

# Святоотеческое учение о Евхаристии и конфессиональные расхождения

Проф. [Успенский Н. Д.](#)

---

## Содержание:

Вера Церкви в реальность Евхаристии.  
Непостижимость природы Евхаристии.  
Вопрос “момента” преложения св. Даров.  
Первосвященник и Жертва.  
Евхаристическое богословие.  
Как часто причащаться?  
Заупокойные Литургии.  
Оздоровление Евхаристической жизни.  
Примечания.

---

## Вера Церкви в реальность Евхаристии.

Церковь со времени апостольского верила и учила, что в Евхаристии христиане причащаются не обычного хлеба и вина, но Тела и Крови Христа. *“Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?”* — писал апостол Павел к коринфянам (1 Кор. 10:16). Поэтому же Апостол предупреждал: *“Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. 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. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает”* (1 Кор. 11:27-30). Если бы Апостол не придавал евхаристическим хлебу и чаше значения Тела и Крови Христовых и понимал само причащение не более, как благочестивое подражание Тайной вечере, то его слова *“Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает”* были бы неуместными.

Через всю святоотеческую письменность красной нитью проходит мысль, утверждающая, что евхаристические хлеб и вино являются *Плотью и Кровью Иисуса Христа*. Об этом неоднократно пишет св. Игнатий Богоносец. *“Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида, и питья желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная”* [1], — писал он к римским христианам. В письме к филладельфийцам он говорит: *“Старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в соединении с Кровью Его”* [2]. Смирнянам он пишет, что еретики *“удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не веруют, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа”* [3].

Св. Иустин Мученик писал: “Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как воплотившийся во славу Божию Иисус Христос, Спаситель наш, имел и плоть и кровь для спасения нашего, так, по нашему учению, и эта евхаристическая пища, от которой чрез превращение питается наша кровь и плоть, по силе молитвенных слов, Им изреченных, есть Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса” [4]. Св. Иринеи Лионский, объясняя слова апостола Павла “*Мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его*” (Еф. 5:30), говорит: “И эта плоть питается от чаши Его, которая есть Кровь Его, и растет от хлеба, который есть Тело Его. И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время, или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает силой Духа Божия, все содержащего, а это потом, по премудрости Божией, идет на пользу человека и, принимая Слово Божие, становится Евхаристией, которая есть Тело и Кровь Христова, так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление” [5].

Вера Церкви в значение евхаристических Даров как Тела и Крови Христовых отражена в той или иной форме во всех анафорах, включая анафоры еретиков Нестория, Севира, Диоскора.

Св. Иоанн Златоуст посвятил церковному пониманию Евхаристии несколько гомилий. В гомилии 82-й на Евангелие Матфея он говорит: “Христос не предал нам ничего чувственного, но все духовное, только в чувственных вещах. Так и в крещении через чувственную вещь — воду сообщается дар, а духовное действие состоит в рождении и возрождении, или обновлении. Если бы ты был бестелесен, то Христос сообщил бы тебе сии дары бестелесно, поелику же душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает Он тебе через чувственное. 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. Итак, никто не должен приступать с небрежением, никто с малодушием, но все с пламенной любовью, все с горячим усердием и бодростью. Ибо если иудеи ели агнца с готовностью, стоя и имея обувь на ногах и жезлы в руках, то гораздо более тебе должно бодрствовать, потому что они готовились идти в Палестину, посему и имели вид путешественников, а ты готовишься идти на небо” [6].

В гомилии 46-й на Евангелие Иоанна Златоуст говорит: “Итак, чтобы не любовью только, но и самым делом нам сделаться ими (членами плоти Христовой), мы должны соединиться с этой Плотью. А это бывает через пищу, которую (Христос) даровал, желая показать нам ту сильную любовь, какую Он имеет к нам. Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с главою. И это есть доказательство самой сильной любви... вводя нас в большее содружество с Собой и показывая Свою любовь к нам, Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, вонзая зубы в Плоть и соединяться и исполнять всякое желание... Часто родители отдают детей своих на вскармливание другим; а Я, говорит (Спаситель), не так, но питаю вас Своей Плотью и Самого Себя предлагаю вам, желая, чтобы все вы были благородны, и подавая вам благие надежды на будущее. Ибо Кто отдал вам Самого Себя здесь, Тот тем более сделает для вас там — в будущем. Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови, и эту Плоть и Кровь, через которые Я сделался единокровным с вами, Я опять преподаю вам” [7].

В гомилии 47-й на Евангелие Иоанна Златоуст, объясняя смысл слов Иисуса Христа: “*Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье*” (Ин. 6:55), говорит: “Что значат эти слова? Ими Он хочет или сказать то, что Плоть Его есть истинное брашно, спасающее душу, или же уверить их в сказанном, так, чтобы они не считали слов Его загадкой и притчей, но знали, что непременно должно есть Его Тело. Далее говорит: ядущий Мою Плоть во Мне пребывает; этим показывает, что такой человек соединяется с Ним” [8]. Далее Златоуст задает вопрос: “Разве Его Плоть не есть плоть? Без сомнения — плоть. Как же Он сказал: плоть не пользует ничтоже? Это Он сказал не о Своей Плоти, — отнюдь нет, но о тех, которые Его слова понимают чувственно. Что же значит понимать чувственно? Смотреть на предметы просто и не представлять ничего больше; вот что значит понимать чувственно. Но не так должно судить о видимом, а надобно внутренними очами прозирать во все Его тайны; вот это значит понимать духовно. Ведь кто не ест Его Плоть и не пьет Его Крови, не имеет жизни в себе; как же плоть ничего не пользует, когда без нее невозможно жить? Не видишь ли, что слова: *плоть не пользует ничтоже* сказаны не о Плоти Его, но о плотском слушании” [9].

В гомилии 24-й на 1-ое Послание к коринфянам св. Иоанн Златоуст по поводу слов апостола Павла “*Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?*” говорит: “Весьма верно и страшно он выразился, а смысл слов его следующий: находящееся в чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа, того мы и причащаемся. Чашей благословения назвал ее потому, что мы, держа ее в руках, прославляем Его, удивляемся и изумляемся неизреченному дару, благословляя за то, что Он пролил ее для избавления нас от заблуждения и не только пролил, но и преподал ее всем нам. Итак, говорит, если ты желаешь крови, то обагрят не жертвенник идолов пролитием крови бессловесных, но Мой жертвенник Моей Кровью” [10].

В беседе 9-й о покаянии св. Иоанн Златоуст говорит: “Не думай, что это хлеб, и не считай, что это вино, потому что они не выходят из человека, как прочие виды пищи. Нет, не рассуждай так. Но подобно тому, как воск, соприкасаясь с огнем, ничего из себя не теряет и ничего не получает, так точно думай и здесь, что Тайны срастворяются с сущностью тела. Поэтому, и приступая, не думайте, будто вы принимаете Божественное Тело от человека, а представляйте, что вы принимаете Божественное Тело как бы огонь из клещей самих Серафимов, которых видел Исаия, спасительную же Кровь станем принимать, как бы касаясь устами Божественного и пречистого ребра.” В толковании на 46-й псалом он говорит: “Вкушаем не манну, а принимаем Тело Господа, пьем не воду от камня, а Кровь от ребра Христова” [11]; а в толковании на 123-й псалом говорит, что Христос “Плотию Своею питает тебя, Кровию Своей напояет тебя” [12].

Во всех случаях св. Иоанн Златоуст не двусмысленно, но решительно утверждает, что причащающиеся евхаристических хлеба и вина принимают истинные, реальные Тело и Кровь Господа, соединяются через это причащение с Самим Иисусом Христом, Который “растворяет” в них Свое Тело, делается их братом, а они становятся “сокровными” Ему и через это являются наследниками жизни вечной. Как красноречивый, **Златоустый** оратор, Иоанн в некоторых случаях допускает натурализм, например, когда говорит, что Христос “предоставил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и вонзать зубы в Плоть” или когда причащение от чаши называет прикосновением губ к прободенному ребру Спасителя и “испиванием” Его Крови от этого ребра. Это только прием ораторского красноречия, и из него не следует делать вывода ни о натуралистическом понимании Златоустом таинства Евхаристии, подобном тому, какое возникло на Западе под

влиянием учения бенедиктинца Радберта Пасхазия (785—860), ни о спиритуалистическом, абстрактном. Знаменательно, что Иоанн Златоуст в большинстве случаев, говоря о евхаристическом хлебе как о Теле Христовом, употребляет термин  $\eta \sigma \alpha \rho \kappa \varsigma$ , а не  $\tau \omicron \sigma \mu \alpha$ . На первый взгляд это два равнозначущих слова, но в Священном Писании это не одно и то же.

Господь мог употребить для установления таинства Евхаристии любую пищу, любой продукт питания, *“ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою”* (1 Тим. 4:4-5). Но Христос избрал для этого хлеб и вино, потому что этим продуктам в еврейской священной символике придавалось особое значение. Хлеб являлся символом жизни. И Сам Христос пользовался этим символом, когда говорил о Себе иудеям: *“Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес; ибо хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру... Я есть хлеб жизни... Я — хлеб живой, сошедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить во век”* (Ин. 6:32-51). Виноградная лоза — символ избранного народа Божия (Ис. 5:1-6). *“Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его”* (Ис. 5:7). В Новом Завете Сам Господь — *“истинная виноградная Лоза,”* а Бог Отец — виноградарь, все же люди, кто пребывает со Христом, — ветви этой Лозы (Ин. 15:1-6). Чаша вина — прежде всего символ спасения. *“Чашу спасения приму и имя Господне призову”* (Пс. 115:4), но вместе с тем она и символ страданий. *“Можете ли пить чашу, которую Я буду пить?”* — сказал Иисус матери сыновей Зеведеевых (Мф. 20:22). Свои собственные страдания Он тоже назвал чашей: *“Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия... Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя”* (Мф. 26:39-42; ср. Мк. 14:36, и Лк. 22:42). Хлеб и вино, взятые вместе, — это евр. *bashar* — *bisra*, греч.  $\eta \sigma \alpha \rho \xi$  как  $\tau \omicron \sigma \mu \alpha$ , что соответствует славянскому “плоть и кровь” и означает психофизическую природу человека без того, что Священное Писание называет в человеке образом и подобием Божиим (*“Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его”* — Быт. 1:27-28) или духом (*“Выходит дух его, и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его”* — Пс. 145:4) и без того, что на богословско-философском языке выражается терминами  $\eta \upsilon \lambda \omicron \sigma \tau \alpha \iota \varsigma$ , *substantia*, а по-русски — личность.

Это еврейское образное выражение несколько раз употребляет апостол Павел. Им он называет человеческую природу Иисуса Христа: *“А как дети причастны плоти и крови, то и Он воспринял оные”* (Евр. 2:14). Плотью и кровью он называет родственников Иисуса Христа, живших в Иерусалиме, и апостолов, отличая этим их от полученного им откровения Божия. *“Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне апостолам”* (Гал. 1:15-17). Он употребляет это выражение, когда указывает на временное свойство этой природы в отличие от вечной природы духа. *“Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия и тление не наследует нетления”* (1 Кор. 15:50). И, наконец, его же он употребил, разграничивая немощность этой природы и действия злых духов. *“Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных”* (Еф. 6:12).

В описании евангелистами-синоптиками установления Господом таинства Евхаристии вместо  $\eta \sigma \alpha \rho \xi$  (плоть) употреблено  $\tau \omicron \sigma \mu \alpha$  (тело) (то же и в описании Тайной вечери

в первом Послании к коринфянам, 11:24), что имеет несколько иной оттенок сравнительно с собирательным “плоть и кровь.” Трудно сказать, является ли это следствием эллинизации еврейской культуры, или это позднейший, послеапостольский перевод их текста. Но св. Иоанн Богослов, писавший Евангелие значительно позднее писаний синоптиков и апостола Павла, употребляет выражение “плоть и кровь.” Многозначительным можно назвать то, что  $\sigma\rho\chi$  и  $\alpha\iota\sigma\alpha$  он приводит в беседе Господа с иудеями о таинстве Евхаристии, как сказанные Им Самим: “Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. 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” (Ин. 6:53-56).

Если “плоть и кровь” в отношении людей выражают их психофизическую, недуховную природу, то в отношении Иисуса Христа они означают дифизию (двуприродность — ред.) Его как Богочеловека (в силу которой Он алкал, жаждал, но и насыщал малым количеством хлебов многие тысячи людей; утомлялся, скорбел, болел, но и исцелял больных и одержимых злыми духами; умер на кресте, но и восстал из гроба), но не выражают Его предвечного Божественного бытия и ипостасных свойств.

По учению Златоуста, Сам воплотившийся Сын Божий в Евхаристии предлагает нам ту плоть и кровь, благодаря которым Он сделался родственным нам: “Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови. И эту плоть и кровь, через которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам” [13]. Златоуст говорит, что Христос “Сам питает нас Собственной Кровью” [14] и “мы делаемся одним телом Христа в одной плоти (с Ним. — Н.У.)” [15]. И с этой Плотью Христос вознесся на небо. “Илия, — говорит св. Иоанн Златоуст, — оставил своему ученику милоть, а Сын Божий, возносясь, оставил нам Плоть Свою. Илия сам остался без милоти, а Христос и нам оставил Плоть Свою, и с нею же вознесся” [16]. Учение — строго православное, признающее реальное присутствие в евхаристических хлебе и вине Плоти и Крови Господней и далекое от средневекового, вызвавшего культ поклонения Телу Христову. Поэтому в Православной Церкви священник, преподавая святое Причастие, говорит: “Причащается раб Божий (имярек) честного и святого Тела и Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...,” но не “Причащается раб Божий (имярек) Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...”

Св. Иоанну Златоусту мы обязаны раскрытием православного учения об Евхаристии, как никому другому из отцов Церкви. Однако и у других отцов встречаются высказывания, отражающие всеобщую веру Церкви по этому вопросу. Св. Афанасий Великий писал: “Хотя в одном Писании написано о Божестве Сына и о теле от Марии, которое Сын ради нас понес на Себе, однако же мы, как разумные ученики единого истинного Учителя, распознаем каждое изречение Писания. Посему все речения и дела унизительные разумей написанными о теле Иисусовом, все же славные письма — о Божестве Слова... О Его теле Давид пророчески говорит от Отчего лица: *седи одесную Меня, дондеже положу врагов Твоих в подножие ног Твоих...* Чрез сие-то тело Он сделался и наименован Господом, Святителем и Посланником в таинстве, которое преподавал нам, говоря: *сие есть Тело Мое, за вас предаваемое, и Кровь нового, а не ветхого завета, за вас изливаемая.* Божество не имеет ни тела, ни крови, виновником же сего сделался человек от Марии, которого понесло на Себе Божество...” [17] “Слово стало плотью, и от Марии Девы произошел человек по нашему подобию... И мы обоживаемся, причащаясь не тела какого-либо человека, но приемля Тело Самого Слова” [18].

Объясняя слова Христа “Не дадите святая псом, не метайте бисер ваших пред свиньями,” св. Афанасий говорит: “Бисеров наших — Пречистых Тайн не будем пометать перед людьми, подобными свиньям. Ты говоришь: и они желают приобщиться святых; но они бесстыдные псы и свиньи, валяющиеся в сластолюбии. Поэтому не давай им. Ибо и больные желают воды, но врачи не позволяют им пить, и похитители власти желают царской порфиры, но охраняющие ее, предвидя опасность, не уступают ее. Внемли же и ты, диакон: не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности — не по римским законам, но по Владычному слову” [19]. Это мог сказать только епископ, разделяющий всеобщую веру в реальное присутствие в евхаристических Дарах “непорочного тела.”

Св. Кирилл Иерусалимский говорил: “Со всей уверенностью будем причащаться сего и как Тела Христова и как Крови Христовой, потому что под образом хлеба дается тебе тело и под образом вина дается тебе кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, сделаться тебе сотелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы Христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам... Посему зриай не просто как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они Тело и Кровь Христовы. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера... Не по вкусу суди о вещи, но верой удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых” [20].

Св. Ефрем Сирийский об этом же писал: “Веруешь ли, возлюбленный, что Единородный Иисус Христос ради тебя родился на земле во плоти? Так что же еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не верным, но пытливым. Будь простодушно верным, со всей верой причащайся пречистого Тела Владычного, в полном убеждении, что истинно вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы — бессмертный огонь. Посему не будь пытливым, чтобы не опалиться тебе в причащении Тайн. Патриарх Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое подлинно чудо — видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенные в снедь плоти. Но то, что сотворил для нас Единородный Иисус Христос, Спаситель наш, то превосходит всякий ум и всякое слово: огонь и дух даровал Он нам, телесным, есть и пить, то есть Тело Свое, а также и Кровь” [21].

### **Непостижимость природы Евхаристии.**

Относительно того, как евхаристические хлеб и вино становятся Плотью и Кровью Господа, мы не находим ответа в святоотеческой письменности. Напротив, у некоторых отцов Церкви наблюдается желание избегать этого вопроса. Тот же св. Ефрем Сирийский пишет: “Я, братья мои, так как не могу понять Господних Тайн, не осмеливаюсь идти далее или вновь касаться сих страшных и сокровенных Тайн. А если бы и захотел употребить дерзость и стал рассуждать о них, то не в состоянии буду постигнуть Божьих Тайн, но окажется, что я дерзок, неразумен и сражаюсь только с воздухом, хотя вовсе не могу осязать его по причине тонкости, потому что они (Тайны) выше моей природы. Напротив, лучше прослаблю Бога Отца, благоволившего через Единородного возлюбленного Сына Своего спасти меня недостойного грешника, который верует в Него в простоте сердца, избегает пытливости и всякого посягательства, оскорбительного для Бога. Я смертен, из земли земляной, из земляного естества создан по благодати; добровольно сознаю ничтожность своей природы и не хочу входить в исследование о моем Создателе, потому что страшен Непостижимый по естеству” [22].

Об этом же св. Иоанн Дамаскин пишет: “Как Бог через действие Святого Духа сделал все, что сотворил, так и сейчас действие Святого Духа совершает то, что сверхъестественно и что может понять только вера. “Как это может быть, сказала Святая Дева Мария, если Я не знаю мужа?” — на то архангел Гавриил ответил: “Дух Святой сойдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя.” И сейчас ты спрашиваешь: “Как становится хлеб Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой?” — и я говорю тебе: “Дух Святой сходит и совершает то, что выше слова и знания” [23].

В святоотеческой письменности не встречается случая, где бы говорилось об изменении физической природы евхаристических хлеба и вина после того, как “хлеб становится Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой.” По-видимому, этот вопрос не поднимался, потому что отцы Церкви считали его “выше слова и знания.” Только свв. Иринея Лионский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин касаются затронутого здесь вопроса, причем высказывания Иринея Лионского и Златоуста не связаны непосредственно с Евхаристией. Они говорят о других предметах вероучения. Вопрос же о природе евхаристических хлеба и вина привлекают в качестве аргумента, подтверждающего освещаемую ими истину веры.

Рассуждения св. Иринея Лионского направлены против еретиков, говоривших, что хлеб и вино в их Евхаристии являются Телом и Кровью Иисуса Христа, и в то же время утверждавших, что Христос не Сын Божий, и отрицавших “общение и единство плоти и духа.” Это были гностические заблуждения, и св. Иринея в обличение их приводит в качестве аргумента свою, то есть христианскую, Евхаристию, где “хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного... и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения” [24].

Св. Иоанн Златоуст коснулся вопроса о евхаристическом хлебе в письме к монаху Кесарию. Предметом рассуждения в данном случае было учение Церкви о единой Ипостаси Богочеловека при наличии в Нем двух совершенных естеств — Божеского и человеческого. Каким образом два естества, полярных по их свойствам, — Божеское и человеческое — могли составить одну Личность Иисуса Христа, на это Златоуст отвечает Кесарию примером евхаристического хлеба: “Как хлеб, прежде нежели освятится, мы называем хлебом; когда же Божественная благодать освятит его чрез посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба η φύσις в нем остается, и не двумя телами, но одним Телом Сына мы называем его, так и здесь, по внедрении Божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо, при нераздельности в то же время неслитно познаваемое — не в одном только естестве, но в двух совершенных” [25].

Оба цитированных святоотеческих высказывания представляются нам особенно важными, потому что они были сделаны как доказательства в подтверждение других истин вероучения. Мы не можем допустить мысли, чтобы оба великих отца Церкви, из которых первый занимал ведущее место среди христианских борцов с гностицизмом, а второй действовал накануне христологических споров, позволили себе использовать в качестве аргументации в защиту вероучения Церкви то, что не разделялось общецерковным сознанием или противоречило ему. Это было бы самообречением на поражение. В судьбе же Златоуста это было бы хорошим поводом к обвинению его если не в ереси, то во всяком случае в заблуждении или противоречии себе, поскольку он стал употреблять в анафоре не существовавшие там до него слова “Преложив Духом Твоим Святым.” Но при множе-

стве предъявленных ему собором при Дубе обвинений, самых несуразных, обвинение в неправославном учении о евхаристическом хлебе или в заблуждении по этому вопросу не было предъявлено. Из сказанного вывод может быть один: церковное сознание принимало евхаристический хлеб (и чашу) как истинное Тело и Кровь Христовы, но при этом не исключало их естественной природы, и словами “Преложив Духом Твоим Святым” Златоуст только указывал на восполнение этих даров Божественной благодатью, так что хлеб становился “уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени Тела Господня, хотя природа хлеба в нем осталась.” Заметим, что и после Златоуста, в эпоху христологических споров, общецерковное сознание принимало евхаристические хлеб и вино как истинное Тело и Кровь Христовы, не исключая их естественной природы. Если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов. Но ни один монофизитский писатель не прибегнул к этому аргументу.

Св. Иоанн Дамаскин касается этого вопроса в “Точном изложении православной веры,” которое представляет обобщение вероучительных суждений предшествовавших ему отцов Церкви. Говоря о том, что в Евхаристии хлеб и вино после их освящения являются Телом и Кровью Христа, он нигде не употребляет слова μετασιωσις, которое указывало бы на изменение природы хлеба и вина. В этих случаях он употребляет глаголы μεταποιεῖν или μεταβαλλεσθαι, которые соответствуют не только глаголу “изменять,” но и “усваивать,” “приобретать.” Кроме того, Дамаскин говорит: “Исаия увидел уголь, но уголь не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит Телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два” [26]. Литературные параллели этого периода ясны: уголь, соединенный с огнем, — одна параллель. Хлеб, соединенный с Божеством, — вторая параллель. Отсюда следует вывод, что во Христе Тело и Божество — тоже два естества. Итак, св. Иоанн Дамаскин не отрицает существования в евхаристическом хлебе его природы и после его освящения. Он называет этот хлеб соединенным с Божеством и видит в этом аналогию соединению человеческого тела с Божеством в Иисусе Христе. Короче говоря, существованием в евхаристическом хлебе его природы после наития на него Святого Духа Дамаскин утверждает догмат о двух естествах в Богочеловеке [27].

Мнение о том, что хлеб и вино, становясь с наитием на них Святого Духа Телом и Кровью Иисуса Христа, уже не являются хлебом и вином, было высказано впервые западным богословом Родбертом Пасхазием (785-860). В трактате “De corpore et sanguine Domini” он писал: “Пусть никто не смущается о сем таинстве Тела и Крови Христовых, что здесь даны истинная Плоть и Кровь, ибо так восхотел Тот, Кто создал (все). И поскольку такова Его воля, то должно веровать, что после освящения (*consecratio*) уже не что иное, как Плоть и Кровь Христовы, хотя и остающиеся в образе хлеба и вина. И сказать еще более дивно: здесь не иная, а совершенно та же самая плоть, которая родилась от Девы Марии, пострадала на кресте и воскресла из гроба. Эта самая именно Плоть Христова доньше приносится в жертву за жизнь мира, и когда достойно приемлется, восстанавливает в нас жизнь вечную” [28]. “Также не должно верить ни во что другое, кроме Плоти и Крови Христовой, которые не плотским ядением, но духовной сладостью познаются и разумной верой воспринимаются” [29]. Мнение Пасхазия вызвало богословские споры, которые продолжались в течение столетий.



Развивая учение своих предшественников-схоластов, Фома Аквинат (1225-1274) пришел к утверждению, что Евхаристия представляет восстановление сущности Голгофской жертвы Христа и потому может быть названа закланием Христа (*immolatio Christi*). Отсюда следовал вывод, что под видом хлеба и вина были не Тело и Кровь Христа, а Он Сам [30].

Трудно сказать, к чему могли бы привести эти богословские споры и исследования, но вспыхнувшая реформация вызвала необходимость созыва собора. Тридентский Собор 1545-1563 гг. коснулся спорных евхаристических вопросов и в результате утвердил как догмат учение о *transsubstantiatio*, то есть что сущность хлеба и вина пресуществляется в Тело и Кровь Христа, так что от хлеба и вина сохраняются лишь их акциденции, или видимые признаки: форма, цвет, вкус, запах, и что в святом Причастии (*hostia*) присутствует Сам Иисус Христос.

Учение это распространялось и на православном Востоке. Его до Тридентского Собора пропагандировал участник Флорентийского Собора 1438-1439 гг. Виссарион, епископ Никейский (впоследствии кардинал Римской Церкви). Его разделял патриарх Константинопольский Геннадий Схоларий (1453-1456).

Оно проникло в “Православное исповедание кафедральной и апостольской Церкви восточной,” подписанное восточными патриархами 11 марта 1645 года. Здесь в ответе на вопрос: “Какое третье таинство?” — сказано: “Святая Евхаристия, или Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, под видом хлеба и вина, в котором истинно и собственно или действительно находится Иисус Христос” (вопрос 106-й), а в ответе на вопрос 107-й говорится: “...Священник, освящая Дары, так должен мыслить, что самое существо хлеба и самое существо вина прелагается в существо истинного Тела и Крови Христовой, действием Святого Духа, Которого призывает в сие время для совершения сего таинства молитвой и словами: *Ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая Дары сия, и сотвори убо хлеб сей, честное Тело Христа Твоего: а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым*. После сих слов немедленно бывает пресуществление: хлеб переменяется в истинное Тело Христово, а вино — в истинную Кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору” [31]. Затем оно отразилось в “Послании патриархов восточно-кафедральной Церкви о православной вере,” где сказано, что “по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господни под видом и образом хлеба и вина” и что “каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему Иисусу Христу, таким же Телу и Крови Господней” [32]. Отсюда оно вошло в русские труды по догматическому богословию. Митрополит Макарий, излагая православное учение об освящении евхаристических хлеба и вина, отождествил значение слов “преложение” и “пресуществление.” Говоря о преложении, он сделал примечание: “Слово *пресуществление* — *μετουσίωσις, transsubstantiatio*, выражающее совершенно ту же самую мысль, начало входить в употребление на Западе с половины XI века, а на Востоке — с XV, когда встречается оно у Геннадия, патриарха Константинопольского... С того времени слово это, как правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, стало постоянно употребляться Православной Церковью наравне со словом *преложение*” [33].

Принятие православным Востоком римо-католического учения о Евхаристии исторически объясняется тем, что богословская наука на Востоке в условиях турецкого порабощения греков находилась в состоянии упадка; в России же до XIX столетия существовали только две высших богословских школы — Киевская и Московская духовные акаде-

мии, богословское образование в которых находилось по крайней мере до середины XVIII века под влиянием римо-католического.

Православное богословие не может согласиться с римо-католическим учением о пресуществлении уже потому, что это учение не святоотеческое. Архиепископ Дюсельдорфский Алексей по этому поводу пишет, что Тридентский Собор зашел далеко, утверждая, что хлеб перестает быть хлебом и вино — вином, потому что в этом случае получается “овеществленное” присутствие Христа, не такое, о каком молится Церковь словами μεταβαλλειν, μεταρρημισαι. “Это значит, — говорит он, — выходить значительно дальше того, что позволяет евангельский текст и святоотеческое предание. Это значит противоречить классическому богословию V-VI веков, которое видит в евхаристических элементах — как у Христа две природы — одну природу хлеба и вина, которые не перестают быть таковыми, и одну сверхъестественную природу, которую принесенные в святую Евхаристию элементы приобретают действием на них Святого Духа” [34].

Профессор-протоиерей С. Булгаков называет это претворение хлеба и вина метафизическим, то есть таким, которое не доступно ни нашему чувственному восприятию, ни разуму, а только вере, такой вере, которая, по апостолу Павлу, есть “осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом” (Евр. 11:1). Поэтому в молитве, произносимой перед причащением, говорится: “Верую, Господи, и исповедую, ...яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя...” [35]

Проф. Н.Н. Глубоковский по этому же вопросу в очерке “Патристическое учение Православной Восточной Церкви о тайне Евхаристии до св. Иоанна Дамаскина включительно” (журнал “Гласник Правосл. Патр.,” № 20) пишет: “Фактический способ претворения евхаристических даров непостижим для нас по самой сущности данного чудесного акта и не допускает адекватного рационального обозначения точным термином. Восточная Православная Церковь всегда и неизменно проповедовала догматическую истину евхаристического претворения, но не санкционировала специальной формулы для полного понимания самого процесса евхаристической тайны.

Выражение μετασυστοις появилось на Православном Востоке лишь в XV веке и не имело символического (т.е. официального, обязательного) значения, вследствие чего его не употребляли на православных соборах в 1639 г. в Царьграде и в 1642 г. в Яссах, несмотря на то, что оба собора специально занимались вопросом о сущности Евхаристии. Этот латинский термин был просто заимствован, без схоластических философско-рациональных ассоциаций, потому что они существенно не связаны с *трансубстанцией*, которая, например, у Фомы Аквината констатирует в Евхаристии не что-нибудь иное, как то, что здесь есть *donversio non est formalis, sed substantialis*” [36].

Иногда православные богословы, которых никак нельзя обвинить в католических взглядах, просто в силу усвоенных ими сведений из учебников по Догматическому богословию или по Катехизису, говорят как о всем понятной азбучной истине, что сущность хлеба и вина претворяется в Тело и Кровь Христовы, так что от этих элементов остается только их внешний вид или форма. Но это не азбучная истина, а заученные и до конца не продуманные слова. По этому поводу епископ Николай, ректор Софийской духовной академии св. Климента, пишет:

“На возражение некоторых богословов-рационалистов против православного понимания преложения евхаристических даров, а именно, что хлеб и вино и после их освящения сохраняют свой вид, физические и химические свойства, ответим: во-

прос о сущности вещей и до сих пор не разрешен определенно. Он все еще является основной проблемой философии. Мы не знаем *сущности* (естества) вещей. Не знаем и в каком отношении эта сущность находится к внешним свойствам, то есть влечет ли за собой действительное изменение самой сущности по необходимости и изменение в акцидентах. Мы знаем, например, о несостоятельности наивного реализма — считать действительность точно такой, какой нам представляют ее наши чувственные восприятия. Известны также учения Аристотеля, Платона, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Канта и др. о субстанции (истинной сущности, бытийной основе) вещей. И ни одно из них не может дать окончательного и верного ответа на вопрос о сущности, об ее изменениях и об изменении ее феноменов. Наука, следовательно, не может ни подтвердить, ни отвергнуть возможность преложения. Верующие принимают его как факт, как метафизическую очевидность. Преложение как иррациональный по своей сущности факт, несмотря на все успехи в попытках осветить его разумно, навсегда остается предметом нашей религиозной веры” [37].

Если схоластическое богословие пришло к отождествлению Тела и Крови Христовых с Самим Иисусом Христом и Тридентский Собор установил поклонение остии (*hostia*), как Самому Господу, то православное богословие никогда не допускало подобного отождествления, как противоречащего евангельским повествованиям об установлении Евхаристии и учению о ней апостола Павла. Святоотеческое учение о почитании Святых Тайн изложено св. Иоанном Дамаскином следующими словами: “Посему да приступим со всяким страхом и чистой совестью и не подлежащей сомнению верой, и для нас будет именно так полезно, подобно тому, как веруем, не сомневаясь. Почтим же его (т.е. таинство) всякой чистотой — как душевной, так и телесной, ибо оно двояко. Да приступим к нему со жгучей любовью и, сложив руки в форме креста, примем в себя Тело Распятого. И, устремив глаза и уста и чело, причастимся Божественного угля для того, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение, происходящее от угля, сжег наши грехи и освятил наши сердца и чтобы, вследствие общения с Божественным огнем, мы воспламенились и были обожествлены” [38].

### **Вопрос “момента” преложения св. Даров.**

Вторым пунктом расхождения между Востоком и Западом является учение о времени освящения евхаристических даров. История образования анафоры, существование анафор без слов установления, которым Римско-Католическая Церковь придает значение совершительных, различные формы эпиклесиса — восходящий и нисходящий — и различное текстуальное изложение эпиклесисов исключают существование в Древней Церкви определенных, общеобязательных совершительных слов. Отсутствуют указания на эту общеобязательность и в святоотеческой письменности. Если св. Амвросий Медиоланский считал, что творческая сила в таинстве Евхаристии заключается в словах Иисуса Христа, которые могут “изменить природу элементов,” подобно тому, как Илия словом низвел огонь с неба [39], то ряд восточных отцов относил это к наитию Святого Духа. Так, св. Кирилл Иерусалимский, описав современную ему Евхаристию, говорит: “Потом, освятив себя сими духовными песнями, мы умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и претворяется” [40].

Св. Василий Великий говорит: “Кто из святых оставил нам на письме слова призвания при показании хлеба благодарения и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения” [41].

Св. Иоанн Златоуст говорит: “Священник стоит перед трапезой с простертыми к небу руками, призывая Святого Духа прийти и прикоснуться к Дарам” [42]. В другом месте он говорит, что “предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; продолжает продолжительное моление не о том, чтоб огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила через нее души всех и сделала их светлейшими очищенного огнем серебра” [43].

Из сказанного можно сделать только один вывод, что в святоотеческую пору Церковь придавала значение молитве, как таковой, но не отдельным ее словам, и понятия совершительных слов не существовало.

Восточная и Римская половины единой Вселенской Церкви, имея существенно отличающиеся по форме анафоры, сохраняли евхаристическое общение и не укоряли одна другую в неправоверии. Более того, в периоды обостренных отношений между Константинополем и Римом ни патриархи Фотий и Михаил Керуларий, ни их римские противники, полемизируя друг с другом, не касались *consecratio*. И после разделения Церквей некоторые западные епископы еще не разделяли схоластического учения о материи и форме таинств и им было чуждо понятие совершительных слов. Один из авторитетнейших епископов — Вильгельм Дюранд (+1296), толкуя тираду “*Suppliceste rogamus,*” писал: “Всемогущий Боже, повели сие, то есть хлеб и вино, перенести, то есть преложить, на небесный алтарь Твой, то есть в Тело и Кровь Сына Твоего, вознести превыше ангельских хоров... чтобы это было... то есть пресуществилось... благодатью Святого Духа” [44].

Только в XIV веке под влиянием схоластического учения о материи и форме таинств на Западе поднимается вопрос о моменте пресуществления даров и о связи этого Божественного акта с произношением определенных слов. В этом случае забыт был исторический путь развития анафоры, и богословию отцов Церкви, многообразно выражаемому в различных изречениях, была противопоставлена единая формула освящения, исключаящая все другие виды молитв об этом. Флорентийский Собор 1439 года по настоянию папы Евгения IV в декрете “*Exultate Deo*” о Евхаристии изрек: “Форму этого таинства составляют слова Спасителя, через которые Он совершил это таинство. А священнослужитель, говоря от Лица Христа, совершает это таинство. Ибо в силу самих слов вещество хлеба превращается в Тело Христово и вещество вина — в Кровь Христову, однако так, что весь Христос содержится под видом хлеба и весь — под видом вина” [45].

Выше было сказано, что схоластические споры о времени пресуществления даров отразились и в восточном богослужении, где имели место попытки к введению единых для обеих анафор (Василия Великого и Иоанна Златоуста) совершительных слов. Одна из таких попыток — слова св. Иоанна Златоуста “Преложив Духом Твоим Святым” — до сего времени имеется в русских Служебниках в литургии св. Василия Великого. Более того, в чине архиерейской присяги говорится, что Церковь “верует и мудрствует совершаться в Божественной литургии пресуществлению Тела и Крове Христовы наитием и действием Святого Духа чрез призывание архиерейское или иерейское в словесех Богу Отцу молительных: сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым.”

Отсюда эту цитату приводит митрополит Макарий в “Православно-догматическом богословии” и добавляет: “Так и всегда веровала Церковь Христова по преданию самих святых апостолов” [46].

Все это можно понять только как контрверзу определению Флорентийского Собора 1439 года, но не как учение Православной Церкви, потому что 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.

Претворение евхаристических даров — это сверхъестественное, метафизическое явление, непостижимое разумом и только принимаемое верой. Поэтому отцы Церкви и не связывали освящение даров с какой-либо определенной фразой анафоры. В этом отношении особенный интерес представляет толкование Евхаристии Николаем Кавасилой, жившим в середине XIV века, в разгар споров о времени освящения даров. Он пишет: “Подражая Первому Иерею, Который, перед сообщением таинства Причащения, принес благодарение Богу и Отцу, священник перед совершительной молитвой, которой священнодействует святые дары, приносит благодарение Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа: *Благодарим Господа*; и когда все согласятся с этим и воспоют: *Достойно и праведно*, он и сам возносит благодарение Богу, воздав Ему славословие, восхвалив Его с ангелами, исповедав Ему благодарение за все блага, которые Он даровал нам от века, и, наконец, совершив воспоминание оного неизреченного и постоянного смотра о нас Спасителя” [47]. Описав таким образом префацию и упомянув о пении серафимского гимна, Николай Кавасила далее говорит, что священник “затем священнодействует честные дары и совершает всю жертву.” “Каким образом?” — спрашивает он себя и отвечает: “Возвестив о той страшной вечери, как Спаситель, перед Своими страданиями, преподал ее святым Своим ученикам, как взял чашу, как принял хлеб и, возблагодарив, освятил и как изрек те слова, которыми показал, что это — таинство. Произнесши самые слова сии, священник потом преклоняется до земли, молится и просит, применяя к подлежащим дарам Божественные изречения Единородного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы Всевялый и Всемогущий Дух Божий, почив на них, преложил хлеб в самое честное и святое Тело Христа, а вино — в самую честную и святую Кровь Его. После сих слов все священнодействие окончено и совершенно дары освящены, жертва уготована” [48].

Итак, Николай Кавасила относит к совершительной молитве не одну какую-либо фразу, но весь анамнесис и весь эпиклесис. Более того, он считает действенной и римокатолическую анафору с ее восходящим эпиклесисом. Он говорит, что латиняне “об освящении и преложении в Тело Господне просят не ясно, а употребляют другие, относящиеся к этому именованию, хотя они имеют ту же силу” [49]. Касаясь содержания римокатолического эпиклесиса и, в частности, слов “Повели вознестися дарам сим рукою ангела в пренебесный Твой алтарь,” Кавасила говорит, что “молитва эта в отношении к дарам производит не что иное, как то, что прелажает их в Тело и Кровь Господа... В этот-то пренебесный алтарь и молит священник вознести дары, то есть молит освятить их, преложить их в самое пренебесное Тело Господне... Таким образом ваши священники, созерцая Христа, как освящаемое, молятся о возложении на Него даров, молятся о том же самом, только в других выражениях и словах” [50].

Почему таинство совершается не произношением какой-то определенной формулы, а различными молитвами, Кавасила объясняет, исходя из сущности молитвы. Молитва — это обращение к Богу, в котором люди “полагаются не на себя, а на Бога, обещающего да-

ровать по молитве.” Молитва исполняется не ради молитвы, а потому, что Бог благоволит к молящимся. “Потому-то мы и веруем в освящение Тайн по молитве священника, — продолжает Николай Кавасила, — потому что полагаемся на нее, не как на какую-нибудь молитву человеческую, а как на силу Божию, и не потому, что молится человек, а потому, что внимает Бог; не потому также, что умоляют Его, а потому, что Истина обещала даровать по молитве. А что Христос показал, что Он всегда готов даровать сию благодать, о том нечего и говорить” [51].

### **Первосвященник и Жертва.**

Несколько слов о Евхаристии как о жертве. На жертвенное значение Евхаристии указал Сам Иисус Христос, когда на Тайной вечери, раздавая ученикам хлеб, назвал его Своим Телом “ломимым” (1 Кор. 11:24), а чашу — чашей Его Крови, проливаемой “за вас” (Лк. 22:20), “за многих” (Мк. 14:24), “во оставление грехов” (Мф. 26:28). Такое значение Тайной вечери уразумели апостолы на следующий день, когда их Учитель был распят на кресте. Иоанн Богослов, любимый ученик Христа, именует Учителя Агнцем, Который “был заклан и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени” (Откр. 5:9). На жертвенное значение Евхаристии указывал апостол Павел, когда писал: “Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете” (1 Кор. 11:26). О значимости жертвы Христовой апостол писал: “Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред Лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище každогодно с чуждой кровью... Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею” (Евр. 9:24-26).

Жертвой именуется Евхаристия в “Дидахи”: “В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша... Ибо таково изречение Господа: на всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую” [52]. Жертвой называет Евхаристию св. Иустин Мученик: “Итак, Бог вперед засвидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, то есть которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши” [53]. Жертвой Евхаристию называет св. Ипполит Римский [54].

### **Евхаристическое богословие.**

У отцов Церкви IV века понятие евхаристической жертвы конкретизируется, в особенности это касается отцов Сирийской Церкви, учение которых о Евхаристии можно назвать евхаристическим богословием, потому что оно, то есть это учение, оказывается непосредственно связанным с учением Церкви о двух природах Богочеловека. В зависимости от того, какая природа во Христе выступает на передний план в представлении богослова — Божественная или человеческая, — само участие Христа в Евхаристии представляется активным или, наоборот, пассивным. Там, где св. Иоанн Златоуст говорит о присутствии Христа в Евхаристии Своей Божественной природой, он называет совершителем данной Евхаристии Самого Христа, священнодействующего же епископа или священника — только слугой Христа. В беседе “На предательство Иуды” св. Иоанн Златоуст говорит: “Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия” [55]. В другом месте он говорит: “Кто сотворил их на той

вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары Сам Христос” [56]. Когда же в богословии выступает на передний план человеческая природа Христа, Златоуст говорит: “Разве мы не приносим (жертву) каждый день? Приносим, но мы совершаем воспоминание о смерти Его, и эта жертва одна, а не много. Как одна, а не много? Так, что она принесена однажды, подобно той, которая была приносима во святом святых. Та была прообразом, и эта ее же образ. Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, а другого завтра, но всегда одного и того же. Таким образом, эта жертва одна. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он одно Тело, а не много тел, так и жертва одна. Он наш Первосвященник, принесший жертву, очищающую нас. Ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую. Это совершается в воспоминание бывшего тогда: сие творите, сказано, в Мое воспоминание. Не другую жертву, как тогдашний Первосвященник, но ту же мы приносим постоянно, или, лучше сказать, совершаем воспоминание жертвы” [57].

Итак, по учению Златоуста, евхаристическая жертва, совершаемая всюду и ежедневно, остается всегда одной и той же, потому что в жертву всегда приносится один и тот же Агнец Божий. Поэтому она не является какой-то новой жертвой, но одна и та же, и так как Голгофская жертва была неоскудевающей, то и данная не служит к ее восполнению.

Заметим, что эти два богословских аспекта в понимании содержания Евхаристии — как совершаемой Самим Христом и совершаемой Церковью — позднее получили отражение в молитве “Никтоже достоин,” которую священник читает перед перенесением на престол хлеба и вина, приготовленных для Евхаристии, где сказано: “Ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый.” В одной из анафор александрийского происхождения, надписанной именем Григория Богослова, это место изложено еще более пространно: “Ты бо еси святый и освящаемый, приносяй же и приносимый, приемляй и приемлемый, даяй и раздаваемый” [58].

Но если Златоуст называет Евхаристию воспоминанием, то он имеет в виду не то, что обычно принято называть этим словом, а нечто большее. Под воспоминанием он подразумевает созерцание смерти Христовой и трепет души, в виду совершаемого по слову Господа. Поэтому он часто называет Евхаристию страшной жертвой, огнем опаляющим. “Размышляй о приобщении этой страшной трапезы, — говорит Златоуст, — о блеске исходящего отсюда огня и опаляющей силе его, и о том, какая требуется от приступающего душа, чистая от всякой скверны и нечистоты и изгнавшая из себя незаконные помыслы” [59].

О таком же созерцании Евхаристии говорит св. Ефрем Сирий: “Последуй за Ним на ту вечерю, на которой Он преподал Своим ученикам святые Тайны. Как благоразумный наблюдай, как и ноги омывает ученикам... Всмотрись в это, брат, и, прославляя, поклоняйся Его благоволению. Обрати внимание, как, благословляя хлеб, преломляет его во образ собственного Своего пречистого Тела, и как опять благословляет чашу во образ Крови, и дает Своим ученикам — и будь сопричастником Его Тайн. И, исшедши оттуда, войди со своим Владыкой во двор незаконного Каиафы... последуй за Ним и на крестное место... смотри, как кровь и вода истекли из ребра Его, на искупление души твоей, брат. Смотри внимательно, где Его полагают, утренней с женами ко гробу Его, узри ангелов там предстоящих, слушай, что ангелы говорят женам: “Он воскрес, как сказал.” Смотри на это как благоразумный, совершенный, несомненно веруя, что совершившееся — истинно. Ибо,

если всего этого не созерцаешь ясно очами веры, то не можешь возвыситься с земли на небо и духовно взирать на страдания Христа” [60]. “Огонь и дух даровал Он нам телесным есть и пить, то есть Тело Свое, а также и Кровь” [61].

Конечной целью совершения Евхаристии является не поклонение Телу Христову, не культ Божественного Тела, как учило схоластическое богословие, а причащение этого Тела и Божественной Крови, которыми каждый соединяется со Христом и все мы вместе составляем Его тело. О значении причащения Святых Тайн Златоуст говорит: “Помысли, какой чести ты удостоен, какой наслаждаешься трапезой!.. Делаемся одним телом и одной плотью со Христом... Сам питает нас собственной Кровью и через все соединяет нас с Собой” [62]. О том же св. Иоанн Дамаскин говорит: “Так как мы причащаемся от единого хлеба, то все делаемся единым телом Христовым и единой кровью и членами друг друга, составляющими одно тело со Христом” [63].

В толковании на слова апостола Павла: “Хлеб, который мы преломляем, не есть ли общение (κοινωνία) Тела Христова?” — Златоуст спрашивает, почему апостол употребил это слово, а не μετοσι (участие), и разъясняет, что первое означает высшее, внутреннее единение. “Как тело соединено со Христом, так и мы через этот хлеб соединяемся с Ним. Что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым” [64]. Далее Златоуст объясняет, почему важно причащение Телом Христовым. “Он не просто дал Свое тело, но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он принес, так сказать, другой состав и другую закваску, Свою плоть, которая хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, чтобы, питаясь ею и отложив прежнюю, мертвенную (плоть), мы уготовились посредством этой трапезы в жизнь бессмертную” [65]. На то же значение причащения Святых Тайн указывает св. Ефрем Сирий: “Хлеб Твой умерщвляет того лютого Гелиона [66], который сделал нас своим хлебом. Чаша Твоя истребляет смерть, которая, я вижу, пожирает наш род. Тебя, Господи, мы едим и пьем, не с тем, чтобы Ты исчезал, но чтобы нас восстанавливал” [67].

Эту же цель причащения Святых Тайн Златоуст излагает в своей анафоре словами: “Якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение”; а св. Василий Великий словами: “Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие: и ни единого нас в суд или осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями, и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся.”

### Как часто причащаться?

Спасительное значение причащения Святых Тайн делало его обязательным для всех участников Евхаристии. Св. Иустин Мученик в описании Евхаристии говорит: “Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина с водой, и относят к тем, которые не присутствовали” [68]. Более того, в условиях гонения многие христиане причащались ежедневно Святыми Дарами, принесенными из евхаристического собрания. Об этом говорит Тертуллиан [69]. Св. Василий Великий об этом же писал: “Хорошо и преползено каждый день приобщаться и принимать святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос ясно



говорит: *ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь иматъ живот вечный...* Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого” [70].

Наряду с этим в том же IV веке имели место уклонения от причащения, против чего Церковь принимала законодательные и пастырские меры. Из законодательных известны 9-е правило Апостольское, гласящее: “Всех верных, входящих в церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко бесчиние в церкви производящих, отлучать подобает от общения церковного,” и правило 2-е Антиохийского собора (341 г.): “Все, входящие в церковь и слушающие Священные Писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом или отворачивающиеся от причащения святыя Евхаристии, да будут отлучены от Церкви.”

Многие из уклоняющихся от св. Причастия объясняли это своим личным недостойнством. Св. Иоанн Златоуст по этому поводу говорил: “Приступая к причащению через год, неужели ты думаешь, что сорока дней тебе достаточно для очищения твоих грехов за все время? А потом, по прошествии недели, опять предаешься прежнему? И думаешь умиловить Бога? Ты шутишь, человек! Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к Святым Тайнам” [71].

Нечто подобное передает св. Иоанн Кассиан Римлянин в беседе с аввой Феоны: “Хотя мы знаем, что мы не без греха, однако ж не должны уклоняться от святого Причастия... И кто чище будет духом, тот тем более видит себя нечистым, более находит причины к смирению, нежели к возношению... Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаём себя грешниками, но еще более и более с жаждой надобно поспешить к Нему для врачевания 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, 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” [72].

Св. Иоанн Кассиан приводит интересный ответ аввы Серена на вопрос: “Почему одержимые злыми духами отлучаются от причащения Господня?” — “Если мы будем иметь такое мнение, веру, что все производится Господом и все делается для пользы душ, то не только нисколько не будем презирать их, но еще будем непрестанно молиться о них, как о своих членах, и станем сострадать им всем сердцем, с полным расположением. Ибо когда страдает один член, то страдают с ним и все члены. Должны знать, что без них, как своих членов, мы не можем вполне усовершенствоваться... А святое Причастие нашими старцами, помним, не запрещалось им, напротив, они думали, что, если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его... Будучи принято человеком, оно, как пламя пожигающее, прогоняет того духа, который в его членах заседает или скрывается... Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства” [73].

Интересные суждения о спасительном значении причащения именно для грешников мы находим у препп. Варсануфия и Иоанна в “Ответах на вопрошания учеников.” “Не воспрещай себе приступать, осуждая себя, как грешного, но признавай, что грешник, при-

ступающий к Спасителю, удостоивается отпущения грехов. И в Писании видим приступавших к Нему с верой и слышавших оный Божественный голос: *Отпускаются тебе грехи твои многие*. Если бы приступавший к Нему был достоин, то он не имел бы грехов; но как он был грешник и должник, то и получил прощение грехов. Послушай Самого Господа, Который говорит: *Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию* — и еще: *Не здоровые имеют нужду во враче, но больные*. Итак, признавай себя грешным и больным и приступи к могущему спасти погибшего” (ответ 460) [74].

“Когда приступают к Святым Тайнам грешники как уязвленные и просящие милости, таких врачует и делает достойными Своих Таинств Сам Господь, сказавший: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* — и еще: *Не здоровые имеют нужду во враче, но больные...* И никто не должен признавать себя достойным причащения, а говорить: *Я недостоин, но верую, что освящаюсь причащением*, и сие исполняется над ним по вере его Господом нашим Иисусом Христом” (ответ 461) [75].

Спустя 400 лет после Златоуста и Иоанна Кассиана (+435) св. Феодор Студит писал: “В воскресенье еще бывают приступающие к таинствам, когда же литургия бывает в другой день, никто не подходит. Даже в монастыре каждый день, бывало, причащались желающие, а ныне очень редко это бывает, и даже совсем не встретишь этого нигде” [76].

Причин к изменению отношения христиан к Евхаристии было несколько. Наступление для христиан спокойной жизни после более чем двухсотлетнего гонения на них притупило ту бдительность, которая заставляла их постоянно думать о мучениях и смерти. Союз Церкви с государством в известной мере содействовал организации церковной жизни в общегосударственном масштабе, но вместе с этой организацией устанавливалось внешнее благочестие. В IV веке Евхаристия, как правило, совершалась в воскресные дни и в дни малочисленных в то время праздников, иногда еще в субботы. В Кесарийской Церкви при св. Василии Великом Евхаристию совершали четыре раза в неделю: в воскресенье, среду, пятницу и субботу, а также в дни памяти святых. Из слов св. Иоанна Златоуста: “Разве мы не приносим жертву каждый день?” можно сделать вывод, что в Константинополе в его время Евхаристия совершалась если не ежедневно, то несколько раз в неделю.

Если участие в Евхаристии всей церковной общины один раз в неделю во время Иустина Мученика, Ириней Лионского и Киприана Карфагенского было делом вполне возможным, то такое же полночисленное евхаристическое собрание три, четыре и более раз в неделю и в их время едва ли было возможным. Во время же Василия Великого и Иоанна Златоуста это тем более было затруднительным уже по одной причине увеличения численности членов церковной общины. Во время св. Иоанна Златоуста в Константинополе насчитывалось около 100 тысяч населения [77]. Трудно себе представить все это население, в большинстве своем православное, участвующим в Евхаристии хотя бы только в воскресный день, и как можно было в этих условиях установить тех, кто, согласно 9-му Апостольскому правилу и 2-му правилу Антиохийского собора, подлежал отлучению за уклонение от причащения Святых Тайн, даже при наличии в столице многих церквей [78].

Профессор-протоиерей Н. Афанасьев указывает еще ряд обстоятельств, которые в дальнейшем еще более усложняли проблему участия народа в Евхаристии, причем все эти обстоятельства, как это ни кажется парадоксальным, вызывались соображениями благочестия. Таким обстоятельством было введение в монастырях ежедневного совершения Евхаристии, что не было тождественным ежедневному келейному причащению пустынников, о котором пишет св. Василий Великий (см. выше). У благочестивых монахов ежедневное

совершение Евхаристии вызывало сомнение в возможности ежедневного причащения и представление, что это могут позволить себе “только святые, непорочные,” о чем пишет св. Иоанн Кассиан, в глазах же нерадивых литургия становилась одной из рядовых служб суточного богослужебного круга. Вторым таким обстоятельством была установившаяся к концу VI века практика тайного чтения евхаристических молитв. Эта практика вводилась из соображений поднятия благочестия как *disciplina arcani*, но трагедия заключалась в том, что применявшееся в древности в отношении оглашенных стали применять к верным. В результате на долю последних оставалось слышание отдельных фраз, “вырванных” из контекста анафоры и потому далеко не для всех понятных, что не могло не отразиться на сознательном участии народа в Евхаристии. И, наконец, иконостас, отделивший алтарь от храма, скрыл от взоров народа видимую сторону совершаемой Евхаристии. В результате всего этого “Евхаристия, — говорит профессор-протоиерей Н. Афанасьев, — становится великой мистерией, но не в новозаветном смысле, а почти что в эллинистическом” [79]. В связи с этим профессор-протоиерей Н. Афанасьев приводит слова апостола Павла: “Я от Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб, и, возблагодарив, преломил и сказал...” — и добавляет от себя: “Но все это оказалось закрытым от верных” [80].<sup>1</sup>

### Заупокойные Литургии.

Парадокс между догматическим учением о Евхаристии и литургической практикой особенно ощущается в так называемых заупокойных литургиях, где Евхаристия становится молитвой за умерших, тогда как и по Священному Писанию и по учению отцов Церкви это прежде всего таинство для причащения Телом и Кровью Христовыми живых членов Церкви.

Евхаристию в память усопших, как и в память мучеников, совершали и во 2-м веке. “Делаем в день годовщины приношения за умерших, за скончания мучеников” [81], — говорит Тертуллиан. И эта Евхаристия имела глубокий смысл, поскольку Царство Небесное наследуют не только мученики, праведники, но и “нищие духом” (Мф. 5:3; ср. Лк. 6:20), все “в путь узкий хождшии прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземшии и (Христу) последовавшии верою,” и мзду получают не только пришедшие “рано поутру” и перенесшие на работе в винограднике Царства Небесного “тягость дня и зной,” но и “*пришедшие около одиннадцатого часа*” (Мф. 20:1-16).

Церковь издревле совершала в дни их памяти Евхаристию, так как последняя вместе с жертвенным значением имеет и эсхатологическое. Через причащение в эти дни Святых Тайн участники Евхаристии духовно соединялись с поминаемыми, как со своими молитвенниками перед Богом. Глубокая, непостижимая для разума тайна общения с загробным миром для них была очевидной истиной и Евхаристия — подлинным утешением в постигшей их утрате. В этом отношении современная практика служения заупокойных литургий, когда так называемые “заказчики” литургии сами не причащаются на ней, представляет парадокс древнехристианскому заупокойному приношению. “Наша практика, — пишет профессор-протоиерей Н. Афанасьев, — является противоположностью того, что

<sup>1</sup> Другой, и по моему мнению, важнейшей причиной, препятствующей мирянам чаще причащаться, является требование непременно исповедоваться перед причащением. Священнику очень трудно и даже невозможно за несколько минут до Литургии или во время её исповедовать большое количество желающих причаститься. Поэтому сами священники не поощряют частого причащения мирян, тем более, что затягивание Литургии исповедью нарушает ее ритм и расхолаживает молящихся. Древняя Церковь не требовала обязательной исповеди перед причащением. (Примечание епископа Александра (Милеант)).

содержала древняя Церковь. Евхаристия совершается независимо от собрания верных. Мы и сейчас считаем желательным, чтобы на Евхаристии как можно больше было молящихся, но если их нет, то литургия все-таки служится. Самым грозным обвинением в расцерковлении нашей церковной жизни является совершение “трапезы Господней” в пустом храме без ее участников. Мы не знаем, как сложится история: найдет ли веру Господь, когда придет? Местная Церковь может сократиться до трех или двух ее членов, но она останется Церковью Божьей во всей ее полноте. Ее евхаристическое собрание будет “трапезой Господней,” на которой будет собран весь народ Божий. Эти двое или трое будут “свидетелями Христовыми” на земле. Если это произойдет, то в этом будет трагизм человеческой истории. Не будем оправдывать себя словами Христа, где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, так как наше время еще не “жатва” и наша Церковь не состоит из двух или трех. Поймем, что наш величайший грех заключается в том, что в местной Церкви, насчитывающей несколько сотен или несколько тысяч верных, евхаристическое собрание происходит действительно в пустом храме или в мистически пустом храме, когда верные на возглас “Приступите” отвечают безмолвием. В этом безмолвии есть нечто мистически страшное. *Се, стою у дверей и стучу. Если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, пойду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною* (Откр. 3:20). Но мы отказываемся от Его трапезы и остаемся безмолвными на Его призыв. В этом безмолвии есть некий суд над нами. Допустим, что человечески можно оправдать это безмолвие, но оно остается безмолвием. Мы должны понять и пережить этот трагизм. Понять, что за ним лежит предельная индивидуализация, и пережить эту индивидуализацию как наш личный грех перед Христом. Мы должны понять, что в Церкви нет священнодействий, которые совершаются сами по себе или над отдельными членами вне остальных членов, но что всегда и везде священнодействует Церковь как собрание народа Божьего” [82].

### **Оздоровление Евхаристической жизни.**

Для оздоровления евхаристической жизни Церкви не требуется литургических реформ или ломки благочестивых традиций, сложившихся в той или иной поместной Церкви. Нужно пастырское назидание народа, раскрытие перед ним значения Евхаристии как жертвы Христовой и того, чего ожидает от нас стучащийся в двери сердца нашего Христос (Откр. 3:20). Это назидание должно быть постоянным “во время и не во время” (2 Тим. 4:2), то есть подобно евхаристическим поучениям св. Иоанна Златоуста. Известно, что он говорил о Евхаристии не только в гомилиях на тексты Священного Писания, непосредственно касающиеся этого таинства, но и в других случаях, когда находил нужным. Остановимся на главнейших психологических факторах этого оздоровления.

Исторически Евхаристия — жертва, принесенная Христом “за многих,” таинственно это — “дар совершен, исходяй от Отца светов,” но вместе с тем она есть и наша Евхаристия, наша жертва Богу. Жертва Богу может быть многообразной. Когда в условиях примитивного земледелия человек сеял, выращивал, собирал с поля хлеб, сам его молотил и вручную молот на домашних жерновах, затем сам выпекал его, приношение им хлеба для Евхаристии было пожертвованием его трудов всего лета. И когда старушка-пенсионерка несет в церковь копейки, сэкономленные ею за счет отказа себе в пище, ее жертва принимается Богом так же, как две лепты вдовицы (Мк. 12:42; Лк. 21:2). Но о той и другой жертвах можно сказать: “Твоя от Твоих Тебе приносяще.”

Высшей жертвой Богу является Его прославление. О такой жертве нельзя сказать: “Твоя от Твоих Тебе приносяще.” В мире ничто не принадлежит человеку. Все Божие. Че-

ловеку принадлежит только врожденная ему свобода воли. Благодаря последней он может быть равнодушным к Богу, может даже хулить Его, и может прославлять. Последнее составляет истинный дар человека Богу. Показательно, что древнейшая часть анафоры — префацию — содержала исключительно доксологии и евхаризмы, и все анафоры, без исключения, начинаются прославлением Бога. В Климентовой литургии это весьма пространное славословие Богу как Творцу космоса и Отцу Сына Божия, Иисуса Христа, через Которого было совершено спасение человечества. У св. Василия Великого это прежде всего прославление Бога за создание человека и дарование ему способности познания Творца и за домостроительство его спасения после его грехопадения. Св. Иоанн Златоуст прославляет Бога за Его величие, за приведение человека “от небытия в бытие,” за спасение падшего и за все благодеяния “ихже вемы и не вемы, явленных и неявленных.” Что Златоуст имеет в виду под благодеяниями, о которых мы не знаем и которые нам не открыты, это видно из его творений. У Златоуста был друг Стагирий, состоятельный человек, который, как и Златоуст, пренебрег богатством и удалился в пустыню. Но аскетическая жизнь в пустыне не дала ему той созерцательности, ради которой он оставил мир, напротив, породила в нем “мятеж души,” и, будучи в таком состоянии, Стагирий покушался на самоубийство. Это стало известно Златоусту. Будучи больным после суровых аскетических подвигов, он не мог посетить Стагирия и утешал его письмами, в которых увещал одержимого смотреть на свое душевное состояние как на Промысл Божий о спасении подвижника, известный одному Богу, подобно тому, как некогда Бог спасал ветхозаветных праведников. Короче говоря, Златоуст прославляет Бога не только за благодеяния, которые нам очевидны, но и за те, истинная цель которых от нас сокрыта и которые кажутся нам злом. Такое благодарение Бога граничит с самопожертвованием, о котором Церковь постоянно напоминает нам: “Сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим.”

Никакое прославление Бога, ни даже самопожертвование во имя Бога не может быть без дел милосердия. Это две стороны одного и того же процесса духовной жизни христианина. В Священном Писании много говорится о милосердии как добродетели, превышающей жертвоприношение. Поэтому, когда священник или диакон призывает к участию в евхаристическом приношении: “Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносить,” — народ ему отвечает: “Милость мира, жертву хваления.” Ответ недостаточно понятен. Если вторая половина фразы “жертву хваления” понятна, то первая вызывает вопрос: как можно приносить “милость мира”? По-видимому, мы имеем здесь дело с сравнительно поздней и, быть может, искаженной фразеологией. В древнейшем Евхологионе (Барбериновский № 77) в этом месте стоят два слова “Ελεος, ειρηνη” [83], то есть “Милость, мир.” Лаконичность ответа понятна, потому что эти два слова обнимают все христианские добродетели. Это — милосердие, о котором Роман Сладкопеец говорит стихами:

“Побеждает все добродетели милосердие, воистину сияющее,  
Стоящее выше всех добродетелей перед Богом.  
Оно рассекает воздух, шествует выше луны и солнца,  
И беспрепятственно достигает входа в пренебесные,  
Не останавливается на этом, но достигает ангелов,  
Пролетает хоры архангелов,  
Достигает Бога, чтобы за людей,

Предстоять у трона Царя,  
Испрашивая  
нетленный венец” [84].

Без милосердия все дела христианского благочестия теряют значимость добродетели.

“По вере и обету очень многие люди,  
Царствия Божия достигнуть желая,  
Со тщанием добродетель девства хранят,  
Всю жизнь строгий пост соблюдают,  
Молитвы подолгу творят, догмат чистоту стерегут,  
Но человеколюбие их оставляет.  
И всякий из нас, в ком нет сострадания,  
Не примет  
нетленный венец” [85].

Милосердие делает человека достойным участником Евхаристии, и только через дела милосердия возможно оздоровление евхаристической жизни. В наше время, в век секуляризации духовной жизни человечества, Евхаристия получает особое значение. Она несет милость и мир секуляризованным, являясь своего рода противоядием эгоизму, гнездящемуся под покровом высоких гуманистических идей. “И Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его” (Ин. 1:5).

Текст печатается по публикации: Проф. Н.Д. Успенский. Анафора. Опыт историко-литургического анализа. Богословские труды. Сб. 13. М., 1975. С. 125-147. Взято с сайта [http://www.kiev-orthodox.org/liturgy/uspensky\\_anaphoraend/](http://www.kiev-orthodox.org/liturgy/uspensky_anaphoraend/)

## Примечания.

[1] Послание к Римлянам, 7.

[2] Послание к Филадельфийцам, 6.

[3] Послание к Смирнянам, 7.

[4] Апология 1-я, 66.

[5] Против ересей, V, 11, 3.

[6] Творения, т. 7, с. 826.

[7] Творения, т. 8, с. 304-305.

[8] Там же, с. 307.

[9] Там же, с. 310-311.

[10] Там же, т. 10, с. 236.

[11] Там же, т. 5, с. 216.

[12] Там же, с. 386.

[13] Гомилия 46 на Евангелие Иоанна. Творения, т. 8, с. 304-305.

[14] Гомилия 82 на Евангелие Матфея. Творения, т. 7, с. 827.

[15] Там же.

[16] Беседа 2-я о статуях. Творения, т. 2, с. 41.

[17] Слово пространнейшее о вере, гл. 24, 28, 29. Творения. Ч. IV. Троице-Сергиева Лавра, 1903. С. 464, 468 и 469.

[18] Послание к Максиму Философу, гл. 2. Творения. Ч. III. Троице-Сергиева Лавра, 1903. С. 312.

[19] Фрагменты на Евангелие Матфея (о Пречистых Тайнах), гл. 6. Творения. Ч. IV. Троице-Сергиева Лавра, 1903. С. 436-437.

- [20] Тайноводственные слова, IV, 3, 6.
- [21] *Sermo de iis, qui Filii Dei naturam Scrutantur... los. Assemani. S. Ephraem. Srg. opera omnia... Romae, 1796, col. 423-424.* За неимением труда И. Ассемани, цитирую по статье А. Кириллова “Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина.” “Богословский вестник,” 1896, ноябрь. С. 172-173.
- [22] Там же, с. 168-169.
- [23] Точное изложение православной веры, IV, 13. Перевод проф. Бронзова. СПб., 1894. С. 221.
- [24] Против ересей, кн. IV, гл. 18, 1, 5.
- [25] Творения, т. 3, с. 815.
- [26] Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 218-226
- [27] Нельзя не удивляться произвольному и тенденциозному комментированию сказанного Иоанном Дамаскиным (а равно и Иоанном Златоустом) в статье В. Малахова “Пресуществление Святых Даров” (“Богословский вестник,” 1898, июль—сентябрь, с. 128-129, 136-138). Поставив целью обличение протестантского учения о Евхаристии, автор оказался проводником католического, выдал его за православное и не нашел ничего лучшего, как закончить статью цитатой Лейбница!
- [28] Migne. P.L., t. 120, col. 1269.
- [29] Там же, col. 1324 С.
- [30] *Summa theologica*, III, 9, 83, а. 1.
- [31] Православное исповедание... М., 1900. С. 69-70.
- [32] Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере. Царская и патриаршая грамоты об учреждении Св. Синода. М., 1848. С. 35-36.
- [33] Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895. С. 397.
- [34] *Les sacrements: Fonts ou murs entre l'e Orthodoxy et Rome?* “Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата,” № 51, (1965), с. 181.
- [35] Евхаристический догмат. “Путь,” № 20—21 (1930), с. 6.
- [36] Цит. по труду ректора Софийской духовной академии епископа Николая “Богословие святой Евхаристии” (Цикл лекций, прочитанных в Московской и Ленинградской духовных академиях). Машинопись. М., 1971. С. 135.
- [37] Николай, еп. Макариопольский. Цит. соч. С. 136.
- [38] Точное изложение православной веры, с. 223.
- [39] *De mysteriis*, IX, 52; срав. *De sacramentis*, IV, 14.
- [40] Тайноводственные слова, V, 7.
- [41] О Святом Духе, гл. 27. Творения, ч. III. М, 1891. С. 269-270.
- [42] Беседа о кладбище и кресте. Творения, т. 2, с. 436.
- [43] Слово о священстве 2-е. Творения, т. 1, с. 417.
- [44] *Racionale Divinorum officium*, IV, 44.
- [45] Н. Denzinger, C. L. Banwart. *Enchiridio Symbolicum. Brisgoviae, 1922., p. 220, n. 544.*
- [46] Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895. С. 380-381.
- [47] Изъяснение Божественной литургии, гл. 27. Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 3. СПб., 1857.
- [48] Там же.
- [49] Там же, гл. 30.
- [50] Там же.
- [51] Там же, гл. 29.
- [52] Гл. 14.
- [53] Разговор с Трифоном иудеем, гл. 117.
- [54] Апостольское предание, гл. 4, 10.
- [55] Беседа 1-я о предательстве Иуды. Творения, т. 2, с. 417.
- [56] Гомилия 82-я на Матфея. Творения, т. 7, с. 240.
- [57] Беседа 17-я на Послание к евреям. Творения, т. 12, с. 153.
- [58] Renaudot. Цит. соч., т. I, p. 94.
- [59] Гомилия 24-я на Бытие. Творения, т. 4, с. 240.
- [60] Ассемани. Цит. соч., с. 424; А. Кириллов. Цит. соч., с. 169-170.
- [61] Там же.
- [62] Гомилия на Матфея 82-я. Творения, т. 7, с. 827.
- [63] Точное изложение православной веры, с. 225.
- [64] Гомилия 24-я на Первое послание к коринфянам. Творения, т. 10, с. 237.

- [65] Там же.
- [66] Здесь св. Ефрем, по-видимому, называет диавола нарицательно именем тирана Сиракуз Гелона, ум. в 478 г. до Р. Х.
- [67] Ассемани. Цит. соч., с. 24 (Sermo X, Adversus Scrutatores); А. Кириллов. Цит. соч., с. 177.
- [68] Апология 1-я, гл. 65.
- [69] О молитве, гл. 19.
- [70] Письмо 89 (93) к Кесарии, жене Патриция, о приобщении. Творения. Ч. 6. Сергиев Посад, 1892. С. 201.
- [71] Творения, т. 12, с. 154.
- [72] Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892. С. 604-605.
- [73] Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина, с. 300-301.
- [74] Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905. С. 302.
- [75] Там же, с. 303-304.
- [76] Преп. Феодор Студит. Наставления монахам. Добротолюбие. Т. IV. М., 1901. С. 581.
- [77] Св. Иоанн Златоуст. Гомилия на Матфея 85-я. Творения, т. 7, с. 851.
- [78] Мы не располагаем сведениями о количестве храмов в Константинополе во время Златоуста, но, судя по тому, что в Риме уже ко времени Константина Великого их было более 40 (J. Jungmann. Missarum Solemnia, I, S. 65), их могло быть несколько десятков.
- [79] Прот. Н. Афанасьев. Трапеза Господня. Париж, 1952. С. 84.
- [80] Там же.
- [81] О венце воинов, III.
- [82] Прот. Н. Афанасьев. Цит. соч., с. 89.
- [83] Swainson. The Greek Liturgies. London, 1884. P. 90.
- [84] P. Maas and C. Tripanis. Sancti Romani Melodi Cantica. Oxford, 1963. P. 399.
- [85] Там же, p. 397.

Опубликовано отдельным изданием: Сардоникс, 2004 г.