монашества в достижении нравственного совершенства путем послушания и смирения, но он пропитан духом трезвости... Ценой возведения в принцип противоречивости обнаружений религиозного идеала устанавливается тип монашеской жизни не столь героический, как жизнь раннего монашества, но, в общем, более культурно-действенный»⁴⁷. «Да ведаем притом, что не за многоглаголение услышаны бы-

ваем, а за чистоту сердца, сокрушение и слезы, почему молитва должна быть кратка, но чиста и искренна, разве только когда понудит продлить ее особое действие Божией благодати» (гл. 20).

По воззрениям преподобного Венедикта, монастырь является не только братством иноков, но и школой, воспитывающей воинов Христовых. Эта идея воспитательной миссии монастыря проявляется в системе дисциплинарных мер, которые применялись к монахам, нарушавшим уставные требования. Воспитательная миссия монастыря легче могла быть выполнена при содействии наместнику со стороны старших, более опытных братьев, находящихся под его духовным руководством. За проступки наместник назначал монашествующим наказание, исходя из тяжести содеянного (гл. 23). За легкие нарушения дисциплины насельнику монастыря запрещалось присутствовать за общей трапезой, и он обедал позднее; кроме того, он мог лишаться права присутствовать на некоторых церковных службах; за более серьезные нарушения виновного помещали в особую келью, где его посещали старцы для преподавания ему наставлений и утешения (гл. 23—25, 27, 44). Затем могла следовать общая молитва за виновного и, в случае упорной нераскаянности, исключение его из монастыря. Но и здесь Устав предусматривал милосердие к заблудшему: «исключенный брат, который хотел вернуться, обещая исправиться, должен был снова быть принят, и так до трех раз, прежде чем быть навсегда изгнанным из общины»⁴⁸.

Главы 60 и 61 Устава указывают на предосторожности, необходимые для соблюдения в отношении священников или монахов, которые, покинув свой прежний монастырь, желали быть принятыми в обитель. Устав запрещал принимать их без согласия наместника того монастыря, который они оставили.

3. Административные принципы

Каждый бенедиктинский монастырь находился под управлением наместника, избранного из числа братии и утвержденного епископом (гл. 64). После избрания все монашествующие должны были оказывать ему полное, безответное и искреннее послушание (гл. 63); наместнику же вменялось в обязанность пользоваться своей властью справедливо и осторожно (гл. 2, 3, 27, 64). «Его обязанности — это обязанность отца семейства и доброго пастыря. Несущий тяжелое бремя воспитателя душ, он должен отдавать себе в этом самый строгий отчет перед Богом; и почти каждая страница Устава предписывает никогда не терять из виду эту страшную ответственность»⁴⁹.

Структура управления общиной удивительным образом сочетала в себе авторитарный принцип и демократические начала; младшие должны были оказывать почтение старшим (гл. 63), посвященные в пресвитеры наравне с остальными находились в полном подчинении у наместника (гл. 60, 62). По обычным делам управления игумены советовались со старцами, а по важным — со всей общиной (гл. 3). «Братство стремящихся к Богу представляется преподобному Венедикту в виде военного отряда: «Должны мы учредить отряд Божественной службы» («*Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii*»). Поэтому и деятельность монаха выражается словом «*militare*» — «служить»; и Устав не что иное, как «*lex, sub qua militare vis*» — закон ненарушимый и непреложный, как непреложен закон воинской дисциплины. «Святой Устав» содержит все нужное для воина Господня; это — «Устав-наставник». И само «послушание» — дисциплина монастыря — и неограниченная власть аббата превращают братство в воинство Христово»⁵⁰.

Поскольку власть наместника монастыря была практически неограниченной, насельники должны были с особой ответственностью под-

ходить к избранию кандидата на этот важный пост. Но когда выбор был сделан, монахи теряли свою свободу и переходили к полному повиновению своему новому настоятелю, но именно тому настоятелю, которого они сами выбрали, и только ему одному. Монахи «могут избрать последнего среди них, чтобы сделать из него своего главу; но если он избран, его власть кончается лишь с его жизнью» (гл. 64)⁵¹. Даже епископы не имели права вмешиваться в административные и дисциплинарные вопросы обители. Святой Григорий Великий, папа Римский (590—604), «старался гарантировать, насколько возможно, внутреннюю независимость монастырей, хотя он оставил их под духовным верховным надзором епископов. Но, несмотря на это, настоятели уже имели рядом с епископами место и голос на соборах⁵², влияние монахов на церковные споры было чрезвычайно велико, а образ их жизни казался таким священническим, что монастырь сделался не только обыкновенным местом образования для клира, но уважаемые монахи часто возводимы были народом даже на епископские кафедры»⁵³.

Настоятель монастыря избирался пожизненно; в помощь себе он назначал старших, наиболее уважаемых братьев, поручая каждому из них исполнение определенных должностей. Он мог советоваться с ними по всем важным вопросам, но его воля была связана только Уставом: «Заместитель Христа в монастыре, снисходительный отец и строгий пастырь, аббат управляет всем: и хозяйственной и духовной жизнью монастыря. Он — единственный представитель монастыря в миру»⁵⁴.

Положение об абсолютной власти наместника и безоговорочном подчинении его воле каждого монаха, содержащееся в Уставе преподобного Венедикта, по-разному оценивалось исследователями. Так, например, известный французский историк-реформат Ф. Гизо (1787—1874) излагает по этому вопросу своеобразную точку зрения, которая представляется довольно спорной: «Невозможно, при изучении истории европейской цивилизации, не удивляться той роли, которую играла эта идея (об абсолютном послушании. — *И. А.*), и не искать с любопытством ее происхождения. Европа, без сомнения, не получила ее ни от Греции, ни от древнего Рима, ни от христианства в собственном смысле. Она начинает обнаруживаться под покровом Римской империи и выходит из культа, предметом которого было величество императорское. Но она действительным образом выросла и развилась в учреждении монашеском; она вышла оттуда, чтобы разлиться по всей новой цивилизации. Это — роковой дар, который западные монахи предложили Европе и который так долго искажал и парализовал самые их добродетели»⁵⁵.

Этому высказыванию можно противопоставить более убедительное мнение другого французского ученого-католика, известного исследователя западного монашества — Ш. Ф. Монталамбера (1810—1870). Сожалея о вышеприведенных словах, «сорвавшихся с пера столь великого историка» — Ф. Гизо, он пишет: «Нет, это не продукт социального падения, ни знак религиозного порабощения. Напротив, это торжество моральной и духовной свободы, о которой императорский Рим потерял всякое понятие, которое только одно христианство смогло восстановить в мире и владычество которого, распространенное и обеспеченное особенно делами святого Бенедикта, вызволило Европу из-под анархии, порабощения и одряхления, в которое ввергла ее Римская империя»⁵⁶.

К сказанному следует добавить, что послушничество, которое продолжалось в бенедиктинских монастырях более года, а также добровольное принятие монашеских обетов исключало какое-либо духовное насилие над иноками, и тот же Ф. Гизо, как бы смягчая свою крайнюю позицию, пишет: «Послушнику читали многократно Устав от начала до конца, говоря: «Вот закон, повинуйся которому, ты хочешь бороться; если можешь его соблюдать, вступай; если не можешь, иди на

волю». Говоря вообще, условия и формы испытания, очевидно, составлены в видах чистосердечия и с намерением вполне удостовериться в действительной и непоколебимой воле вступающего в орден»⁵⁷.

4. Частные вопросы

Те предписания Устава, в которых говорится о различных бытовых проблемах, не содержат в себе ничего особого, что нуждалось бы в подробном рассмотрении, но и они проникнуты духом здравого смысла и кротости. Так, например, нищим и странникам должен был оказываться радушный прием, и даже наместник принимал участие в омовении ног паломников (гл. 53). Во время трапезы один из послушников читал вслух жития святых при полном молчании братии, и вообще много говорить друг с другом не рекомендовалось (гл. 38). Преподобный Венедикт «хотел дать своим Уставом необходимый, по воззрениям эпохи, минимум требований, предъявляемых монаху, предоставляя дальнейшее самоусовершенствование личным усилиям, но в то же время не ослабляя и не принижая самого идеала. Умеренность требований отличает весь Устав, возьмем ли мы постановления о постах, или постановления, касающиеся одежды... Бенедикт видит задачу монастыря в переработке вновь вступающих в истинных монахов. Он не требует от всех одинакового совершенства, сообразуясь с различием характеров и сил, но ведет всех к одному, исключаяющему индивидуальные отклонения, идеалу»⁵⁸.

Для того, чтобы свести к минимуму частные проблемы, с которыми может столкнуться братия монастыря, преподобный Венедикт все помыслы иночествующих обращает к обретению Царства Небесного, главным средством достижения которого, наряду с постами, молитвой, трудом и другими внешними средствами, является смирение. 7-я глава Устава, названная «О смирении», полностью посвящена этому вопросу. Путь, ведущий к высочайшему смирению, а следовательно, и спасению, преподобный Венедикт сравнивает с лестницей, имеющей 12 ступеней. Монах должен иметь страх Божий (1-я ступень) и отвращаться от собственной воли (2-я) для того, чтобы повиноваться старшему как Христу (3-я), даже если это сопряжено со страданием (4-я). Но главным является не внешнее подчинение, но добровольное; инок должен на исповеди открывать свои худые помыслы, чем достигается полное повиновение (5-я). Истинно смиренный всем доволен (6-я), ставя себя ниже остальных братьев (7-я) и исполняя всё, что предписывает Устав (8-я), без суесловия (9-я); смех непозволителен ни при каких обстоятельствах (10-я), и разрешается произносить лишь немногие, самые необходимые слова (11-я). Если все эти предписания постоянно выполняются, то подвижник восходит на последнюю, 12-ю ступень лестницы: от наемничества к сыновству, считая себя виновным во многих грехах, обратив взор свой в землю подобно евангельскому мытарю (Лк. 18, 13). «Прошедший же все эти степени смирения монах, — учит преподобный Венедикт, заканчивая 7-ю главу, — доходит до такой любви Божией, которая вон изгоняет страх, в силу коей он всё, что прежде соблюдал не без труда и не без страха, начинает соблюдать без всякого труда, как бы естественно, не по страху геенны, а по любви ко Христу и по услаждению добродетелями, которые Господь благоволит Духом Святым влагать в сердце труженика Своего, очищенного от грехов и страстей». «Полный отказ от своей воли, избавление от думы о том, что нужно делать, чего не нужно, возможность обрести полный мир душевный без всякого напряжения и колебания мысли, строго придерживаясь Устава, — вот, что проникает все мысли Устава бенедиктинцев... Таковы были правила Бенедикта, вскоре распространившиеся в Европе, снискавшие всему монастырскому движению необыкновенный почет в народе, давшие, наконец, ордену

громадные земельные имущества, которые отписывали в его пользу лица, постулавшие в него, или благочестивые миряне»⁵⁹.

Дальнейшая судьба братства преподобного Венедикта

Преподобный Венедикт написал свой Устав в 530—540 годах, а в 543 году (год его кончины) этот Устав был уже широко известен во всей Европе. Распространению Устава особенно способствовал святой Григорий Двоеслов, папа Римский (590—604), который в Риме познакомился с бенедиктинцами, бежавшими из разрушенного Монтекассино в 581 году. Впоследствии он вводил Устав преподобного Венедикта в тех монастырях, которые основывал. Особенно усилилось почитание преподобного Венедикта после того, как в 593—594 годах святой Григорий написал «Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души», кратко называемые «Диалоги». В этих «Диалогах», состоящих из четырех книг, святой Григорий рассказывает диакону Петру о чудесных событиях, связанных с жизнью великих христианских подвижников. Вторая книга «Диалогов» полностью посвящена деяниям преподобного Венедикта. «Во времени деятельности Григория I латинский житийный жанр имеет уже определенные традиции, которые окончательно оформляются в его творчестве. «Диалоги о жизни италийских отцов и о бессмертии души» становятся популярнейшей в средние века книгой»⁶⁰.

Немногие книги имели такую популярность, как «Диалоги». В списках и переводах они расходились на Западе. В VIII веке появился даже арабский перевод. Еще позднее английский король Альфред перевел «Диалоги» на саксонский язык. На Востоке «Диалоги» получили большое распространение в VIII веке после того, как Римский папа Захария I (741—752), грек по национальности, перевел эту книгу на греческий язык.

Начиная со святого Григория Двоеслова, римские папы с сочувствием относились к бенедиктинцам, и с этого времени распространение монашества на Западе проходило на основе Устава преподобного Венедикта. Франкская Церковь также благосклонно отнеслась к деятельности бенедиктинцев, и святой Мавр, любимый ученик преподобного Венедикта, еще при его жизни в 542 году смог прибыть в Орлеан и основать на Луаре обитель (st. Maure-sur-Loire), а также Гланфейльский монастырь (Glanfeuil) в местечке Анжу. И если раньше во Франкском королевстве большим влиянием пользовались правила ирландского монаха Колумбана, то впоследствии они начали вытесняться новым Уставом. «Устав Бенедикта во многих монастырях сочетался с какими-нибудь другими или ложился в основу новых правил монашеской жизни, подвергаясь изменениям и переработкам. Такова была общая судьба всех его предшественников. Существеннее, что он распространялся шире и быстрее других в чистом своем виде. Собор 670 года в Отёне говорит, касаясь монашества, только об Уставе Бенедикта; собор 813 года в Шалоне свидетельствует своими актами о его почти безраздельном господстве»⁶¹. «В конце VI века большая часть монастырей во Франции приняла тот же Устав; он стал общей дисциплиной монастырского порядка, так что около конца VIII столетия Карл Великий приказал разузнать в различных частях империи, не существуют ли другие монахи, кроме монахов ордена святого Бенедикта»⁶².

Бенедиктинское братство особенно широко развернуло свою деятельность с конца VI века при святом Григории Двоеслове, который в 601 году на Латеранском соборе изъясил бенедиктинские монастыри из юрисдикции местных епископов; от епископов теперь требовалось только согласие на постройку новых монастырей в их епархиях. «Этим монастырям предоставлялся весьма удобный путь для освобождения от

епархиальной власти, в непосредственном подчинении Римскому епископу, и папы охотно даровали им эту привилегию. Крупные бенедиктинские монастыри составляли, таким образом, во всей Европе островки, входившие в состав епархии Римского епископа»⁶³. Деятельность преподобного Венедикта имела большое значение и для развития женских монастырей. Его Уставом, впервые примененным к женскому обществу сестрой преподобного Венедикта — святой Схоластикой, стало пользоваться множество женских обителей.

В конце VI века миссионеры, посланные святым Григорием в Англию, основали там ряд бенедиктинских обителей. Глава миссионеров — Августин, став первым английским архиепископом, основал бенедиктинский монастырь святого Петра в своей резиденции в Кентербери. Следующее поколение английских миссионеров также руководствовалось Уставом преподобного Венедикта, основывая монастыри в Вирмуте (674), Ярроу (682) и других местах. Медленнее проникал Устав в Испанию, где монашеские традиции были связаны с уже практиковавшимися там Уставом святого Фруктуоза (VII в.). Это относится и к Германии, где в VII веке господствующее положение имел Устав Луксея⁶⁴. Но благодаря деятельности миссионеров, прибывших из Англии, Устав преподобного Венедикта к VIII столетию вытеснил уставы, существовавшие там ранее.

В 744 году по образцу итальянских бенедиктинских монастырей была основана обитель в Фульде (Германия). Уже в 751 году она была изъята из ведения местного епископа и подчинена непосредственно папе. Насчитывая в то время более 400 монахов, она быстро стала крупнейшим научно-богословским центром. Один из самых образованных богословов IX в., Рабан Мавр, был наместником Фульдского аббатства.

Таким образом, бенедиктинцы «обратили Англию в христианство и создали на севере новый центр христианской и латинской культуры. Саксонские монахи (наиболее известны из них Виллиборд, Бонифаций и Алкуин)... обратили языческую Германию, реформировали Франкскую Церковь и заложили основы Каролингской культуры»⁶⁵.

Решения поместных соборов, созывавшихся в Германии и во Франции в VIII столетии, всё более настойчиво внедряли в монашескую жизнь Устав преподобного Венедикта, видя в нем средство для поддержания духовной жизни общества на должной высоте. К этому времени бенедиктинский Устав практически был единственным, которым руководствовалось западное монашество; он проник даже в Палестину. Бенедиктинцы по-прежнему обращали пустынные местности в пашни и сады, занимались миссионерством, учреждали монастырские школы и переписывали древние рукописи. Однако в VII—VIII веках монастыри начали попадать под власть королей и князей, что грозило повлечь за собой определенный упадок западного монашества. Один из известных деятелей ордена — Бенедикт Аннианский (750—821) при поддержке братии боролся за самостоятельность и независимость братства преподобного Венедикта, и это вызывало противодействие со стороны Карла Великого, ставшего во главе империи в 800 году. Сам же Карл считал свои действия соответствующими канонам Церкви и апостольским заповедям. «Распространение Устава святого Бенедикта, предписавшего (прав. 64) братии избирать начальствующих лиц из иноков своей обители... должно было вызвать невыгодное сопоставление с образом действий Карла. Когда ему был прислан из Монтекассино список правил святого Бенедикта по его собственному желанию, то аббат не преминул подчеркнуть право монахов на избрание своего настоятеля»⁶⁶. И тем не менее Карл Великий одаривал монастыри, превращая их в культурные центры, покровительствовал монастырским школам и книгохранилищам и заботился о дальнейшем распространении Устава преподобного Венедикта. Таким образом, эпоха Каролингского воз-

рождения в немалой степени обязана своим расцветом плодам предшествующего упорного труда бенедиктинцев.

К Каролингской эпохе относятся и первые попытки реформы монашеской жизни. На Аахенском соборе 817 года был утвержден так называемый «Монастырский капитулярий» (*Capitulare monasticum*), основной целью которого было единообразное и строгое выполнение всеми монастырями Устава преподобного Венедикта. Многие положения Устава (в частности об одежде, дисциплине, пище) на соборе были смягчены с тем, чтобы добиться успешного проведения реформы; зато другие, касающиеся трудовых послушаний, были дополнены и усилены. Попытка унификации монашеской жизни не получила большого распространения, ограничившись лишь югом Франции, но именно здесь обновленный Устав преподобного Венедикта был принят и в скором времени послужил основой для клюнийской реформы.

Стремление осуществить аскетический идеал в наиболее полной форме неизбежно вело к попыткам создать новый тип монастырской жизни. «Для Запада характерно, что монахи, которые с бесповоротной решимостью возвращались к греческому аскетизму, не могли надолго на нем успокоиться и спустя более или менее продолжительное время добровольно обращались к мысли о реформе ордена»⁶⁷. Это стремление к духовному совершенствованию берет свое начало в X веке, когда из французского монастыря Клюни (Бургундия), основанного герцогом Гильомом Аквитанским в 910 году, раздался призыв к реформе. Этот монастырь стал центром особой конгрегации бенедиктинских монастырей, истолковывавших Устав преподобного Венедикта с аскетических позиций. «Исход X века, т. е. первого тысячелетия, вызвал у современников мысль о предстоящем конце мира и чрезвычайно усилил религиозное чувство в смысле аскетизма. Число монастырей и монахов так быстро возросло, что очевидец этого движения — монах Радульф Глабер — изображает это движение словами: «Казалось, как будто весь мир облек себя в белый покров Церкви»⁶⁸.

Период, предшествовавший началу крестовых походов (1096 г.), отмечен созданием новых монашеских орденов, также ведущих свое начало от братства преподобного Венедикта. В 1084 году был учрежден орден картезианцев (*Charteux*), а 14 лет спустя часть бенедиктинцев основала конгрегацию с еще более строгими правилами — цистерцианскую, центром которой стал монастырь Сито (*Citeaux*, Бургундия) и главой которой был Бернар Клервоский (1091—1153). «В последовательном своем развитии монашеские ордена, от бенедиктинцев до францисканцев и доминиканцев, представляют ряд, начинающийся с умеренной воздержности до аскетизма, доведенного до границ самоуничтожения. Основанное в 910 году Клюнийское братство старалось в строгости жизни превзойти бенедиктинские монастыри. Учрежденные в 1084 году картезианцы старались превзойти клюнийцев, а учрежденные в 1096 г. цистерцианцы — тех и других»⁶⁹. Но, несмотря на большие изменения, происходившие в монашеской жизни, Устав преподобного Венедикта оставался основным законом для большинства иночествующих вплоть до XIII столетия. Картезианцы, цистерцианцы и представители других орденов, выделившихся из бенедиктинского братства, признавали этот Устав как основу для создания своих конгрегаций.

На протяжении около полутора тысяч лет Устав преподобного Венедикта издавался огромное число раз, с комментариями и без них. Достаточно отметить, что только до 1595 года (начальный период книгопечатания) Устав выдержал уже более ста изданий⁷⁰.

* * *

Оценивая деятельность преподобного Венедикта в целом, прежде всего следует подчеркнуть, что наиболее впечатляющим является тот

факт, что он сам, по-видимому, никогда и не догадывался о грандиозных последствиях понесенных им трудов. Ничто в его Уставе не указывало на то, что он написал его с целью распространения в других монастырях, помимо основанного им. Святые отцы Церкви замечали, что человек, начинающий дело, благословляемое Богом, почти никогда не осознаёт это. «Как Ромул, строивший первоначальную ограду Рима, не представлял себе, что он порождает одну из величайших наций древнего мира, так и Бенедикт не отдавал себе отчета в гигантском деле, которое должно было выйти из пещеры в Субиако и с вершины Монтекассино»⁷¹.

С позиций современного православного богословия, деятельность братства преподобного Венедикта представляется как последовательное проявление великой идеи победы духовного над материальным, как ступени, по которым простые христиане постоянно стремились приблизиться к нравственному совершенству, имеющему своей конечной целью обожение человека. И чем дальше монашествующие уходили от мира, тем сильнее впоследствии обнаруживалось их воздействие на мир, и именно в этом заключается историческая роль монашества как на Востоке, так и на Западе. «Издревле значительна роль монашества в Православной Церкви, духовно питающего чад Христовых плодами смирения, терпения и любви»⁷². «Пусть верно соблюдается и изо дня в день более сияет в своем подлинном духе, как на Востоке, так и на Западе, древнее монашеское установление, которое в течение веков стяжало себе большие заслуги пред Церковью и обществом»⁷³.

Для того, чтобы стала очевидной объективность высказываний, принадлежащих Главам Церквей, в лоне которых донные существуют и развивается живой организм монашества, следует привести оценку, которую дал деятельности братства преподобного Венедикта один из протестантских исследователей Г. И. Готфрид (1744—1803). Его мнение, высказанное в далеком от экуменизма XVIII столетии, представляет особый интерес и заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью: «Правила ордена, составленные не клириком⁷⁴ и не для клириков, вменяли в обязанность монахов трудиться, а благодаря этому орден принес большую пользу не одному пустынному и не возделанному уголку Европы. Как много земель во всех странах принадлежит бенедиктинским монахам, и часть этих земель впервые обработали бенедиктинцы. И в письменности, во всех ее жанрах, бенедиктинцы совершили всё доступное монашескому усердию; ученые мужи написали целые библиотеки, а целые конгрегации положили своим долгом издавать и комментировать многочисленные сочинения, относящиеся прежде всего к средним векам, и заброшенные места литературы они тоже хотят расчистить и превратить в плодородные земли. Не будь ордена святого Бенедикта, и, быть может, бо́льшая часть сочинений древности была бы безвозвратно утеряна, и если перечислить святых аббатов, епископов, кардиналов и пап, которые вышли из этого ордена, то их число, вместе с перечнем совершённых ими трудов, уже составит целую библиотеку. Один Григорий Великий, бенедиктинский монах, сделал больше, чем могли бы сделать десять светских государей и духовных владык; и сохранением древней церковной музыки, которая такое впечатление оказывала на души людей, мы тоже обязаны этому ордену»⁷⁵.

24 октября 1964 года во время своего пребывания в Монтекассино папа Павел VI огласил бреве «Pacis Nuntius», в котором преподобный Венедикт Нурсийский был объявлен покровителем Европы⁷⁶. Таков венец земной славы подвижника, никогда о ней не помышлявшего, вся жизнь которого была подчинена одной цели, ясно выраженной им в предисловии к своему собственному Уставу: «С продолжением сего рода жизни в вере расширится сердце, и течение путем заповедей Господ-

них пойдет с неизъяснимою сладостью любви, так что, если не оставим сего училища и в обучении его пребудем до смерти, то через терпение соделаемся причастными страданий Христовых, а затем сподобимся наследий Царствия Его».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В Римско-Католической Церкви — св. Бенедикт Нурсийский.
- ² Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь, т. XIX-а. СПб., 1896, с. 715.
- ³ Л. П. Карсавин. Монашество в средние века. СПб., 1912, с. 5.
- ⁴ Ф. Гизо. История цивилизации во Франции. Лекция 14. Цит. по: М. Стасюлевич. История средних веков, т. I. СПб., 1863, с. 421.
- ⁵ Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь, т. XIX-а, с. 715.
- ⁶ Л. П. Карсавин. Цит. соч., с. 12.
- ⁷ Блаж. Иероним Стридонский. Творения, т. I, ч. 2. Письмо к Павле о кончине Блезиллы. Киев, 1863, с. 208.
- ⁸ Блаж. Иероним. Творения. Цит. по: Л. П. Карсавин. Цит. соч., с. 15.
- ⁹ Цит. по: Л. П. Карсавин. Цит. соч., с. 19.
- ¹⁰ Преп. Кассиан. De Institutione Coenobiorum. Цит. по: М. Стасюлевич. Цит. соч., с. 426.
- ¹¹ Л. П. Карсавин. Цит. соч., с. 19.
- ¹² Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь, т. XIX-а, с. 717.
- ¹³ См. Ф. Грегоровиус. История города Рима в средние века, т. II. СПб., 1903, с. 7.
- ¹⁴ См.: St. Scolasticas's Abbey. Roma, 1971, p. 4.
- ¹⁵ См.: Св. Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Казань, 1858, с. 85.
- ¹⁶ Ф. Грегоровиус. Цит. соч., с. 7.
- ¹⁷ И. Н. Голенищев-Кутузов. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 120.
Кассиодор (470—562) — один из влиятельнейших государственных деятелей своего времени, был министром при готских королях Одоакре, Теодорихе, Аталарихе. Около 538 г. он удалился от дел и принял монашество. Тогда же Кассиодор основал монастырь в своем поместье Виварий на берегу залива Сквилларе (Калабрия). Его примеру следовали и другие представители римской знати, и вскоре его ученики основали еще два монастыря рядом с его обителью. Став настоятелем монастыря, он собрал огромную библиотеку и превратил его в центр христианской науки. «Да окажет нам Бог милость, — писал он, — быть подобными неутомимым волам, чтобы обрабатывать поле Господа нашего лемехом следования уставу и регулярных упражнений» (Cassiod. Proef. in Psalm. n. Exposit. in Psalm. CXXX. Цит. по: С. R. Montalembert. Les moines d'Occident, t. 2. Paris—Lion, 1878, p. 77, 85).
- ¹⁸ Ф. Грегоровиус. Цит. соч., с. 8.
- ¹⁹ См.: Св. Григорий Двоеслов. Цит. соч., с. 123.
- ²⁰ Anastase, Liber Pontif., с. 32. Цит. по: Montalembert. Op. cit., p. 92.
- ²¹ См.: New Catholic Encyclopedia, vol. II. New York, 1967, p. 288.
- ²² Ф. Грегоровиус. Цит. соч., с. 164.
- ²³ См.: И. Н. Голенищев-Кутузов. Цит. соч., с. 156.
- ²⁴ Г. Эйкен. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907, с. 167.
- ²⁵ Это — краткая свидетельская формула при тяжбе Монтекассинского монастыря с местным феодалом Родельгринно Аквинским. В документе, составленном в 960 г. на неправильной, вулгаризированной латыни, писец зафиксировал одну из фраз на разговорном итальянском диалекте: «Sao ko kelle terre, per kelle fini que ki contene, trenta anni le possette parte sancti Benedicti» — «мне ведомо, что эти земли, в означенных здесь границах, вот уже тридцать лет принадлежат отцам бенедиктинцам» — так выглядит фраза, с которой начинается достоверная история языка Петрарки» (цит. по: История Италии, т. I. М., 1970, с. 266).
- ²⁶ Chronicon Cassinense, II, 3. Цит. по: История Италии, т. I, с. 148.
- ²⁷ Там же, с. 168.
- ²⁸ См.: New Catholic Encyclopedia, vol. II, p. 272.
- ²⁹ В 1086 г. Дезидерий был избран папой и принял имя Виктора III (1086—1087).
- ³⁰ И. Н. Голенищев-Кутузов. Цит. соч., с. 178—179.
- ³¹ См.: Римские письма, ч. II. СПб., 1847, с. 331.
- ³² См.: New Catholic Encyclopedia, vol. IX, p. 1082.
- ³³ Св. Григорий Двоеслов. Цит. соч., с. 148.
- ³⁴ Новейшее и наиболее авторитетное издание Устава преп. Венедикта в семи томах с обстоятельными комментариями исследователей-бенедиктинцев находится в «Sources Chretiennes», №№181—187 (Adalbert de Vogüé, Jean Neufville. La règle de Saint Benoît, vv. I—VII. Paris, 1971—1977).
- ³⁵ С. С. Аверинцев. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. Сборник «Из истории культуры средних веков и Возрождения». М., 1976, с. 41.

- ³⁶ Здесь и далее цит. по: Древние иноческие уставы преп. Пахомия Великого, св. Василия Великого, преп. Иоанна Кассиана и преп. Венедикта. М., 1892.
- ³⁷ См.: *Св. Григорий Двоеслов*. Цит. соч., с. 148.
- ³⁸ Следует отметить, что начальные слова Устава: «Ausculata, o filii!» («Слушай, сыны!») стали атрибутом преп. Венедикта в западной средневековой иконографии; они воспроизводились на рукописи Устава, которую он держал в своих руках.
- ³⁹ Ф. К. Функ. История христианской Церкви. М., 1911, с. 186.
- ⁴⁰ *Montalembert*. Op. cit., p. 64.
- ⁴¹ Л. П. Карсавин. Цит. соч., с. 27.
- ⁴² «Histoire générale du travail. II. L'age de l'artisanat» par Ph. Wolff et F. Mauro. Paris, 1960, p. 74.
- ⁴³ О. Йегер. История средних веков, т. II, изд. 2-е. СПб., 1904, с. 62.
- ⁴⁴ М. Стасюлевич. Цит. соч., с. 434.
- ⁴⁵ Цит. по: Г. Эйкен. Цит. соч., с. 439.
- ⁴⁶ Там же, с. 443.
- ⁴⁷ Л. П. Карсавин. Культура средних веков. Пгр., 1918, с. 46.
- ⁴⁸ *Montalembert*. Op. cit., p. 68.
- ⁴⁹ Ibid., p. 55.
- ⁵⁰ Л. П. Карсавин. Монашество в средние века, с. 22.
- ⁵¹ *Montalembert*. Op. cit., p. 56.
- ⁵² В 531 г. преп. Венедикт был приглашен папой Бонифацием II (530—532) на собор в Риме (см.: *Филарет*, архиеп. Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви, т. III, СПб., 1882, с. 111).
- ⁵³ Ф. Р. Гассе. Церковная история, т. I. Казань, 1869, с. 245—246.
- ⁵⁴ Л. П. Карсавин. Монашество в средние века, с. 27.
- ⁵⁵ См.: М. Стасюлевич. Цит. соч., с. 436.
- ⁵⁶ *Montalembert*. Op. cit., p. 54.
- ⁵⁷ М. Стасюлевич. Цит. соч., с. 438.
- ⁵⁸ Л. П. Карсавин. Монашество в средние века, с. 26.
- ⁵⁹ Е. В. Тарле. История Италии в средние века. СПб., 1906, с. 34—35.
- ⁶⁰ И. Н. Голенищев-Кутузов. Цит. соч., с. 138—139.
- ⁶¹ Л. П. Карсавин. Монашество в средние века, с. 28—29.
- ⁶² М. Стасюлевич. Цит. соч., с. 440.
- ⁶³ В. Герье. Западное монашество и папство. М., 1913, с. 20.
- ⁶⁴ См.: Л. П. Карсавин. Монашество в средние века, с. 32.
- ⁶⁵ Даусон Кристофер. Христианство и возникновение западной цивилизации. «Логос», 1976, №№ 21—24, с. 38.
- ⁶⁶ А. С. Вязигин. Идеалы «Божьего Царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912, с. 168.
- ⁶⁷ А. Гарнак. Монашество, его идеалы и история. СПб., 1908, с. 42.
- ⁶⁸ В. Герье. Цит. соч., с. 17.
- ⁶⁹ Г. Эйкен. Цит. соч., с. 289.
- ⁷⁰ См.: *Филарет*, архиепископ Черниговский и Нежинский. Цит. соч., с. 111.
- ⁷¹ *Montalembert*. Op. cit., p. 73.
- ⁷² Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на заседании 25 мая 1978 г., посвященном 60-летию восстановления Патриаршества в России. «ЖМП», 1978, № 8, с. 13.
- ⁷³ Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям. Ватикан, 1968, с. 7.
- ⁷⁴ Преп. Венедикт не был священником (*Mabillon. Annal. Bénéd. liv. V, p. 17*), а имел лишь сан диакона (*Pierre de Blois. Epist., 86. Em: Montalembert. Op. cit., p. 59*).
- ⁷⁵ Г. И. Готфрид. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 509.
- ⁷⁶ D. Silvestro priori O. S. B. Nuova Associazione. «Il Sacro Speco», 1971, № 1, p. 17. См. также: *New Catholic Encyclopedia, vol. II, p. 273*.

Содержание предыдущих сборников «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай	5—61
Проф.-прот. Александр Ветелев. Царство Божие	62—76
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Андрей Рублев — великий художник древней Руси	77—94
В. Н. Лосский. Апофаза и троицское богословие	95—104
В. Н. Лосский. Богословие образа	105—113
В. Н. Лосский. Богословское понятие человеческой личности	113—120
В. Н. Лосский. Догмат о непорочном зачатии	121—125
Архиепископ Михаил (Чуб). Предание Церкви в богословии св. Мефодия	126—133
Архиепископ Михаил (Чуб). Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия	134—143
К. И. Логачёв. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала	144—153
Доц.-прот. Владимир Сорокин, К. И. Логачёв. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания	154—159
К. И. Логачёв. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (Лексико-фразеологические проблемы русского перевода)	160—165
Шу бли ко за ни я	
К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915—1921 годах	166—256
Об авторах	256

СБОРНИК ПЯТНАДЦАТЫЙ

Архиепископ Питирим (Нечаев). О Блаженном Августине	3—24
Блаженный Августин. Об обучении оглашаемых	25—35
Митрополит Антоний (Мельников). Блаженный Августин как катехизатор	56—60
Протоиерей Александр Державин. Честин-Минен святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник	61—145
Проф. Н. Д. Успенский. Литургия Преждеосвященных Даров	146—184
Протоиерей Анатолий Просвирнин. Афон и Русская Церковь (библиография)	185—256

СБОРНИК ШЕСТНАДЦАТЫЙ

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благоговение святого евангелиста Марка)	5—32
Проф. А. И. Георгиевский. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания	33—45
Протоиерей Александр Державин. Честин-Минен святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник (окончание)	46—141
Проф. А. И. Иванов. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности	142—187
Н. Д. Медведев. Антропологический этюд	188—201
Библиография	
Иеромонах Георгий (Тертышников). Богословское наследие епископа Феофана Затворника	202—222
Наши авторы	223—224

СБОРНИК СЕМНАДЦАТЫЙ

Епископ Григорий (Лебедев). Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благоговение святого евангелиста Марка) (окончание)	3—84
Из богословского наследия священника Павла Флоренского	85—248

СБОРНИК ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

Проф. Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви (гл. I—V)	5—117
В. Н. Лосский. Предание отцов и схоластика. Боговидение в библейском образе мысли и богومыслии отцов первых веков	118—135
Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет	136—179
Проф. А. И. Осипов. О некоторых принципах православного понимания экуменизма	180—187
Иеромонах Августин (Никитин). Православное учение о примирении между Богом и человеком	188—222
Проф. А. И. Иванов. Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида»	223—230
Библиография	
Митрополит Антоний (Мельников). Х. Сомань. Святой Киприан, епископ Карфагенский и «папа» Африканский	231—237

СБОРНИК ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ

Проф. Н. Д. Успенский. Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви (глава VI)	3—69
Блаженный Августин. Исповедь	71—264

СБОРНИК ДВАДЦАТЫЙ

Митрополит Антоний (Мельников). Предисловие	3—4
И. Ц. Миронович. О богословских воззрениях митрополита Никодима	5—14
Архимандрит Никодим (Ротов). История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме	15—82
Митрополит Никодим (Ротов). Иоанн XXIII, папа Римский	83—240
Библиография. Игумен Августин (Никитин). Список трудов митрополита Никодима	241—248