

4. Увоение жертвы Христовой в Евхаристии происходит по вере действием Святого Духа. Евхаристия соединяет нас с вочеловечившимся Сыном Божиим Иисусом Христом и делает нас причастниками Его существа. Поэтому в Евхаристии даруется нам оставление грехов и освящение.

Вявлено расхождение воззрений по следующим положениям:

1. Согласно православному учению, хлеб и вино в Евхаристии существенно прелагаются в Тело и Кровь Христову. Это существенное изменение остается в Святынях Дарах неотъемлемо и независимо от их употребления.

Согласно лютеранскому воззрению, установительные слова Евхаристии являются словами творения, которые сами по себе достаточны для выявления реального присутствия Христова в Евхаристии. Лютеране не пользуются веществами Таинства вне богослужения.

2. Православная Церковь придает большое значение жертвенному аспекту Евхаристии. Евхаристическая жертва приносится Самим Христом, а Церковь участвует в ней как Его Тело. Непосредственное участие членов Церкви в евхаристическом жертвоприношении имеет прежде всего молитвенный характер и включает прославление, благодарение и прошение.

Хотя учение Лютеранской Церкви подчеркивает близость жертвы Христовой и евхаристической жертвы, оно избегает слова «жертва» в применении к Евхаристии, придавая этим большое значение достаточности Голгофской жертвы Христовой. Евхаристия как таковая для Лютеранской Церкви является также эсхатологической трапезой надежды, радости и благодарности.

Будущие собеседования

Обе стороны считают целесообразным и взаимобогащающим продолжение собеседований в дальнейшем, причем ближайшими темами могут быть проблемы «Спасения» и «Священства».

Филарет,

архиепископ Дмитровский

Мартти Симойки,

Архиепископ Турку и Финляндии

16 декабря 1971 года,
Тронце-Сергиева Лавра

МИХАИЛ, епископ Астраханский и Енотаевский

ЕВХАРИСТИЯ КАК НОВОЗАВЕТНОЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Значение Евхаристии как центрального священнодействия в христианском богослужении, как акта, совершение которого и участие в коем свидетельствует о религиозной активности, о христианской ангажированности совершающей его Церкви или общины и участвующих в нем ее членов, общепризнано во всем христианском мире.

При догматическом и литургическом изучении Евхаристии необходимо принимать во внимание:

- а) герменевтические основания к совершению и осмыслению Евхаристии;
- б) исторические данные о евхаристической практике с апостольских времен до наших дней;
- в) истолкование Евхаристии церковным Преданием (догматические и молитвенно-литургические высказывания, сохранившиеся в святоотеческих, учительных и литургических памятниках);
- г) присущее современному церковному сознанию истолкование и понимание Евхаристии.

Конфессиональные расхождения имеют место во всех отмеченных областях евхаристического ведения и по мере удаления от общепризнанной евангельской основы и приближения к нашему времени они увеличиваются. Даже относящиеся к установлению Евхаристии новозаветные тексты интерпретируются различно как в настоящее время, так и в исторической перспективе. В святоотеческой и учительной письменности акцентируются различные аспекты евхаристического акта, а литургическая практика показывает большое разнообразие. Наряду с различиями следует отметить и много общих черт, обуславливающих возможность сопоставления евхаристической догмы и практики разных христианских Церквей.

Любой из перечисленных областей изучения Евхаристии присущ ряд аспектов, каждый из которых при всей их взаимосопряженности имеет самостоятельную ценность и сакраментально-сотериологическое значение. Такими присущими церковному сознанию аспектами следует считать:

- а) воспоминание Христа, т. е. воспроизведение в сознании участников Евхаристии Личности Иисуса Христа и совершенного Им дела спасения людей, т. е. Его вочеловечения и всей земной жизни, в особенности Тайной Вечери как момента установле-

ния Евхаристии, а также последовавших страданий, смерти и Воскресения Спасителя (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24);

б) пресуществление (или преложение) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. По учению Вселенской Церкви, в определенный момент литургии, а именно — при консекрации (в Православной Церкви — сразу после эпиклезиса) хлеб и вино прелагаются в истинное Тело и Кровь Христовы, притом так, что становятся таковыми субстанционально, а от хлеба и вина остается только чувственно-внешний образ или вид, из-за необходимости обеспечения физической возможности причащения (Мф. 26, 26—27);

в) глубокое духовное общение участников Евхаристии со Христом, достигающее при личном причащении степени органического духовно-физического с Ним единения, которое справедливо считается Церковью наиболее полноценным участием в Таинстве (Ин. 6, 55—56);

г) взаимное, в христианском единении духа в союзе мира (Еф. 4, 3), общение участников Евхаристии между собою, опять-таки достигающее наивысшей степени между непосредственными участниками «трапезы Господней» (1 Кор. 10, 21), хотя в некоторой, притом различной, степени. В такое общение при совершении литургии вступают все члены Церкви видимой и невидимой, а особенно христиане присутствующие и молящиеся поминаемые при совершении Таинства;

д) жертвенный характер Евхаристии, которая совершается как жертвоприношение, осуществляемое всеми участниками Евхаристии, т. е. всей Церковью, притом главным образом и по преимуществу Главой Церкви — Самим Богочеловеком Иисусом Христом.

Именно этому последнему из перечисленных аспектов Евхаристии посвящен предлагаемый доклад.

Отметим сразу же, что все перечисленные аспекты Таинства Евхаристии более или менее углубленно рассматриваются почти во всех православных и католических курсах догматического богословия, равно как и в большинстве посвященных евхаристической тематике монографий. Однако жертвенный аспект везде упоминается в конце изложения. Конечно, это обстоятельство не может объясняться сравнительно меньшей значимостью или важностью жертвенного аспекта по сравнению с другими; вряд ли также общепринятость такой особенности богословского изложения можно отнести за счет случайного совпадения. Нам предстоит еще вернуться к этому частному вопросу и попытаться дать на него удовлетворительный ответ. Пока ограничимся предположением, что помещение жертвенного аспекта в конце относящегося к Евхаристии богословского материала может объясняться присущим церковному сознанию усмотрением некоторой смысловой самостоятельности жертвенного аспекта, в частности, превалирования в нем элемента объективного свершения за счет субъективного переживания. В самом деле, из всех аспектов Евхаристии наибольшие переживания у ее участников вызывает личное общение с Христом, доходящее, как мы уже отметили, до глубокого, предельно возможного для человеческой природы единения с Ним. Безмерность Божественного величия, сравнительная ничтожность зараженной грехом человеческой природы, превосходящая разум и преодолевающая разрыв между Богом и человеком любовь Божия — всё это открывается вере сознательно причащающегося христианина в акте евхаристического общения и до такой степени пленяет его ум, чувства и волю, что остальные аспекты великого Таинства часто остаются за пределами личного переживания и литургические молитвословия отражают их во много большей степени, чем душа рядового участника евхаристического акта.

Источником глубочайших переживаний, притом не только для причастников, но и для всех присутствующих при совершении Евхаристии верующих людей, является осознание реального присутствия Христа в Его Телe и Крови. Именно величие совершающегося чуда, которое сопоставимо только с воплощением Сына Божия, вызывает тот прилив благоговения, который характерен для православного (и католика) в его отношении к литургии как богослужению, к евхаристическому канону как центральному и важнейшему моменту литургии и особенно к самим Святым Дарам как к Самому материально присутствующему Христу.

Именно реальность пресуществления является смысловой и эмоциональной основой, существенной предпосылкой для упомянутого выше глубокого и яркого переживания самих причастников, осознания реального и чувственного ссоединения с Христом через вкушение Его Тела и Крови. Осознание взаимности евхаристического общения между его участниками является по отношению к христологическому переживанию вторичным, ибо их общность между собой не возникает сама собой и не может быть результатом их житейских или даже церковных взаимоотношений, а является прямой функцией их общего единения с Христом; устремление к общему центру имеет неизбежным следствием взаимоближение элементов периферии (Ин. 15, 1—6; Рим. 12, 4—5)¹. Однако, именно вследствие своей вторичности, взаимоближение переживается и не может не переживаться участниками Евхаристии с много меньшей интенсивностью и яркостью, чем общение с Христом во вкушении Его Тела и Крови.

¹ Здесь с исключительной яркостью проявляется закономерность, раскрытая аввой Дорофеем в его общезвестной слоге, демонстрирующей соответствие между близостью людей к Богу и друг к другу.

На следующем месте по силе субъективного переживания стоит, как нам представляется, воспоминание о спасительном подвиге Сына Божия. Конечно, священник, сознательно произносящий слова: «Помынающе убо спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие»¹, — не может не проникаться мыслями о спасении, соделанном Христом «посреде земли»², и соответствующими чувствованиями. Однако мирянин, не слышащий этой и других тайно произносимых в алтаре за закрытыми святыми вратами молитв, как правило, в весьма малой степени проникается воспоминаниями, связанными с объективным спасением, и его молитвенный менталитет обычно окрашен устремлениями прежде всего сугубо субъективными, в лучшем случае имеющими сотериологический, но нередко и житейско-практический характер (прошения о помощи Божией в сфере земных, иногда грубо материальных интересов, например, об исцелении от физических болезней в результате приращения).

Субъективное восприятие Евхаристии как жертвы также ограничено, и притом, пожалуй, в степени наибольшей среди всех остальных евхаристических аспектов. Осознание совершаемого жертвоприношения находится где-то на периферии сознания молящегося мирянина. Тем больше, однако, место оно занимает в литургических текстах, не доходящих обычно в наших литургиях до большинства молящихся по причине их «тайного» прочтения священнослужителями.

Мы уже упоминали о том, что жертвенность Евхаристии отмечается почти во всех православных догматических курсах и монографиях по данному вопросу. Значительное, хотя и меньшее и далеко не однозначное, суждение о жертвенности Евхаристии можно найти и у многих отцов и учителей Церкви. Еще более скудны соответствующие указания в новозаветной письменности. Прежде чем мы ознакомимся с этим, в общем довольно обширным, материалом попытаемся дать себе отчет в значении самого понятия «жертвы».

Слово «жертва» (θυσία) применяется как в античной, так и в библейской литературе как нечто элементарно понятное, не требующее особого определения или расшифровки. Однако в действительности понятие жертвы не столь элементарно и раскрытие его оказывается необходимым там, где, как это имеет место в Евхаристии, оно осложнено рядом взаимно переплетающихся аспектов, далеко выходящих за пределы элементарных представлений.

В обычном современном словоупотреблении под жертвой в самом широком смысле слова понимается сознательное лишение себя жертвующим субъектом каких-то благ, преимуществ, вообще ценностей, обычно ради реализации иных, по мнению жертвователя, более высоких, значительных, во всяком случае, предпочитаемых ценностей. Вообще говоря, при совершении, или, как принято говорить, «принесении» жертвы может иметься в виду усвоение реализуемых ценностей как самим жертвователем, так и другими субъектами. Так, в одном случае люди затрачивают определенные суммы для поправления собственного здоровья, в других — здоровья окружающих людей. В обоих случаях имеет место жертва денег или, точнее говоря, потенциальной возможности приобретения с их помощью неких жизненных благ (пищи, одежды, удовольствий и т. д.) ради реализации здоровья, которое в глазах жертвователя имеет большую ценность, чем всё, что он жертвует ради его приобретения.

Мы часто говорим, что жертвуем своим временем ради достижения различных личных и общественных целей, которые для нас имеют большую ценность, чем какие-либо иные цели, представляющиеся нам менее значительными и важными. Реализация которых тоже потребовала бы от нас затраты того же количества времени. Так, студент «жертвует» своим временем, которое он охотно потратил бы на развлечения, спорт или что другое, ради приобретения знаний, осознаваемых им как предпочтительная ценность. Можно было бы привести бесчисленное множество подобных примеров.

В более узком и наиболее часто применяемом значении жертва приносится одним субъектом, а ее результаты, т. е. реализуемые через ее принесение и предпочитаемые жертвователем ценности, усваиваются другим субъектом, ради блага или ради удовлетворения воли которого и совершается жертва. Так, патриот жертвует своей жизнью для блага отечества, донор жертвует свою кровь и часто свою жизнь для спасения жизни другого человека, христианин жертвует личным житейским благополучием или удовлетворением своих страстей ради славы Божией, ради реализации воли Божией, которую он считает высшим благом.

Если мы рассмотрим понятия «жертвы» и «жертвоприношения» в еще более узком и частном значении, то нам придется обратиться к языческой древности, где повсеместно приносились жертвы различным мифическим божествам, удовлетворение которых являлось предпочтительной целью по сравнению с непосредственным потреблением приносимых в жертву объектов в целях личного удовлетворения. Язычник приносил в жертву божеству овцу или теленка, считая, что этим он доставляет божеству удовлетворение, которое он предпочитал личному удовлетворению от употребления животного в личных целях. В основе убеждения язычника в необходимости периодиче-

¹ Служебник. Литургия св. Иоанна Златоуста, анафора.

² Часослов. Тропарь 6-го часа.

ских жертвоприношений лежало отчасти его примитивное представление о том, что божества питаются мясом жертвенных животных (Дан. 14, 6), но главным образом убежденне в том, что божество может быть умилостивлено самим фактом самоограничения, отказа от чего-то лично жизненно нужного, может быть, очень дорогого и ценного. Крайним и наиболее ярким видом такого жертвенного умилостивления являлись человеческие жертвоприношения: чем ближе и дороже был приносимый в жертву человек, тем большее предполагалось удовлетворение богов, тем более милостивое отношение ожидалось с их стороны.

Ветхозаветному человечеству, в частности, той его части, которая знала истинного Бога, жертвы были известны с древнейших времен. Впервые Библия упоминает о жертвах в повествовании о Каине и Авеле (Быт. 4, 3—5). Приносят жертвы Ной (Быт. 8, 20), Авраам (Быт. 13, 18; 15, 9—17; 22, 1—13), Исаак (Быт. 26, 25) и Иаков (Быт. 28, 18, 22; 33, 20). Поистине можно сказать здесь словами Геродота: «Θυσίῳ ἢ κτήνι πρὸς κτερέστας»¹. Весьма характерно, что Авраам принял повеление Божие о принесении в жертву собственного сына (Быт. 22, 2—3) без всякого изумления, как нечто вполне естественное и обычное. Такая реакция объясняется распространенностью человеческих жертвоприношений в окружающей Авраама языческой среде.

Ветхозаветные праведники и их монотестически верующие современники совершали жертвоприношения не только под влиянием общеприятости и распространенности этой формы богопочитания, но, и это прежде всего, руководствуясь прямыми указаниями и повелениями Самого Бога (Быт. 15, 9). Моисеево законодательство изобилует «заветами о жертвах» (Пс. 49, 5). Жертвы подлежат совершенно в ознаменование знаменательных дней (Втор. 16, 16), в порядке наказания или компенсации за грех (Лев. 16, 3, 6, 9, 11, 15), как средство очищения (Числ. 6, 9—11), наконец, как постоянная форма богопочитания, как выражение «усердия» по отношению к Богу (Лев. 22, 17—25). Мы не можем объяснить эту Божественную инициативу иначе, как средство воспитания народа жестоковыйного (Исх. 32, 9; Втор. 9, 6), характер отношений которого к Творцу неба и земли лишь незначительно возвышался над отношением окружающих язычников к их мифическим божествам (Исх. 32, 1—6).

Именно так воспринималось ветхозаветное законодательство церковным сознанием с древнейших времен. Так, уже св. Ириней писал: «Сам Он (Бог) ни в чем не нуждался, ибо всегда преполнен всех благ, имел в себе всякую воню сладости и все курения благоухающие прежде, чем был Моисей, но Он обучал народ, склонный возвратиться к идолам, разнообразными средствами призывания, настраивал его быть постоянным и служить Богу, и посредством второстепенного призывал к первостепенному, т. е. посредством обрядов — к истине, посредством временного — к постоянному, посредством плотского — к духовному, посредством земного — к небесному, как и сказано Моисею: «Ты всё должен сделать по образу того, что видел на горе» (Исх. 25, 40)»².

В этой обстановке и на этой почве высказанные, наконец, заявления псалмопевцев и пророков о ненужности для Бога самого жертвенного вещества (Пс. 49, 7—13; Ис. 1, 11—14) звучали поистине революционно, ибо переносили идейный центр тяжести жертвоприношения на состояние духа самого жертвователя. Подлинной ценностью здесь обладает уже не сама жертва, а мысли, чувства, воля того, кто ее приносит, его желание почтить Бога: «Кто приносит в жертву хвалу, тот чтит Меня» (Пс. 49, 23). Таким образом хвала Богу является сама по себе жертвой, даже если она не овеществлена во внешнем жертвоприношении.

Еще более высокое представление о такой духовной жертве мы находим в псалме 50-м, где прямо утверждается, что Бог желает не всеожжений, а сокрушенного сердца, которое оказывается лучшим, а по смыслу слов псалма, может быть, и единственным достойным Бога жертвоприношением (Пс. 50, 19).

Охватывается ли такое чисто духовное понятие о жертве приведенным выше определением жертвы как лишения себя определенных ценностей ради реализации ценностей высшего порядка? По-видимому, охватывается, ибо сокрушение устремленного к Богу сердца неизбежно предполагает его освобождение от греховных наклонностей, от устремленности к ценностям сравнительно низким ради реализации предпочитаемого как самая высшая ценность общения с Богом, близости к Нему, т. е. ради реализации того, что составляет высшее назначение человека (Ин. 1, 12—17; 18, 3; 1 Петр. 2, 9).

В пределе, составляющем максимум христианской нравственности, вся жизнь человека, всё его духовно-физическое бытие посвящается Богу, составляя как бы некую тотальную жертву, приносимую на алтарь любви к Богу, любви всем сердцем, всею душой и всем разумением (Мф. 22, 37; Втор. 6, 5). «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12, 1), — писал св. апостол Павел, который на всю собственную жизнь радостно смотрел как на жертву, приносимую ради жертвенного служения своей многочисленной пастве (Флп. 2, 17). Жертва сердца включает в себя и более конкретные жертвы — хвалу, т. е. плод уст, прославляющих имя Божие, благодарение и все виды христианского общения (Евр. 13, 15—16). Все эти частные жертвы обусловлены жертвой сердца, являющейся ее естественным плодом и выражением.

¹ Геродот IV, 60.

² Св. Ириней Лионский. Против ересей, II.

Онтологической основой такой жертвы является жертва, принесенная любовью Божией,— Сама Богочеловеческая Личность Сына Божия, отдавшего Свою жизнь для спасения страждущего и погибающего в грехе человечества. «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф 5, 2).

Учение о великом жертвоприношении Иисуса Христа из всех книг Священного Писания наиболее подробно раскрыто в Послании к Евреям. «Всякий священный,— говорится там,— ежедневно стоит в служении и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога... Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 11—12, 14). «Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого» (Евр. 7, 27); «однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26).

Из этих апостольских высказываний раскрываются следующие истины:

1) земная жизнь, страдания и смерть Иисуса Христа представляют собой жертву за грехи человечества;

2) это жертвоприношение однократно;

3) в нем и с ним устраняется нужда в каких-либо других жертвоприношениях, кроме упомянутой выше жертвы христианской самоотдачи Богу, совершаемой на основе Христовой жертвы и в подражание ей (Евр. 5, 1), в исполнение воли Божией (Еф. 5, 10, 17; Ин. 6, 39) о спасении всех людей, а «наипаче верных» (1 Тим. 4, 10);

4) в жертве Христовой Сам Богочеловек приносит в жертву Самого Себя, т. е., как говорится в одном из православных литургических текстов, Христос является приношением и приносимым¹.

Не входя в подробное изложение тайны искупления, являющейся объектом изучения в объективной сoterиологии, отметим лишь, что наибольшие расхождения во мнениях и даже споры возникали в связи с проблемой, кому была принесена жертва Христова. Святоотеческая литература дает нам картину разнообразия мнений и взглядов, где принимающим Голгофскую жертву в одних случаях считается Бог, частнее — Его Правосудие, в других — диавол, которому по справедливости следовало якобы дать некоторый выкуп за человеческий род, справедливо подпавший под диавольскую власть в результате грехопадения². Оставляя без внимания последнюю концепцию, скажем, что и наиболее распространенное мнение о принятии Голгофской жертвы Божественным Правосудием встречает в богословской литературе серьезные возражения³.

Наряду с «классическими», исторически общезвестными концепциями возможно также и присвоение или усвоение жертвы Христовой самим человечеством, любовь к которому явилась источником и побуждением к воплощению и земному подвигу Сына Божия. Ведь «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В этом основополагающем евангельском высказывании Бог отдает Своего Предвечного Сына, приносит жертву, побуждаемый любовью к миру, а так как обыкновенная жертва приносит во благо того, кому совершается жертвоприношение, то напрашивается вывод, что в качестве принимающего жертву можно понимать и спасаемое человечество и Самого Бога, воля Которого о спасении любимого Им мира исполняется через спасающее дело Христова. Однако, как видим, не об удовлетворении правосудия Божия следует здесь говорить, а о любви Божией, которая поистине удовлетворяется спасением не только всего рода человеческого, но даже одной человеческой души (Лк. 15, 3—7).

Подобную мысль мы находим у известного русского богослова начала текущего столетия доцента Московской духовной академии А. Туберовского. Отмечая, что «вся жизнь Спасителя — сплошной искупительный подвиг», он писал: «Правда Божия — это Божественная любовь, взятая со стороны своей внутренней логики... Встречу правды и милосердия в Боге мы и видим в искупительной жертве Христа»⁴.

Другой, еще более видный богослов проф. Н. Н. Глубоковский высказывался в том же духе: «Искупление совершается спасительным подвигом всей жизни воплощенного Сына Божия... Искупление — всецелая благодать по Источнику и по способу достижения своей цели»⁵.

Всё сказанное об искупительной жертве Господа Иисуса Христа особенно важно для нашей темы, так как евхаристическое жертвоприношение, по согласному учению

¹ Служебник. Литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста; тайная молитва во время «Херувимской песни».

² См., например: Св. Григорий Нисский. Творения. Великое огласительное слово, 22, 23. М., 1861—1862.

³ См. опровержение так называемой «юридической» теории спасения в труде архимандрита (последствия патриарха) Сергея (Страгородского) «Православное учение о спасении» (СПб., 1910), а также ценное исследование И. Орфантского «Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа Иисуса Христа» (М., 1904).

⁴ А. Туберовский. Опыт мистической идеологии пасхального догмата воскресения Христова. Сергиев Посад, 1916, с. 255, 261.

⁵ Проф. Н. Глубоковский. Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе и его искупительном деле. 1932, с. 16, 121.

Вселенской Церкви (как Восточной, так и Западной), не имеет самостоятельного значения, и весь его смысл, его сотериологическая и сакраментальная целесообразность неразрывно связана с искупительной жертвой Христовой не только как с основанием, но и как со своим субстанциально адекватным прототипом. Если бы евхаристическая жертва имела самостоятельный смысл и значение, она находилась бы в непримиримом противоречии с недвусмысленным апостольским утверждением: «Отменяет первое (т. е. ветхозаветные жертвоприношения), чтобы поставить второе. По сей-то воле освященны мы единократным принесением тела Иисуса Христа... Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых... А где прощение грехов, там не нужно приношение за них» (Евр. 10, 9—10, 14, 18).

По утвердившемуся в Православии учению, «жертва, приносимая Богу в таинстве Евхаристии, по существу своему совершенно одна и та же с жертвой крестной. Ибо и ныне на жертвенниках Церкви приносятся Тот же Самый Агнец Божий, Который принесен был за грехи мира на кресте»¹. Различие между Голгофской и евхаристической жертвами усматривается лишь «по образу и обстоятельством жертвоприношения». Так, на Голгофе Христос принес в кровавую жертву Свои Тело и Кровь непосредственно, для всех видимо, единожды; в Евхаристии же приносятся Тело и Кровь Христовы в бескровную жертву, невидимо, через посредство священнослужителей и притом неограниченное число раз².

Жертвенный аспект Евхаристии, как мы уже имели случай упомянуть, находит себе живое и яркое отражение в евхаристических молитвословиях нашей Церкви. Так, в литургиях св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого уже при совершении проскомидии священник просит Бога благословить «предложение сие» и принять его в «пренебесный Свой жертвенник», а также помянуть «принесших и ихже ради принесша». В первой молитве верных он просит Бога сотворить «ны достойны быти, еже приносити Тебе моления и мольбы и жертвы бескровныя о всех людех Твоих». В молитве при пении «Херувимской песни» утверждается, что приношение совершается по существу Самим Христом: «Ты бо еси приносая и приносимый, и приемляя и раздаваяемый, Христе Боже наш». Неоднократно говорится о жертве и в дальнейших, уже непосредственно евхаристических молитвах. Следует, однако, отметить, что во всех их уточняется смысл этой жертвы как жертвы хваления (*ὁ θεούμενος θύσιον αἰνέσεως*), духовной (*προσευχῆν σοι δῶρα τε καὶ θυσίας πνευματικῆς*), которая часто синонимически называется «службой» (*λατρία*), притом «бескровной» (*ἀνίμακτος*) и «словесной» (*λογική*)³.

В литургии св. Иакова говорится: «Приносим Тебе, Владыко, страшную сию и бескровную жертву⁴. На жертвенный характер Евхаристии указывает и само наименование Тела и Крови Христовой «Святими Дарами» (*τὰ ἅγια δῶρα*), которое применяется и по отношению к хлебу и вину еще до их пресуществления (см. анафору св. Иоанна Златоуста).

Можно предположить, что слово «дар», синонимичное «приношению» или «жертвоприношению» (см. Быт. 32, 13, 20, 21; 53, 11, 15, 25)⁵, утвердилось в евхаристической практике со времен древней Церкви, когда потребные для литургии хлеб и вино приносились «в дар» членам общины, намеки на каковой обычай сохранились в уже цитированной проскомидийной «молитве предложения» («принесших и ихже ради принесша»), а также в обычае принесения в алтарь приобретенных тут же в храме просфор для изъятия частиц с одновременным поминанием живых и усопших.

Высокая ценность святоотеческой литературы для богослова нашего времени объясняется не только богатством и силой ее содержания, но и тем, что изучение ее позволяет проследить исторический путь раскрытия той или иной вероучительной истины, развития церковных таинств, богослужения, канонов, обычаев, обрядов и других сторон церковной жизнедеятельности. Так и в интересующей нас в данный момент сакраментальной сфере мы можем с большей или меньшей отчетливостью, обращаясь к святоотеческим свидетельствам, уяснить степень церковного осознания жертвенности Евхаристии на различных этапах исторического развития церковной мысли.

Одно из древнейших свидетельств такого рода принадлежит св. Иустину Философу: «Мы приносим во имя Его все жертвы, которые заповедал приносить Иисус Христос, т. е. в Евхаристии хлеба и чаши. Сии-то жертвы, приносимые христианами на всяком месте, Бог, приемля, свидетельствует, что они благогодны Ему (Мал. 1, 10)»⁶. Комментируя эти и другие⁷ высказывания св. Иустина, известный русский догматист и литургист А. Катанский отмечает, что Иустин рассматривает Евхаристию как совершенную жертву благодарения и воспоминания.

¹ Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Ч. II, § 220. СПб., 1895, 414—419.

² См. там же.

³ См. Служебник. Литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого.

⁴ Цит. И. Дмитриевский. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. СПб., 1897.

⁵ Евсевий, еп. Иркутский. Беседы о семи спасительных таинствах. СПб., 1857, с. 176 и след.

⁶ Св. Иустин. Разговор с Трифоном, 117.

⁷ Он же. Апология, I, 13, 65, 67.

Немногим позже св. Ириней писал о Христе: «Давал совет Своим ученикам возносить Богу начатки от Его творений, не как требующему, но дабы мы не были бесплодными или неблагодарными — хлеб, сущий от твари, взял и благодарил и чашу подобно, и Нового Завета новому возношению научил»¹. Евхаристический характер возношения, о котором говорит Ириней, несомненен, а в опубликованных только в прошлом веке фрагментах² содержится текст, ясно показывающий, как он понимал это приношение: «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, и по сему — чистое».

Современник св. Иридея Тертуллиан говорит: «Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii»³. Сопоставление свидетельств галльского и карфагенского богословов очень важно как указание и на всеобщность самой Евхаристии, и на осознание ее как священнодейственного возношения, что осталось неизменным убеждением Церкви в течение всех последующих веков до нашего времени.

У карфагенского писателя следующего, IV века св. Киприана мы находим интересное высказывание о жертвенности евхаристического акта, где он, доказывая недопустимость применения воды вместо евхаристического вина, говорит: «Кровь Христа не приносится, если нет в чаше вина, и освящение жертвы Христовой совершается неправильно, если наше приношение и жертва не будет соответствовать страданию... Ибо если Иисус Христос Сам есть Первосвященник Бога и Отца и первый принес Сам Себя в жертву Отцу и заповедал творить сие в воспоминание о Нем, то, значит, тот священник истинно совершает дело Христа (via Christi fungitur), который подражает тому, что совершил Христос и тогда приносит в Церкви истинную и полную жертву Богу Отцу, когда приносит так, как приносил Сам Христос»⁴. Здесь ничего не говорится о характере евхаристического жертвоприношения, но выражения св. отца таковы, что они легко могли бы быть вложены в уста православного или католического догматиста прошлого или даже текущего столетия.

Приведем, наконец, цитаты из творений еще более поздних отцов Церкви — св. Василия Великого, блаж. Августина и св. Иоанна Златоуста. Первый из них употребляет такой оборот речи: «Когда иерей единожды совершил и преподал жертву (θύσι-αυ)...»⁵ У второго мы находим почти дословно то же выражение: «Obtulit ibi presbyter sacrificium corporis Christi»⁶. Красноречивая цитата из наследия Златоуста позволит нам уяснить понимание евхаристической жертвы, которое было свойственно ему самому и, несомненно, возмлавшейся им в самом начале V в. Константинопольской Церкви. «Не приносим ли мы жертву каждый день?» — спрашивает он и отвечает: «Приносим, совершая воспоминание смерти Его. И эта жертва одна, а не многие... мы всегда Того же приносим; не ныне одну овцу, а завтра — другую, но всегда того же Агнца, следовательно, одна и жертва. Первосвященник наш оный принес жертву, очищающую нас; ту же жертву, которая тогда была принесена, приносим и мы ныне; это делается воспоминанием тогда бывшего. Не нюю, но ту же всегда приносим, или лучше — совершаем воспоминание той же жертвы»⁷.

Обобщая приведенные многочисленные святоотеческие высказывания, можно прийти к следующим выводам:

1) В дошедших до нас и по сей день живущих в богослужении литургических текстах отцы Церкви согласно приписывают Евхаристии жертвенное значение.

2) Евхаристическое жертвоприношение есть не иное что, как воспроизведение Голгофской жертвы, а в более широком смысле — всего жертвенного жизненного подвига Иисуса Христа. Только в этом единожды совершаемом для нас жертвоприношении усматривает Церковь основу для многократно совершаемых ею жертвенных возношений, переживая при каждом из них жертву Христову и в ней усматривая смысл и сущность возносимого евхаристического приношения.

3) Характер жертвоприношения святоотеческие писатели или вообще обходят молчанием, видимо, в связи с его общезвестностью, или четко связывают его с воспоминанием о Христе, о Тайной Вечери, о страданиях и смерти Христа, с благодарением (на что указывает само наименование Таинства) и с хвалой Богу, что также соответствует содержанию литургических молитвословий.

4) Святоотеческие свидетельства и их созвучность современным нам литургиям доказывают непрерывность церковного евхаристического предания.

Отметим в заключение, что из всех рассмотренных выше аспектов Евхаристии наиболее родственным и близким к жертвенному аспекту оказывается воспоминание, и это подчеркивается в чине проскомидии. Прежде чем вырезать из просфоры агнец — будущее Тело Христово, — священник произносит трижды: «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» и сразу

¹ Св. Ириней Лионский. Против ересей, IV, 17, 5.

² Pfaff. Irianaei fragmenti. Hagae, com. 1715.

³ Tertullianus. De oratione, XIV.

⁴ Св. Киприан Карфагенский. Послание 63 к Цецилиану.

⁵ Св. Василий Великий. Письмо 93 к Кесарию. Творения свв. отцов, т. X, с. 220.

⁶ Augustinus. De civitate Dei, XXII, 8, п. 6; срав. также XVI, 22 и XVIII, 20, п. 2.

⁷ Св. Иоанн Златоуст. Беседа XVII, 3 на Послание к Евреям.

после этих слов, при отделении агнца от просфоры: «Яко овча на заколение ведеса...» и далее текст Ис. 53, 7—8, пророчески указывающий на жертвенный подвиг грядущего в мир Мессии¹.

Несколько иной характер имеет изложение занимающей нас темы в православной богословской литературе позднейшего времени. Обращаясь к трудам русских догматистов последних двух-трех столетий, мы почти везде находим довольно подробное раскрытие жертвенности Евхаристии, причем, как уже отмечалось выше, соответствующее изложение помещается в конце общего учения об этом Таинстве, притом без выявления органической связи между жертвенным его значением и другими его аспектами. Создается впечатление отрыва учения об Евхаристии как о жертвоприношении от общей евхаристической доктрины. Та органическая цельность, которую мы видели в литургических и святоотеческих литературных памятниках, оказывается у позднейших богословов в значительной мере утраченной. Объяснение этому мы находим в новом, древним отцам почти неизвестном, взгляде на Евхаристию, как на жертву не только хваления и благодарения (*θυσία αἰνέσεως τῆς εὐχαριστίας*), но и как на жертву умопостижительную (*θυσία ἰλασμοῦ*) — в смысле удовлетворения Богу.

Так, Евсевий, епископ Иркутский, в своей весьма обстоятельной и содержательной монографии пишет: «В Евхаристии, по установлению Иисуса Христа и действием Святого Духа, Дары из хлеба и вина, преложенные в самое Тело и Кровь Христова, приносятся в умопостижительную жертву Богу и силою страданий и крестной смерти, понесенных Иисусом Христом за грехи мира, ходатайствуют пред Богом за живых и умерших в мире и надежде на Него, за коих приносится сия жертва»².

Евхаристическая жертва, по мнению некоторых догматистов, приобретает умопостижительный характер и необходима потому, что она «умиляет» Бога по отношению к христианам, которые, хотя и искуплены кровью, пролитой Христом на кресте, однако грешат и тем самым оказываются имеющими нужду в дополнительном принесении за них жертвы³. Приносимая в Евхаристии жертва как не имеющая самостоятельного значения совершается и имеет силу и действие, конечно, не сама по себе, а только как воспроизведение Голгофской жертвы, сопровождаемая как бы ссылкой на жертвенный подвиг Спасителя. Тот же епископ Евсевий далее пишет: «Бескровное жертвоприношение, совершаемое в Евхаристии, умопостивляет Бога силою своего существенного отношения к той же великой жертве, которую Иисус Христос в Самом Себе принес Отцу Своему ради спасения мира»⁴. Бескровная жертва как бы усваивает «спасительные плоды кровавой Христовой жертвы тем, за кого приносится»⁵.

Цитированные нами здесь богословы полны убежденности, что их понимание евхаристической жертвы было истинно присуще сознанию Вселенской Церкви. Так, один из них пишет: «Церковь вселенская всегда признавала сию истину. Так, в молитвах всех известных литургий ясно выражается, что Евхаристия есть истинная бескровная жертва и хвалебно-благодарственная и умопостижительная, приносимая Богу Отцу «за всех и за вся»⁶.

Учение об умопостижительном характере евхаристической жертвы мы находим не только у отдельных богословов, но и в официальных документах, пользующихся в православном мире высоким авторитетом. Так, в «Православном исповедании» мы читаем: «Сие Таинство приносится также вместо жертвы за всех православных христиан — живых и умерших — в надежде воскресения в жизнь вечную, каковая жертва не кончится даже до последнего суда. Плоды сего Таинства суть следующие: во-первых, воспоминание... (1 Кор. 11, 26). Вторая польза есть та, что оно умопостивляет Бога за грехи людей живых и мертвых»⁷.

В известном «Послании восточных патриархов» говорится: «Еще веруем, что сия есть истинная умопостижительная жертва, приносимая за всех благочестиво живущих и умерших и, как сказано в молитвах сего Таинства, преданных Церкви апостолами по повелению Господню, — «за спасение всех».

Однако учение об умопостижительном аспекте евхаристической жертвы отнюдь не является общераспространенным, и православный consensus в этой области евхаристической проблемы отнюдь не может считаться достигнутым. Так, еще в начале текущего столетия иеромонах Тарасий в своей очень интересной и талантливой монографии критикует цитированное выше «Православное исповедание», а также «Большой катехизис» Лаврентия Зизания и пишет: «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 удов-

¹ См. Служебник. Чин проскомидии.

² Евсевий, еп. Иркутский. Цит. соч., с. 176.

³ Прот. И. Богоявленский. Православный Символ веры (религиозно-философские размышления), т. III. Таллин, 1946, с. 372.

⁴ Там же.

⁵ Митроп. Макарий. Цит. соч., с. 414.

⁶ Архим. Антоний. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1857, с. 230.

⁷ Православное исповедание Кафолической Апостольской Церкви Восточной. М., 1836, с. 89.

летворения является странным, зачем Бог, однажды бесконечно удовлетворившийся удовлетворением каждым новым приношением Крови и Плоти Сына Его»¹.

Противники «юридизма» считают, что приписывание Евхаристии значения умилостивительной жертвы было чудом древней Церкви (например, даже у такого сравнительно позднего догматиста, как Иоанн Дамаскин, о Евхаристии как о жертвоприношении нет даже упоминания²), что оно разработано западной схоластикой и проникло в православное богословие через киевскую духовную школу.

Следует отметить, что ссылаясь на схоластов не имеет достаточных оснований Исследовать таких классиков католического богословия, как Петр Ломбардский и Фома Аквинский, убеждаемся, что у них не встречается даже термин «умилостивление». Для Петра Ломбардского Евхаристия есть *memoria et representatio* крестной жертвы Христа³, а Аквинат, хотя и признаёт, что евхаристическая жертва приносится во отпущение грехов, однако действие ее совершается не в силу *opus operatum*, но в соответствии с усердием и вообще духовным состоянием тех, за кого приносится. «Поскольку Евхаристия есть действительная жертва (*sacrificium*), она имеет эффективность (*vim satisfactiam*); однако эффективность более зависит от воодушевления возносящих, чем от количества возношения; как и Господь во вдове, принесшей две лепты говорит, что «больше всех положила» (Лк. 21, 3). Так как это возношение количественно достаточно для возмещения за все грехи, то оно распространяется на всех, за кого возносится, но сообразно их усердию, а не за все грехи вообще»⁴.

Как видим, здесь отсутствует часто приписываемое схоластам представление об умилостивляющем действии, которое сам факт Евхаристии якобы оказывает на Божественное правосудие и чуть ли не автоматически низводит на поминаемых при Евхаристии благодать прощения и примирения. Взгляд Фомы Аквинского много более антропологичен и ставит усвоение плодов евхаристического жертвоприношения в зависимость от субъективного менталитета активных и пассивных участников Евхаристии.

Нельзя отказать учению об Евхаристии как о жертве в логической последовательности. В самом деле, Христос принес Себя в жертву за грехи мира. Это жертвоприношение имело своей кульминацией крестную смерть, причем была пролита Кровь и сокрушено Тело. Евхаристия есть воспоминание (Лк. 22, 19) и возвешение (1 Кор. 11, 26) смерти Господней, причем также сокрушения (преломляется) Тело и изливается Кровь Христовы (Мф. 26, 26—28; Мр. 14, 22—24; Лк. 22, 19—20). Содержащая в себе вещественное воспроизведение Голгофы, осмысливаемая так же, как на Тайной Вечери, голгофским свершением, Евхаристия не может не содержать так же и мистического смысла голгофского события, т. е. не быть жертвоприношением.

С другой стороны, в чисто психологическом аспекте, нет ничего удивительного, что уже в древней Церкви взгляд на Евхаристию как на жертву нашел широкое распространение и приобрел непререкаемый авторитет: ведь первые христиане в их прошлом — иудеи или язычники, а для тех и других жертвоприношение было неотъемлемой и привычной частью культа. С принятием христианства они с легкостью восприняли и взгляд на Евхаристию как на новозаветное жертвоприношение, заменившее собою все ветхозаветные всеожождения, мирные и очистительные жертвы.

Отвлекаясь теперь от практики древней и неразделенной Церкви и основываясь на изложенном факте, что Евхаристия всегда имела и имеет значение жертвы благодарения и хваления, следует отметить внутреннюю противоречивость и богословскую недоработанность учения наших догматистов в части усвоения Евхаристии умилостивительного значения. Так, в приведенных положениях Послания восточных патриархов и Православного исповедания определенно говорится, что евхаристическая жертва умилостивляет Бога за грехи всех живых и умерших, т. е. имеет по существу столь же универсальный характер, как и Голгофская жертва. Между тем, митрополит Макарий в своем курсе догматического богословия учит, что ответственность евхаристической жертвы распространяется только на тех, за кого она приносится; а прот. И. Богоявленский уточняет, что приносится за грехи христиан, «нарушивших Новый Завет с Богом и разрушивших для себя значение крестной жертвы Христовой».

Непонятной остается также роль таинства Покаяния, которое утрачивает при таком понимании самостоятельное значение и ставится в положение некоего придатка Евхаристии. Кстати сказать, мы сможем усмотреть отсутствие в древней Церкви взгляда на Евхаристию как на удовлетворение уже из того, что она придавала покаянию громадное значение, проводя его в форме публичного исповедания грехов, в присутствии всей общины. За двукратным впадением в тот же грех следовала экскоммуникация. Всё это было бы излишним, если бы на практиковавшуюся регулярно Евхаристию смотрели как на средство изглаждения грехов и, следовательно, получения прощения, того самого, которое столь скупо и с такими строгостями преподавалось в таинстве Покаяния.

Другим слабым местом учения об удовлетворяющем эффекте евхаристического

¹ Пером. Тарасий. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков. СПб., 1903, с. 110 и след.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894.

³ Petrus Lombardus. Sententia, IV, d. 12, c. 5.

⁴ S. Thomas Aquinas. Summa theologiae, III, qu. 79, art. 5.

жертвоприношения следует признать отсутствие для него каких-либо оснований в Священном Писании, а, как мы видели, также и недостаточное развитие его в святоотеческом учительном и литургическом предании¹. Говоря об умиловительном характере Евхаристии, наши догматики на Священное Писание вообще не ссылаются или приводят обычно два текста, которые имеют столь широкий характер, что вообще к евхаристическому жертвоприношению могут быть отнесены только с большой натяжкой. Это — пророчество Малахии о том, что «от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиами имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Мал. 1, 11). Если даже допустить, что здесь речь идет не только о вселенском распространении истинного богочитания — «не на горе сей и не в Иерусалиме», а «в духе и истине» (Ин. 4, 21, 23), а также и об евхаристическом жертвоприношении, то всё же найти в этих словах что-либо относящееся к умиловительному поистине невозможно.

Другим иногда приводимым текстом являются слова Спасителя: «Я хлеб живой, сшедший с небес; ядуший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Ход мысли некоторых комментаторов здесь таков: Христос говорит, что Он отдает Свою Плоть за жизнь мира. Между тем, евхаристический хлеб есть не что иное, как истинная Плоть Господа, следовательно, она тоже отдается за жизнь, или, что то же, — за спасение мира. Несомненно, при евхаристическом понимании этих слов Спасителя они подтверждают ту истину, что Евхаристия есть воспроизведение жертвенного подвига Христа и, в частности, Голгофской жертвы, но из них никак не следует, что евхаристической жертвой достигается дополнительное умиловление за грехи тех, кто поминается за литургией.

Отмечая наличие в православном богословии разногласий по вопросу об умиловительном воздействии евхаристической жертвы, мы не можем считать эту проблему окончательно разрешенной, тем более, что богословская разработка ее в течение столетий вообще не имела места, а за последние десятилетия почти не продвинулась. Однако не следует забывать, что спорный характер имеет лишь ограниченный раздел евхаристического учения Православной Церкви, которое, не будучи строго догматизированным, в целом составляет исключительно важный, органически неотъемлемый элемент православного церковного сознания, элемент, высокое значение которого для духовной жизни даже не поддается какой-либо словесной оценке. Участвуя в Евхаристии, православный человек непосредственно переживает в большей или меньшей степени все ее аспекты, и именно глубина его евхаристического сознания и настроения, чувство благоговения при соприкосновении и соединении со своим Спасителем и Искупителем представляют собой спасительный субъективно-психологический феномен, который находится во взаимодействии с объективной сущностью Таинства; с одной стороны, он возникает в результате евхаристического акта, а с другой, — требует себе удовлетворения в его совершении и в личном в нем участии.

Профессор В. Д. САРЫЧЕВ (Москва)

О ЕВХАРИСТИИ

Таинство Крещения вводит нас оправданными и возрожденными как чад Христовых в Царство благодати. Таинство Миропомазания сообщает нам милость и дары Святого Духа, чтобы укрепить нас в обновленной жизни. Божественная Евхаристия, к которой призываются все христиане как к трапезе небесной, содействует сохранению и умножению даров благодати чрез единение с Самим Установителем таинства. На этой таинственной трапезе христиане причащаются истинного Тела и истинной Крови Господа, вкушая их под видами хлеба и вина. «Мы твердо верим, — говорит св. Кирилл Иерусалимский, — что видимый хлеб не есть хлеб, хотя и ощущается на вкус, но Тело Христово, и что видимое вино не есть вино..., но Кровь Христа»².

В Евхаристии в высочайшей степени оправдывается наименование «таинства», и никакие земные подобия не применимы к уяснению благодати Спасителя в преподании божественной трапезы — таинства Тела и Крови Его. По мысли Филарета, митрополита Московского, мать, кормящая младенца, преподает ему «только избыток своего тела, приготовленный для сего природою, преподает без труда и даже к облегчению своему от избытка, который мог бы обременить ее. Наш Божественный Питатель преподает нам самое Тело Свое, — всецело Тело Свое, — преподает со сладостью любви, без сравнения превосходящей материнскую, но притом преподает

¹ Приводимая часто ссылка на слова Тертуллиана: «Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die factus» (De coronis milit., III) неубедительна, так как слово oblationes обозначает «приношение» или «взношение», что может относиться к молитвам, к «словесной службе», которая действительно совершается постоянно Церковью за живых и усопших как за литургией, так и вне её.

² Св. Кирилл Иерусалимский, Слово огласительное, XXII, 1, § 9.