

*МИХАИЛ,
архиепископ Вологодский и Великоустюжский,
профессор Ленинградской Духовной Академии,
магистр богословия*

ЦЕРКОВЬ И ЕВХАРИСТИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ СОПОСТАВЛЕНИИ

Настоящий доклад отнюдь не претендует не только на полноту охвата весьма широкой темы, которой посвящен настоящий симпозиум, но даже на внесение существенного вклада в ее раскрытие, освещение. Здесь лишь некоторые мысли представителя Восточной Церкви, неоднократно имевшего, по милости Божией и по указанию своего священноначалия, радостную возможность заниматься еucharистической проблематикой, которая, как все, полагаю, согласна, органически связана с экклезиологией.

Не так давно автору настоящего доклада привелось выступить с рефератом на тему «Благодать в Церкви и через Церковь»¹. Размышляя на занимающую нас теперь тему, нельзя оставить без внимания бросающейся в глаза коррелятивности обеих тем. В самом деле, кроме четко выраженной экклезиологичности их обеих, трудно оспаривать, что даже при самом широком понимании слова «благодать» Таинство Евхаристии представляет собой благодать («благой дар») по преимуществу (par excellence), благо, даруемое нам Богом для нашего спасения. Понятие благодати много шире, чем Евхаристия, ибо благодатны и другие Таинства, благодатна молитва, благодатно любое доброделание, благодатно любое безгрешное радостное переживание, благодатен даже хлеб насущный, испрашиваемый нами в молитве Господней. Однако благодатность участия в Трапезе Господней занимает среди других модусов благодати место особое и по своей мистической сущности, и по образу осуществления, и по своей эффективности.

В сущности сама Церковь, рассматриваемая с сотериологических позиций, является всеобъемлющим, универсальным благом даром Божиим, данным человечеству как могущественное средство спасения, как лестница Иакова (Быт. 28), соединяющая землю с небом, обеспечивающая возможность «деятельного восхождения» к Богу² всех желающих к Нему приближаться, т. е. переживать процесс спасения.

Несомненная благодатность, присущая и Церкви и Евхаристии, сама по себе соединяет их в одно целое, создает онтологическую основу для их сопряженности, экзистенциально для всех очевидной.

Если их причинно-функциональная сопряженность многими считается проблематичной, то не вызывает никаких сомнений сопряженность классификационная. В самом деле, понятие Церкви шире понятия Евхаристии, о чем опять-таки говорит наличие в Церкви других Таинств, других модусов сотериологической благодати, которыми она располагает: молитва, возвешение слова Божия и другие. Но Евхаристия органически присуща Церкви, является одной из ее основных функций и вне ее пределов немислима. Поэтому любое христианское сообщество (в том числе и различные сектантские), включая то, что оно считает Евхаристией, в свой богослужебный ритуал, предпосылкой к ее совершению имеет свое церковное самоутверждение³.

Доклад, прочитанный на экуменическом симпозиуме «Евхаристия единой Церкви — еucharистическая экклезиология» в г. Регенсбурге в мае 1982 года.

Однако отношение Евхаристии к Церкви много сложнее, чем отношение части к целому, частного к общему. Ключом, если не к пониманию, то, по крайней мере, к констатации этой сложности является наличие Тела Христова как одного из двух духовно-материальных субстратов Евхаристии (Тела и Крови Христовых), между тем как сама Церковь, в которой Евхаристия совершается, по учению слова Божия и по единодушному убеждению самой Церкви, есть Тело Христова (Еф. 1, 22—23, 28—30; 1 Кор. 12, 12—27; Рим. 12, 4). Несмотря на очевидное различие между Церковью, с одной стороны, и евхаристическим Телом, с другой, именование их обоих Телом Христа отражает их таинственную, невидимую для телесных очей, но постигаемую верой адекватность.

Церковь — Тело Христова, но в этом есть некоторая условность, аналогичная той, которая становится очевидной при именовании жены телом мужа, а мужа — телом жены («одна плоть» — Быт. 2, 24; Еф. 5, 31, 25—30, сра. Быт. 2, 23). Отсюда другой образ: Церковь — невеста (или даже супруга) Христова (Еф. 5, 23—27, 28—32).

Евхаристические Тело и Кровь истинны, но их истинность также является нам под покровом видимости хлеба и вина и усматривается не непосредственным физическим восприятием, а очами веры.

Тело евхаристическое и Тело церковное, как разные модусы Тела Христова, адекватны, но, как писал один из видных русских экклесиологов, «не следует безрассудно смешивать один с другим каждый из видов этого Тела, не полагая между ними равно ни в чем и никакого различия. Святые отцы и учителя Церкви в учении о Тэле Христовом точно различают между телом, воспринятым Христом от Девы Марии, между Церковью как Телом Христовым и Телом Христовым в Таинстве Евхаристии»⁴.

Поэтому для большего уяснения, для большей духовной осязаемости мистической адекватности Церкви и Евхаристии вполне уместно и полезно рассмотреть, хотя бы кратко, черты их сходства и различия.

В Никейском Символе мы находим перечисление основных свойств Церкви: единство, святость, кафоличность и апостольность. Из них единство — свойство Церкви, наиболее парадоксальное и часто оспариваемое. Можно, конечно, безоговорочно говорить о единстве как об идеальном и желанном состоянии, к которому следует стремиться. Сознание такой желанности лежит в основе экуменических устремлений, как бы их ни понимала и как бы ни практиковала та или иная церковная организация. Однако Церковь осознает свое единство не только как цель, но и как нечто, ей онтологически данное и неотъемлемо присущее даже при наличии исторически сложившейся раздробленности, разделенности вплоть до взаимного противопоставления людей, принявших святое Крещение и исповедующих Имя Христово, но воспитанных в условиях различной церковно-организационной и духовно-культурной принадлежности.

Единство Церкви находит себе яркое выражение и адекватное отражение в Таинстве Евхаристии, наиболее наглядно — в самом акте вкушения многими от единого Хлеба жизни, в том, что где бы ни совершалась Евхаристия, она сохраняет свою идентичность объективно по существу и субъективно для всех ее участников, в том, что образно выражено в «Учении двенадцати апостолов» («Дидахи»): «Как сей преломленный хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое»⁵. В сущности это высказывание является художественным иносказанием известных слов апостола Павла: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 16—17). Этот текст можно считать основополагающим для единства как свойства, присущего и Церкви и Евхаристии, равно как и для прямой, доходящей до полной адекватности, аналогии между той и другой. Приведем также слова святого Игнатия Антиохийского, где евхаристический момент преподается уже не в индикативе, как в «Дидахи», а в императиве: «Старайтесь иметь одну Евхаристию, ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его»⁶.

Единство как имманентное свойство Церкви, ясно постулированное Откровением (Ин. 27, 21; 1 Кор. 1, 10; Еф. 4, 4—6), как видно из Символов веры, святоотеческих и богословских высказываний, является неотъемлемым элементом церковного самосознания. Однако характер этого единения представляет собой проблему, попытки решения которой разнообразны. По существу, мыслимые, предлагаемые или утверждаемые модели единства совпадают с моделями методов восстановления единства, нарушенного существующими разделением.

Всем этим моделям присуща тесная связь с евхаристическим единством. Единство

вероучительное и каноническое в Церкви — Телом Христовом проявляется, подтверждается и утверждается единством евхаристического общения. «Чем делаются причащающиеся? — спрашивает святой Иоанн Златоуст, и отвечает: Телом Христовым, не многими телами, а одним Телом»⁷. «Ибо, — писал позднее святой Иоанн Дамаскин, — так как мы причащаемся от единого хлеба, то все делаемся единым Телом Христовым и единою Кровию и членами друг друга, составляя одно тело со Христом»⁸.

Отсюда известный православный богослов Н. Афанасьев делает вывод: «Единство и полнота Тела Христова в Евхаристии определяет единство и полноту местной Церкви в евхаристическом собрании»⁹. Наоборот, всякое сколько-нибудь существенное вероучительное или каноническое разделение влечет за собой нарушение евхаристического общения, т. е. евхаристического единения.

Обязательность и неотвратимость такой корреляции между церковным и евхаристическим единством в настоящее время многими, как известно, оспаривается, но, как показывает история Церкви, эта корреляция прочно вошла в сознание Кафолической Церкви и нашла себе отражение и выражение во множестве канонически принятых Церковью вероучительных определений, изложенных преимущественно в форме анафематизмов, исключающих возможность евхаристического общения с поборниками тезисов, рассматриваемых Церковью как заблуждение, и даже с лицами или сообществами, оказывающими канонически недопустимое непослушание.

Святость Церкви столь же парадоксальна, как и ее единство, но в совершенно ином плане, а именно: Церковь свята, но состоит из грешников, ибо «един свят, един Господь Иисус Христос, во славу Бога Отца»¹⁰. Святой Иоанн Златоуст писал: «Хотя бы кто был праведен, хотя бы был тысячу раз праведен и достиг самой вершины, так что отрешился от грехов, он не может быть чист от скверны; хотя бы он был тысячу раз праведен, но он — человек... Не может быть человек совершенно праведен так, чтобы быть чистым от греха»¹¹. Тем не менее Церковь свята, ибо освящена своим Основателем и Главой — Иисусом Христом (Еф. 5, 25—27; Ин. 17, 17) и действием живущего в ней Духа Святого освящает и своих членов в силу любви Отца Небесного, открывшейся нам во Христе Иисусе, преодолевшей отчуждение, которое мы создаем своей греховностью (1 Ин. 1, 7—2, 2; Рим. 5, 8—10; Деян. 4, 31).

Здесь прямая аналогия со святой Евхаристией: она совершается Самим Христом¹² руками грешников и для грешников, ничего не утрачивая от своей святости, наоборот, освящая и возводя к Богу ее участников.

Есть еще черта сходства между святостью церковного Тела и Тела евхаристического. Вещество хлеба, как известно, полностью сохраняет при пресуществлении и после него свои физические свойства, в том числе и подверженности порче (окислению, плесневению), однако святость и освящающее действие его как Тела Христова ни в малой степени этим не затрагивается и не ущемляется. Здесь тоже можно усмотреть аналогию со святостью Церкви как таинственного Тела Христова, которая ни в какой мере не затемняется и не терпит ущерба от духовной плесени, иначе — от человеческой греховности во всех его проявлениях.

Наиболее всесторонне обсуждаемым, являющимся предметом постоянных дискуссий (в том числе и в православном богословии) свойством Церкви является ее кафоличность.

Одни, исходя из прямого значения слова *кафолики*, ограничивают кафоличность вселенским назначением и распространением Церкви, ее универсальностью, основываясь на двух известных, почти взаимно идентичных высказываниях апостола Павла о независимости принадлежности Христу от пола, расы, национальности и социального положения (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11). Другие принимают за основу отнюдь не бесспорный славянский перевод слова «кафолическая» — «соборная», подводя под его значение множество довольно разнообразных понятий — от правоверия до учения о Соборах как высшем органе церковного управления включительно.

Не имея возможности входить в рассмотрение этого весьма сложного комплекса эkkлeзиологических проблем, отметим лишь несомненную аналогию, которая существует между евхаристическим актом и таким аспектом кафоличности, который позволяет видеть и признавать всю полноту благодатствования в каждой отдельной общине, находящейся в каноническом общении с иерархически правомочным церковным руководством независимо от ее величины, значения, местонахождения или личных свойств ее членов.

В самом деле, сущность евхаристического акта, осуществляемое в нем единение со Христом и с братьями и сестрами по вере, даруемое в нем прощение грехов, сопряженное с ним благодатное памятование страданий и смерти и воскресения нашего Спасителя, иначе — вся полнота евхаристической благодати совершенно не зависят от размеров и количества пресуществляемых евхаристических элементов.

В авторитетном документе православного богословия XVIII века — «Послании восточных патриархов» говорится: «В каждой части и малейшей доле преложенного хлеба и вина находится не часть Тела и Крови Господа... но целый целостно Владыка Христос в Его сущности, т. е. с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек. Поэтому, хотя и много бывает во вселенной в один и тот же час священнодействий, но не бывает много Христов, а Один и Тот же Христос присутствует истинно и действенно и одно Тело и Кровь Его находятся во всех церквах верных»¹³.

Здесь очевидна аналогия с полнотой Церкви как Тела Христова, которую мы находим в каждой, даже самой малой ячейке (Мф. 18, 20), лишь бы она была органической частью Вселенской Церкви, являя в себе всю полноту присутствующих Вселенской Церкви благодатных даров.

Последним упоминаемым в Никейском Символе свойством Церкви является ее апостоличность, пожалуй, единственное, не вызывающее особых сомнений и не создающее трудно разрешимых проблем свойство, если не считать постоянно воздвигаемого протестантским миром тезиса о якобы допущенных Кафолической Церковью отступлениях от апостольских основ церковной жизни, об исторически сложившихся наслоениях, якобы затемняющих и искажающих чистоту евангельской керигмы. Православные, как и католики, понимают, что главной причиной исторического процесса усложнения и умножения литургических и структурных форм церковной жизнедеятельности является приспособляемость Церкви к изменяющимся социальным, культурным и бытовым условиям ее бытия. Самый убедительный и высокий пример такого приспособления мы находим в действиях Самого Иисуса Христа, Который, раскрывая ученикам «тайны Царствия Божия», предпочитал «прочим» преподносить Свое учение в притчах, учитывая относительную слабость их духовной восприимчивости (Мф. 13, 11, 13—16).

Необходимость приспособления проповеднического слова к восприятию слушателей утверждал на своем примере и апостол Павел: «Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона..., чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 20—22).

Однако при всей гибкости, подвижности и не только допустимости, но и желательности многообразия форм церковной жизнедеятельности ее содержание остается неизменяемым, ибо «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11), а Иисус Христос, пребывая Главой Церкви, обуславливает ее стабильность, идентичность и преемственность, а Дух Божий, действующий в Церкви, обеспечивает применимость и доступность ее спасующих средств в любых условиях, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17), обеспечивающая возможность становления и духовного процветания Церкви при любых обстоятельствах. Сочетание стабильности содержания с мобильностью форм есть признак и проявление апостоличности Церкви, ее посланничества в мир для его спасения.

Обращаясь к святой Евхаристии, мы без затруднений отмечаем ее несомненную апостоличность: первичное совершение Евхаристии Господом имело место в присутствии и при активном участии Его учеников — апостолов. К ним было обращено преподавание заповеди: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24—25), и они стали выполнять ее, по-видимому, сразу же после вознесения Господа и, несомненно, после получения даров Святого Духа, о чем имеются многочисленные упоминания у евангелиста Луки (Деян. 2, 43, 46; 20, 7, 11) и у апостола Павла (1 Кор. 10; 16; 11, 26).

Хотя апостолы трудились в разных странах, однако все они преподали и завещали своим ученикам, последователям и преемникам постоянное совершение Евхаристии как важнейший элемент вероучения, как необходимое проявление и одновременное укрепление веры (1 Кор. 11, 23, 26), о чем свидетельствует повсеместная распространенность Евхаристии (в ее реальных или номинальных формах) во всем христианском мире.

Несомненно, апостолы Христовы, составляя тесное содружество, узкий церковный круг, в котором каждый один другого знал, один другому помогал и в свою очередь нуждался в помощи, очень высоко ценили евхаристическое общение не только с догматических и субъективно-эмоциональных позиций, но и в прагматическом аспекте как средство усиления и укрепления взаимосвязи, более того — единения во Христе. Даже в позднейшие времена этот дух апостольского единения во вкушении Тела и Крови Христовых преемственно передавался от одного поколения к другому. Так,

у святого Киприана мы находим строки, отражающие евхаристическое единение с не меньшей силой, чем приведенное уже ранее свидетельство «Дидахи»: «Как многие зерна, — писал святой Киприан, — вместе собранные, смолотые и замешенные образуют один хлеб, так точно и мы во Христе, Хлебе Небесном, составляем одно тело, в которое соединены и объединены мы многие по числу»¹⁴.

Сопоставлением этого высказывания святого отца III века с упомянутыми текстами «Дидахи» и святого апостола Павла (1 Кор. 10, 17) убеждаемся в наличии единой апостольской евхаристической традиции. Если проследить корни прагматического аспекта Евхаристии, можно убедиться, что они уходят очень глубоко в онтологию христианского богословия, в частности, экклезиологии.

В самом деле, основная цель существования Церкви, как известно, — спасение людей, т. е. обращение и приближение их к Богу; все остальные аспекты церковной деятельности должны быть подчинены этой цели. Именно в осуществлении этой основной цели находят свое проявление основные свойства Церкви — ее единство, святость, кафоличность, апостоличность. Эти свойства, как мы видим, хотя и присущи Церкви органически, однако в своих проявлениях постоянно затемняются человеческим несовершенством и грехом. Именно поэтому они предмет веры, а не видения (срав. 2 Кор. 5, 7; Рим. 8, 24). Отметим также, что затемнения, загрязнения и засорения, в отличие от благодатных свойств Церкви, имеют чаще видимый, осязаемый, непосредственно материально воспринимаемый характер. Поэтому для успеха своей спасающей миссии Церковь нуждается во внешних средствах проявления своей благодатной сущности, в коих благодатное, невидимое, духовное воздействие сочетается со свободными от извращений и греховной загрязненности, видимыми для всех материально реализуемыми формами и действиями. Такими проявлениями благодатности Церкви служат святые Таинства, а в более широком смысле — и вся внешняя сторона церковной жизнедеятельности: обряды, церковная утварь, предметы изобразительного искусства, церковная музыка и многое другое. Среди этих спасительных средств, где внутреннее, таинственное содержание, исполненное постигаемой только очами веры благодати, неразрывно сочетается с внешними действиями, первое место занимают необходимые для спасения Таинства Крещения, Миропомазания и Евхаристии.

Оставляя в стороне первые два таинства, через кои человек входит в Церковь Христову, отмечаем, что евхаристическое общение сопровождает христианина в течение всей его земной жизни и потому по количеству сопряженных с ним духовных и физических сил, по объему переживаний, даже по количеству уделяемого ему времени занимает в жизни христианина исключительно большое место.

Вера христианина в святость, единство и другие свойства Церкви подвергается настоящему испытанию в результате его отягченности греховностью окружающих и своей собственной. Но когда он приступает к Трапезе Господней, то она наглядно демонстрирует и существенно реализует его неразрывное, постоянно обновляющееся единство со Христом, а во Христе — со всей Церковью.

Само понятие Церкви, как известно, двойственно: она есть Тело Христово и, как таковое, она свята и напоена Духом Святым, подобно как человеческое тело пронизывается и оживляется душой¹⁵, однако она состоит из людей, которые вносят в Церковь наряду с положительным вкладом также и отрицательный, обусловленный их греховностью.

Для участия в Евхаристии требуется глубокая и искренняя вера, что «сие есть истинное Тело... и сия есть истинная Кровь» Сына Божия; однако вся внешняя сторона Таинства, его совершение и участие в нем сами по себе беспорочны и не вступают в противоречие с его благодатным содержанием, что в других областях церковной жизнедеятельности имеет место на каждом шагу. К тому же обещанное Христом сопребывание Его с учениками и последователями, т. е. в Его Церкви (Мф. 28, 20), являющееся для христиан предметом веры («Блаженны невидевшие и уверовавшие» — Ин. 20, 29), в святой Евхаристии осуществляется опять-таки образно, чувственно.

Сопоставление Евхаристии с Церковью, в недрах которой она совершается, страдало бы вопиющей неполнотой, если бы мы оставили вне поля зрения жертвенный аспект Таинства.

При всем разнообразии существующих в Православии богословских представлений о характере и смысле евхаристического жертвоприношения существует единомыслие в самом наличии этого аспекта. Существенным элементом и признаком всякой жертвы является «сознательное лишение себя каких-то благ, преимуществ, вообще ценностей, обычно ради реализации иных, высших, предпочитаемых ценностей»¹⁶. Такой характер присущ Голгофской Жертве, принесенной по любви Божией к миру,

ради его спасения (Ин. 3, 16; Евр. 10, 11—12, 14), он же присущ и Евхаристии, поскольку в ней мы видим воспроизведение Голгофы.

Однако и жизнь Церкви в целом, как и каждого ее верного члена в отдельности, полна жертвенности, отсутствие которой может служить признаком утраты истинной церковности. Не говоря уже об исторических примерах страданий Церкви в разные эпохи ее существования, на ее жертвенность указывал Сам Христос, когда в беседах с учениками прозревал будущие судьбы создаваемой Им Церкви. Такие Его провидения, как: «В мире будете иметь скорбь» (Ин. 16, 33), «И будете ненавидимы всеми за имя Мое» (Мф. 10, 22), никак нельзя относить только к отдельным лицам: они, несомненно, обращены ко всему «малому стаду» (Лк. 12, 32) и имеют универсальное, общецерковное значение. Даже вне зависимости от меняющейся внешней ситуации последование Христу в условиях греховного мира существенно сопряжено с постоянной борьбой (Ин. 15, 19; 1 Ин. 3, 13) и потому осуществляется только на узком пути, с прохождением через тесные врата (Мф. 7, 14) и притом с крестом на плечах (Мф. 16, 24).

Жертва приносит или по эгоистическим мотивам, или по любви; в последнем случае она, совершаясь по велению сердца, перестает быть жертвой, а становится естественной функцией любящего субъекта, осуществлением его желания, так что заинтересованность жертвователя оказывается не меньшей, чем заинтересованность того, кому и ради кого жертва приносит, или даже превосходит ее, что с исключительной силой выражено в словах Христовых: «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35). Такая любовь уже на высших ступенях Ветхого Завета понималась или как кульминация жертвоприношения (Ос. 6, 6; Мф. 12, 7), или даже, совсем по-новозаветному, как нечто, превосходящее любые всесожжения и жертвы (Мк. 12, 33; срав. Ис. 1, 11—18 и Пс. 49, 7—15).

Принесение в жертву Агнца Божия явилось величайшим, совершенным, имеющим вечное значение (επάλαξ) проявлением, изливанием любви Божией. Такое действие, органически проистекающее из самой сущности Бога, Который есть Любовь (1 Ин. 4, 16), ничего общего не имеет с самопринуждением, внутренним разладом, противоречиями, страданиями и прочими антропоморфными переживаниями, которые приписывало Божеству схоластическое богословие, заигнотизированное словом «жертва» в его обычном словоупотреблении, соответствующем языческому и ранее — ветхозаветному пониманию. Как свидетельствует Сам Христос, отдача Сына Божия Отцом Небесным в мир имела место не в силу необходимости удовлетворения оскорбленному правосудию Божию (как по Ансельму Кентерберийскому) и не в порядке платы дьяволу, приносимой ему Богом как выкуп за освобождение человека из-под его власти (как склонен был мыслить святой Григорий Нисский), а как акт спасения любимого Богом человечества (Ин. 3, 16), иначе — как проявление любви, т. е. того, что открыто нам из Божественной онтологии (1 Ин. 4, 9—10).

Однако спасающее воздействие любви Божией не ограничилось делом Сына Божия, вочеловечившегося, жившего с людьми, пострадавшего, умершего и воскресшего «нас ради и нашего ради спасения»¹⁷. Произошло сошествие Святого Духа-Утешителя и в результате — основание Церкви, которая не есть что-то дополнительное ко Христу, а есть органически сопряженное с Ним Тело, столь же органически, как физическое тело сопряжено с головой.

«Когда Иисус уже прославлен... тогда Дух также «отдается» (срав. Ин. 3, 16), является, изливается. Именно с этим изливанием Духа Христос Господь входит одновременно в славу Отца и в Своем sacramентальном тролос'е — в этот мир. Пятидесятница, завершение пасхальной мистерии, одновременно дает начало последним временам, Церкви и sacramентальному явлению Тайны»¹⁸.

Таким образом, создание Церкви и продолжающаяся в веках ее спасительная миссия в мире, ее собственная внутренняя жизнь и ее воздействие на каждого из ее членов — все это благодать, о которой говорилось в начале изложения, имеющая своим источником любовь Божию, которая выражается в действенной воле Божией, направленной к тому, «чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4).

Церковь по самой идее Тела Христова призвана к тому, чтобы любовь Божия — первоисточник ее образования и существования — не только распространялась на ее членов как на пассивные объекты этой любви, но и активизировала их к ответной любви к Богу (1 Ин. 4, 19) и друг к другу (Ин. 13, 35; 15, 12), ибо «любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога... Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4, 7, 11). Само понятие Церкви подразумевает взаимную любовь и взаимодействие ее членов: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены»

(1 Кор. 12, 26). Эта любовь вытекает — действием Святого Духа — из любви к Главе Церкви — Христу, а через Него — к Богу Отцу (Ин. 14, 21, 23).

Таинство Евхаристии, с одной стороны, представляет собой выявление и проявление любви его участников к Богу, спасающему нас, членов Тела Христова, действием благодати Святого Духа; без любви Божией к людям и без ответной любви приходящих к этому Таинству Евхаристия была бы немислима¹⁹.

С другой стороны, совершение Евхаристии является благодатным и спасительным средством воздействия Церкви на своих членов: любовь к Богу, являющаяся целью и содержанием жизни христианина (Кол. 3, 14; 1 Кор. 13, 13; 1 Ин. 4, 19), Евхаристией не только символизируется, демонстрируется и выражается, но и активизируется и стимулируется.

Сказанное об этом воздействии Церкви может и должно быть отнесено ко Христу, как ее Главе: подобно тому, как на Тайной Вечери Он объединил Своих учеников в святой Евхаристии, преподав им при этом заповеди любви (Ин. 13, 34) и единения (Ин. 17, 21), так и теперь Таинством Евхаристии Он объединяет Церковь. подтверждает, поддерживает, укрепляет единение ее членов с Ним и друг с другом.

В заключение отметим и негативную аналогию между Церковью и Евхаристией. Как для причастника, не осознающего святость Причащения, не имеющего совсем веры, надежды и любви ко Христу, причащение оборачивается осуждением (1 Кор. 11, 27—29), так и формальная принадлежность к Церкви бесполезна: факт Крещения сам по себе не обеспечивает спасения; все дело — во внутренней принадлежности, иначе — в личном отклике на любовь Божию, открывшуюся нам во Христе Иисусе (1 Ин. 4, 19; Ин. 14, 24).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. «ЖМП», 1979, № 7, с. 49, и «Stimme der Orthodoxie», 1979, № 3, с. 33.

² См. канон св. Андрея Критского на повечерии в понедельник 1-й седмицы Великого поста, п. 4-я, троп. 6-й.

³ Вопрос о степени правомерности такого самоутверждения, равно как и об объективной действительности совершаемой в том или ином сообществе «Евхаристии» мы оставляем здесь вне рассмотрения.

⁴ Е. Аквилонув. Новозаветное учение о Церкви. СПб., 1896, с. 78.

⁵ Учение двенадцати апостолов, IX, 4.

⁶ Св. Игнатий Богоносец. Послание к филиладельфийцам, XV.

⁷ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. X. СПб., 1903, с. 237.

⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 225.

⁹ Н. Афанасьев. Трапеза Господня. Париж, 1952, с. 18.

¹⁰ Из литургии св. Иоанна Златоуста.

¹¹ Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I, кн. 2. СПб., 1898, с. 863—864.

¹² «Ты еси приносяй и приносимый...» (из тайной молитвы при пении Херувимской песни за литургией св. Иоанна Златоуста).

¹³ Послание восточных патриархов о православной вере, 1723, член XVII.

¹⁴ Св. Киприан Карфагесский. Послание 63, к Цецилию. Киев, 1879, с. 346.

¹⁵ Справ.: Блаж. Августин. Слово 268, 2; св. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к ефесянам. Творения. Т. XI, кн. 1. СПб., 1905, с. 86.

¹⁶ См. об этом в статье автора «Евхаристия как новозаветное жертвоприношение». — «Б. тр.», сб. 11, с. 166.

¹⁷ Никейский Символ веры.

¹⁸ Текст, составленный 2-й подкомиссией Смешанной богословской комиссии по православно-католическому диалогу (Рим, 30 декабря 1980 г.).

¹⁹ См. об этом в статье автора «Евхаристия по учению Православной Церкви». — «Б. тр.», сб. 21, с. 83.