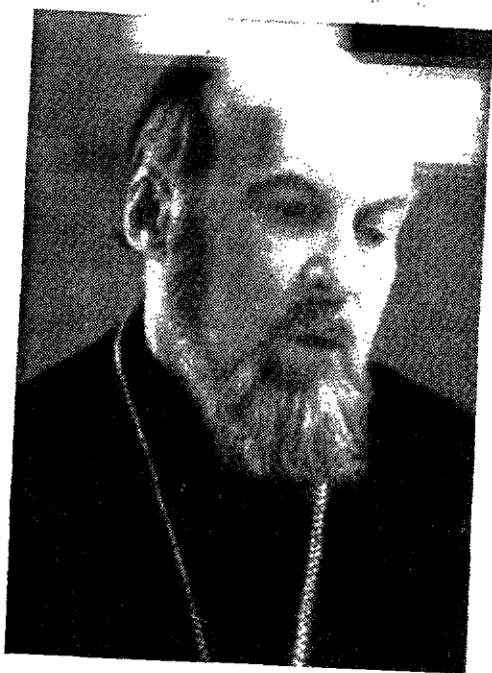




Епископ МИХАИЛ (в мире Михаил Николаевич Мудьюгин) родился 12 мая 1912 года в Петербурге в семье служащего. В 1933 году окончил Институт иностранных языков, а в 1946 году — заочный Институт металлопромышленности. В 1953 году получил ученую степень кандидата технических наук. С 1953 по 1957 год — доцент Ленинградского горного института. В 1958 году был рукоположен во священника и назначен сначала в кафедральный собор в Вологде, а затем в церковь г. Устюжны, Вологодской епархии. В 1964 году закончил заочно Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия и оставлен при академии преподавателем латинского языка, а затем также истории и разбора западных исповеданий. В начале 1966 года получил звание доцента и назначен деканом вновь организованного при академии факультета африканской христианской молодежи. В ноябре 1966 года хиротонисан во епископа Тихвинского, викария Ленинградской епархии, и назначен ректором Ленинградской духовной академии. С 1968 года — епископ Астраханский и Енотаевский.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

ЕВХАРИСТИЯ И ЕДИНЕНИЕ ХРИСТИАН

Трудно переоценить значение Евхаристии в духовной жизни христианина. Участие в этом таинстве, с одной стороны, является существующей на основе внутренней потребности функцией его духовной жизнедеятельности, с другой же стороны, может рассматриваться как показатель, свидетельствующий о внутренней активности, о наличии живой веры, стремящейся к переживанию реальности Бога в конкретном религиозном опыте, одной из форм которого является Евхаристия.

В акте причащения христианин может переживать силою и действием Духа Святого наиболее тесное общение с Христом, а, следовательно, через Него — с Богом Отцом, общение, достигающее степени внутреннего и внешнего физического соединения с Ним (Ин. 6, 54). Это в индивидуальном плане. Но как выражение православной церковной общности Евхаристия многопланова. Она — воспоминание о спасительной смерти и воскресении Господа Иисуса Христа¹, чем исполняется заповедь Спасителя: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19); она и усвоение Голгофской жертвы; она, наконец, постоянное участие Церкви в Тайной Вечери, когда все участвующие в евхаристическом общении сидят как бы за одной трапезой с Самим

¹ «Помнящую убо спасительную сию заповедь и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие» (Из анафоры литургии св. Иоанна Златоуста. Ср. 1 Кор. 11, 36).

Христом и Его учениками и как бы из Его собственных рук принимают Его Тело и Кровь. Последний из этих аспектов имеет свои вертикальную и горизонтальную составляющие, ибо общение каждого участника осуществляется и переживается прежде всего с Самим Христом — Учителем и Главой Тайной Вечери, а через Него и под Его руководством со всеми остальными участниками Вечери.

Нетрудно усмотреть, что последний из названных аспектов церковного переживания Евхаристии смыкается с ее индивидуальным переживанием. В то время как жертвенность Евхаристического акта и утверждение в нем спасительного подвига Иисуса Христа объективны и в основном акцентированы догматически, осознание общности и единения как с Главой Церкви, так и с другими ее членами (1 Кор. 12, 12) является прежде всего личным переживанием участника Евхаристии и возможно лишь при наличии у него духовной христианской жизнедеятельности.

В связи с межконфессиональным характером собеседования, материалом к которому должен служить настоящий доклад, заслуживает быть отмеченным тот факт, что основные конфессиональные расхождения проходят как раз по линии церковно-догматического понимания Евхаристии; хотя индивидуальное ее переживание тоже имеет конфессиональную окраску, однако осознание Евхаристии как единения с Христом и в Нем друг с другом является чертой, общей для всех христианских конфессий, и именно наличие этой психологической общности является объединяющей предпосылкой для имеющего место мощного стремления христиан к достижению евхаристического единения. Позднее мы попытаемся остановиться на проблеме возможности реализации этого стремления и соответствующих, необходимых на наш взгляд, условиях реализации.

* * *

Совершение Евхаристии, как известно, базируется на евангельском повествовании о первичном совершении ее Иисусом Христом на Тайной Вечери. Соответствующие свидетельства мы находим у всех трех синоптиков, причем их повествование в основных чертах чрезвычайно сходно, расходясь в отдельных частности, которые, как и в других евангельских текстах, только подтверждают истинность сюжета. Спаситель, взяв хлеб, благословляет (Мф. 26, 26; Мр. 14, 22), преломляет (там же; также Лк. 22, 19) и раздает ученикам. Затем берет чашу с вином, совершает благодарение (у Луки — благодарение перед преломлением хлеба — Лк. 22, 19—20; ср. Мф. 26, 27; Мр. 14, 23) и подают ученикам (также у Матфея и Луки). Оба евхаристические действия сопровождаются так называемыми «установительными» словами, которые в первом случае у Матфея и Марка звучат совершенно одинаково кратко: «сие есть Тело Мое», а у Луки сопровождаются добавлением: «которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание».

Во втором случае установительные слова звучат у разных евангелистов различно, при полном совпадении их смысла. Наиболее кратко у Марка: «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (ст. 24). У Матфея эти слова предваряются призывом: «Пейте из нее все» и дополняются: «во оставление грехов» (ст. 27—28). У Луки несколько иная фразировка почти тех же слов, что и у Марка: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (ст. 20).

Отсутствие упоминания об Евхаристии у евангелиста Иоанна легко объясняется позднейшим происхождением его Евангелия, относящимся ко времени, когда другие Евангелия были довольно широко известны, несомненно также и самому Иоанну.

Тем большее значение имеет известный евхаристический текст, принадлежащий апостолу Павлу (1 Кор. 11, 23—29). Поражает почти точное совпадение изложения евхаристических действий Христа, которое мы находим у апостола Павла и синоптиков. Наибольшее сходство у Павла с Лукой; совпадающий текст: «взял (у Луки — «взяв») хлеб и, возблагодарив (у Луки — «благодарив»), преломил и сказал (у Луки — «говоря»): «...сие есть Тело Мое, за вас ломимое (у Луки — «которое за вас предается»); сие творите в Мое воспоминание». Также и чашу после вечери и сказал (у Луки — «говоря»): «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови» (ст. 23—25).

К последним словам у Павла сделано дополнение, которое отсутствует у синоптиков: «сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание», аналогичное, однако, императивному выражению после установительных слов, произнесенных над хлебом: «Сие творите в Мое воспоминание». Даже другой императив: «примите, ядите...» (замененный у нас выше многоточием), которого нет у Луки, совпадает, однако, с текстом евангелиста Матфея (Мф. 26, 26).

Можно предположить, что апостол Павел или прямо списал весь приведенный текст у синоптиков, в частности из Евангелия от Луки, или, что более вероятно, воспользовался формулой, которая уже в его время была в постоянной евхаристической практике и дошла до наших дней¹.

¹ Прием хлеб... благодарив и благословив... преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое...» Подобно и чашу по вечери, глаголя (здесь литургический текст, до этого места взятый из Евангелия Луки и послания апостола Павла, становится более всего сходным с текстом Евангелия Матфея): «Пийте от нея вси: сия есть Кровь Моя Нового Завета, яже за вы и за многия изливаемая

Приведенный здесь небольшой экзегетический экскурс существен потому, что показывает наличие у евхаристической практики твердой новозаветной основы, которая объективно реальна для всех, кто признает авторитет новозаветной письменности, а таковыми является подавляющее большинство христиан, и — что особенно важно, — такое признание является одним из основных догматических положений всех христианских Церквей и деноминаций. Таким образом, Новый Завет дает нам объективный базис для достижения единения в дополнение к отмеченным выше субъективным предпосылкам.

* * *

Никем не оспаривается исторический континуитет Евхаристии. Уже в Деяниях Апостольских мы находим упоминания о «преломлении хлеба» (Деян. 2, 42, 46; 20, 7), выражение специфично евхаристическое («преломил» — в синоптических, а также Павловом описаниях первичной Евхаристии). Еще более ясные указания на евхаристическую практику первохристианской общины мы находим у апостола Павла, как в уже цитированном месте 1 Кор. 11, так и в 1 Кор. 10, 16—17.

Последний текст имеет для нашей темы особое значение, ибо не только говорит о совершении Евхаристии, как о чем-то постоянно и неукоснительно совершаемом, но и подчеркивает его объединяющее значение: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (ст. 17).

О совершении Евхаристии свидетельствуют древнейшие христианские документы. Так, Игнатий Богоносец в своих посланиях упоминает об Евхаристии и призывает чаще участвовать в ней¹. Кроме Διῶχῆς, Евхаристия трактуется также св. Иустин², св. Иринеем Лионским³, св. Киприаном Карфагенским⁴, позднее развивается евхаристическое богословие у блаж. Августина⁵, Иоанна Златоуста, Григория Великого и многих других отцов Церкви. Как известно, дошедшие до нас литургии, из которых многие имеют широкое богослужбное применение на Востоке и на Западе, восходят к глубокой древности; таковы литургии св. апостола Иакова, Римская, Галльская, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Конская и другие.

Непрерывность евхаристического предания при всем его многообразии также является базой для стремления к будущему единению. Важность этого фактора можно оценить, если представить себе наличие христианской деноминации, где Евхаристия вовсе бы не практиковалась. Трудности экуменического общения членов такой деноминации с членами Церквей и деноминаций, практикующих Евхаристию, очевидно, не говоря уже о том, что перспектива их дальнейшего сближения практически сводилась бы к нулю. К счастью, это не имеет места, и при всех, весьма существенных различиях в понимании и в литургической практике Евхаристии как установление является достоянием практически всего христианского мира. Глубокие преобразования, происшедшие в западном христианстве в XVI в., условно объединяемые термином «реформация», существенно изменили восприятие Евхаристии отколовшимися от Римско-Католической Церкви христианами и имели следствием дифференциацию этого восприятия, однако не сопровождалась отказом от Евхаристии как таковой. При этом даже внешняя форма, т. е. евхаристический канон и материальные акциденции, как правило, оказалась необыкновенно устойчивой, т. е. совершение Евхаристии на хлебе и вине, а также сохранение таких элементов мессы и, в частности евхаристического канона, как Credo, Praefatio, Laudatio, установительных слов, молитвы Господней и причащения. Можно даже отметить, что по крайней мере в одном отношении протестантская Евхаристия явилась возвратом к практике неразделенной Церкви: имеется в виду восстановление практики причащения мирян под обоими видами.

* * *

Возвращаясь к центральному пункту темы, отметим необходимость строгого различения между реально существующим и постоянно практикуемым евхаристическим единением между собою христиан, принадлежащих к одному и тому же вероисповеданию, с одной стороны, и известным нам, православным, пока только как весьма сомнительная идея — евхаристическим единением христиан различной конфессиональной принадлежности, единением, получившим в последнее время название «интеркоммунион». Попытаемся уточнить, насколько нам представляется возможным, в чем состоит единение первого типа, хорошо известное всем, кто сознательно принимал участие в Евхаристии в рамках своей церковной принадлежности. Это прежде всего общение, доходящее до субъективно доступной степени единения, не просто данного христианина с его сокоммуникантами, а прежде всего с Христом, как с Устроителем

во оставление грехов» (Установительные слова из анафоры св. Иоанна Златоуста. Ср. Мф. 26, 27—28; 1 Кор. 11, 23—25). В анафоре св. Василия Великого есть и слова «Сие творите в Мое воспоминание».

¹ Послание к Ефессянам (XIII), Филадельфийцам (IV), к Смирнянам (VII). См. «Писания мужей апостольских». СПб., 1895, с. 275, 297, 304.

² Св. Иустин Мученик. Апология I, 66, 2.

³ Св. Iginus, episc. Lugdun. Libros quinque adversus haereses 4, 18.

⁴ Св. Киприан. De lapsis, 25.

⁵ Блаж. Августин. In Ioannis evang. tractatus 24, 12; 26, 15; De doctrina christiana libri quattuor 3, 16, 24. De civitate Dei, 25, 4 и др.

Тайной Вечери, как с пострадавшим и воскресшим Господом, как с Богочеловеком, отдавшим Свою Плоть и Кровь за спасение каждого участника евхаристического акта, как с Главой тела Церкви, членами которого они являются¹. Очевидно, в этом плане евхаристическое общение служит лишь наиболее интенсивной формой и кульминационным выражением того постоянного общения, которое члены Церкви действием Святого Духа имеют со своим Господом и Спасителем как члены Тела Христова с Главой тела — Христом.

Эта идея в различных оттенках свойственна христианскому сознанию всех основных конфессиональных подразделений. Известный католический догматист М. Шмаус излагает ее следующим образом: «Между Христом и христианином существует внутренняя сопряженность. Общение с Христом есть единение в Духе, ибо Один и Тот же Дух жительствоует в христианах и во Христе. Христос и христианин суть двое в Едином Духе. Поэтому это общение — нечто большее, чем нравственное общение, хотя оно, конечно, представляет собой единодушие между Христом и христианином, так как основывается на вере, любви и надежде и устремлено к познанию любви и блаженству в Боге. Но ведь такой менталитет означает участие в Теле Иисуса Христа и возможен только тогда, когда в человека вливаются духовные силы от духовной полноты Иисуса Христа как от Главы и когда человек поддается внедрению в него жизненного ритма распятого и воскресшего Господа... Это благодатное общение Христово есть восприятие пребывания Его верой. Оно отличается от сакраментального, евхаристического восприятия, поскольку в последнем имеет место Его телесное, или экзистенциальное, пребывание, именно пребывание Тела и Крови Христовых под видами хлеба и вина. Оба эти вида пребывания — пребывание функциональное и пребывание субстанциальное, — хотя и отличны один от другого, однако находятся в живом взаимодействии; ибо и тот и другой обусловлены участием в жертве Христовой и соподчинены ей»².

Мартин Лютер в своих комментариях на Ин. 17, 11: «Чтобы они были едины, как и Мы» — писал, что «едино» означает не только единодушие или единомыслие, но *una res* — одна вещь, одно Тело³, «как Отец и Сын суть единое Божественное Существо, так и Христос со Своим христианским миром есть единое Существо»⁴.

В субъективном плане отдельного христианина Лютер считает, что в соответствии с Гал. 2, 20 («Уже не я живу, но живет во мне Христос») «*Christus ergo sic inherens et conglutinator mihi et manens in me hanc vitam, quam ago, vivit in me, immo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego jam unum in hac parte sumus*»⁵.

Если вера, говорит Лютер, есть не только вера в исторического Христа, которую могут иметь и диавол и не чуждые Богу, то Христос и христианин образуют «*quasi unam personam. Sic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus*»⁶.

Приведем также некоторые высказывания Кальвина, относящиеся уже непосредственно к евхаристическому общению. По его мнению, в Евхаристии имеет место полное общение (*communio*) и участие (*participatio*) христианина с Христом вознесшимся и сидящим одесную Отца, с Его животворящим Телом (*sacra vivifica*), предлагаемым под видами (знаками — *signa*) хлеба и вина. Это общение и участие осуществляется в «избранном» (т. е. в христианине) действием Святого Духа⁷.

К. Барт считает⁸, что в то время, как в реформатском богословии идея *unio cum Christo* всегда сохраняла первостепенное значение, в лютеранском мире эта плодотворная идея, столь ярко осознававшаяся и переживавшаяся самим Лютером, его последователями практически была отставлена на задний план, если не сведена на нет. Возможно, в богословской сфере это и так, но у рядового лютеранина сознание необходимости живого общения и единения с Христом как в вере, так и в таинствах несомненно сохранялось и сохраняется и особенно характерно для пиетистов, для «*Stillen im Lande*» и для других так называемых «*entschiedene Christen, die ihren Glauben genug ernst nehmen*»⁹.

Переходя к православному восприятию евхаристического единения с Иисусом Христом, наиболее целесообразно обратиться к известному тексту Ин. 6, 32—35 и особенно 6, 48—58.

Как известно, слова Христа «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (ст. 56) воспринимаются обычно в двух проекциях. Первая, охватывающая весь упомянутый обширный текст из 6-й главы Евангелия Иоанна, относится к восприятию Христа верой (ст. 29). Он есть Сам истинный хлеб,

¹ Следует оговорить, что это общение в Православной Церкви распространяется не только на совместно причащающихся в данный день в храме или молитвенном собрании, но и на всех молящихся за литургией (на что указывает и само это слово), а в самом общем смысле и на всех членов Церкви, пребывающих в живом общении со своим Главой и Господом, если даже они не только не причащаются, но и не присутствуют в данный день на богослужении.

² M. Schmaus. *Katholische Dogmatik*, III, 2. München, 1956, § 182, S. 50—51. (Перевод автора.)

³ W. L. 28, 151, 7.

⁴ Ib. 187, 19.

⁵ Ib. 40, 1, 283, 30.

⁶ Ib. 285, 20; 282, 21.

⁷ *Confessio fidei de Eucharistia* I, 435.

⁸ K. Barth. *Die kirchliche Dogmatik*, III/2. Zürich, 1959, § 71, S. 632.

⁹ Типичные немецко-лютеранские характеристики, практически не поддающиеся удовлетворительному переводу. *Примеч. автора.*

шедший с небес (ст. 33, 41, 48), и всякий, кто питается этим хлебом, не будет алкать и жаждать (ст. 35), не умрет (ст. 50), но имеет в себе жизнь вечную (ст. 54) и потому будет жить во век (ст. 51 и 58). Онтологической основой таких свойств этой особой жизни является то, что ядущий Плоть Христову и пьющий Его Кровь живет Христом так же, как Христос живет Отцом (ст. 57), или, иначе, пребывает во Христе и Христос пребывает в нем (ст. 56).

Очевидно, под Плотью Христовой и Кровью Его здесь надо понимать не только учение Христово, не только Его спасительный подвиг, не какую-то из отдельных сторон Его Личности или Его воздействия на мир, а всю Его Богочеловеческую Личность в целом, как Сына Отчего Единородного, исполненного благодати и истины (Ин. 1, 14, 18), Которого Отец дал миру, чтобы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16).

Такое понимание, соответствующее сказанному в приведенной выше цитате из «*Katholische Dogmatik*» М. Шмауса о «восприятии Христа верой», о «внутренней сопряженности с Христом», в принципе интерконфессионально, в чем мы в некоторой степени можем убедиться из приведенных цитат, принадлежащих, в частности, основоположникам протестантизма.

Однако православие (так же, как и католичество) видит в 6-й главе Евангелия Иоанна также и вторую — евхаристическую — проекцию, которую протестантский экзегезис, если не отвергает, то практически игнорирует: вкушающий при евхаристическом причастии Тело и Кровь Христовы реально соединяется с Христом до состояния полного взаимопребывания (Ин. 6, 56). Здесь имеет место не только восприятие Христа верой, свойственное христианству вообще и доступное ему на путях молитвы, чтения, слушания, размышления, подражания, добродетельных дел, но и особо интенсивное, духовно-физическое соединение с Христом, теснейшим образом связанное с обычным, постоянным единением через веру, надежду и любовь, но качественно от него отличное¹.

Очевидно, слушателям современникам Христа были доступны слова Его (Ин. 6 гл.) лишь в первой из рассмотренных проекций, ибо о Евхаристии они еще не имели представления, но для нас, людей Нового Завета, многое (если не всё) из сказанного Христом воспринимается не только в историческом плане применимости Его слов к окружавшей Его среде, но и в плане их значения для следующих поколений, для всего христианского мира. Подходя к причастию, православный христианин испытывает глубокое волнение, напряженность ожидания, духовный восторг и вместе со св. Игнатием Антиохийским может воскликнуть: «Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»².

Мы могли убедиться, что аспект евхаристического личного единения с Христом в той или иной мере не только присущ христианам разных конфессий, но и является неотъемлемым элементом конфессиональных евхаристических представлений. Следует оговорить, что степень интенсивности переживания этого единения, как и всякого религиозного переживания, сугубо индивидуальна: христиане, по духовному укладу склонные к рациональному переживанию религиозных категорий, естественно менее эмоционально переживают евхаристическое общение, чем склонные к мистике, к эмоциям, достигающим у отдельных лиц степени экстаза.

Но нас прежде всего интересует догматическая, или по крайней мере, вероучительная основа, на которой то или иное субъективное переживание становится возможным, доступным, желательным или даже неизбежным. Как мы видели, в наличии такой общехристианской основы для евхаристического единения со Христом в рамках той или иной конфессии нет основания сомневаться. Другой вопрос: существует ли такая основа для реализации этого единения в интерконфессиональном плане?

* * *

Переходя к другому аспекту единения, к взаимному единению между участниками Евхаристии, необходимо прежде всего подчеркнуть его производный характер.

Участники трапезы Господней едины между собой не сами по себе, а через единение каждого из них с их Господом и Спасителем, возглавляющим эту трапезу. Иначе говоря, их взаимное общение и единение опосредствовано их общением и единением со Христом, о котором мы уже говорили. При этом не следует понимать эту функциональность в юридическом смысле, т. е. так, что общение со Христом, об-

¹ Высказывание блж. Августина «*Crede et manducasti...*» — «Веруй, и ты уже вкусил...» (In Ioannes evang. tractatus, 25, 12) нельзя считать достаточно обоснованным. Ведь если бы причастие не было физически реальным, то не было бы и веры в его реальность. Поэтому, если сильное желание причаститься, соединенное с глубокой верой, и может по действию благодати оказаться столь же эффективным, как и само причастие, все же такого рода сакраментальная феноменология должна считаться столь же редким исключением, как вмещение крещения желающему креститься, но не имеющему к тому физической возможности. Здесь у Августина явное и чрезмерное смещение акцента на чисто духовную сторону общения, которое, если его возвести в принцип, может привести к отказу от евхаристической практики (примером могут служить некоторые разновидности бесноватского старообрядчества).

² Св. Игнатий. Письмо к Римлянам, VII, там же, с. 294.

шее для всех их, дает им основание и право для взаимного единения; эта функциональность онтологическая, действующая притом не императивно и не дидактически, а с органической неизбежностью. Единение с Христом нескольких или многих людей неизбежно создает между ними духовные связи, в пределах достигающие единения. Опять-таки здесь мы имеем параллелизм между случаями протекания на разных уровнях одного и того же по существу явления.

Отмеченная функциональность имеет место во всей духовной жизни христианина, во исполнение первосвященнической молитвы: «Чтобы они были едино, как и Мы... да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин. 17, 11, 21, 23). В самом деле, сама Церковь, как таковая, представляет собой это единство во многообразии, так ярко осознанное и выраженное апостолом Павлом: «Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело; так и Христос... Тело же не из одного члена, но из многих... И вы тело Христово, а пороки — члены» (1 Кор. 12, 12, 14, 27; ср. Рим. 12, 4, 5). Но члены не равны между собою по значению, хотя каждый имеет свое назначение и каждый приносит свою пользу (1 Кор. 12, 4—11; 22—26; Рим. 12, 6—8), ибо глава (т. е. важнейшая, главенствующая часть тела) — Христос и потому тело носит название тела Христова (Еф. 4, 11—16). Как члены обезглавленного тела теряют всякое значение друг для друга, ибо уже не могут служить один другому, так и члены Церкви — Тела Христова соединены друг с другом через Христа и благодаря Ему; без Него и вне Его церковное общение и единение утратило бы смысл и реальность, а если бы и продолжалось, то было бы общением любого характера, только не церковным.

Очевидно, если каждый член Церкви живет не своей жизнью, а Христом так, что уже не он живет, а живет в нем Христос (Гал. 2, 20), то они necessarily образуют единый организм друг с другом через то, что у них между собою общего и притом определяющего всю их жизнь, т. е. через живущего в них Христа.

Но та же функциональность в качественно своеобразном и наиболее ярком выражении имеет место в акте евхаристического общения. Здесь зависимость взаимного единения между членами Тела Церкви от единения каждого из них с Главой Тела — Христом выступает наиболее рельефно и наглядно. В самом деле, если исключить из евхаристического акта общение со Христом, то Евхаристия исчезает, а вместе с ней исчезает и евхаристическое общение между ее участниками; останется чисто человеческое общение отдельных индивидуумов и Евхаристия превратится в обычную трапезу, может быть даже символизирующую взаимную дружбу и симпатию, но лишенную духовного христианского смысла и способности возрастать до полного единения. Таким образом, важно общение не просто друг с другом, а прежде всего со Христом и через Него друг с другом, притом как в любой сфере церковной жизнедеятельности, так особенно и притом в специфически-сакраментальном выражении, — в Евхаристии.

Эта фундаментальная церковная истина всегда была присуща церковному сознанию, ибо еще блж. Августин писал: «*Christus hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis*»¹. И в другом месте: «*Vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica posita est; mysterium vestrum accipitis*»².

* * *

Все, что говорилось о евхаристическом единении, имеет внутриконтрессональный характер. Интерконтрессональным был лишь элемент идейного и эмоционального тождества или по крайней мере сродства евхаристического единения, имеющего место в разных контрессональных объединениях, в каждом только между своими членами, исповедующими христианскую веру в соответствии с вероучением данной контрессонации.

Что мешает универсализации Евхаристии, выходу ее объединяющего воздействия за контрессональные границы, иначе говоря, так называемому интерконтрессональному?

До сих пор мы говорили об элементах сродства и общности. Теперь следует остановиться на элементах различия и отчуждения.

Так как субъективные аспекты Евхаристии, как мы видели, имеют в основном общехристианский характер и потому создают основу скорее для единения, чем для разделения, то элементы, разъединяющие, являющиеся своего рода «камнем преткновения», надо искать в упомянутых в начале доклада объективных аспектах, имеющих церковнодогматический характер. В самом деле Евхаристия существует и мыслится лишь в рамках Церкви. За трапезой Господней объединяются не люди, находящиеся только в добрых отношениях между собою, и даже не просто люди, считающие себя приверженцами христианского учения, а члены одной и той же Церкви — единого Тела Христова. Здесь евхаристическая проблема тесно сопрягается с экклесиологической. Церковный характер Евхаристии определяется содержанием как установительных слов «за нас» (Лк. 22, 19—20) и «за многих» (Мф. 26, 28;

¹ In Ioannes evang. tractatus, 26, 15.

² Sermo, 272.

Мр. 14, 24) в сопоставлении с Ин. 17, 20: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их», так и всех евхаристических высказываний апостола Павла, который, как мы уже видели, тесно связывает участие в Евхаристии с принадлежностью к Телу Христову, т. е. к Церкви: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17).

Одной из характеристик первохристианской Церкви было именно «преломление хлеба» (т. е. Евхаристия), упоминание о котором мы встречаем не только в Деяниях святых Апостолов (2, 42; 20, 7, 11) и у апостола Павла (1 Кор. 10, 16; 11, 24), но и в позднейших достоверных источниках¹.

Тут следует отметить сепаративный аспект, который, несомненно, присущ Евхаристии. Иисус Христос совершил первичную Евхаристию не открыто, не на глазах у многих, а тайно, в узком кругу учеников — самых близких Ему людей². Этим Он существенно обособил Евхаристию от других видов совместной трапезы, в частности, от члудсных массовых насыщений благословенной пищей (Мф. 14, 14—21; 15, 32—39).

Евхаристические высказывания апостола Павла сопровождаются прямыми указаниями на специфически церковно-христианский характер Евхаристии, исключаящий возможность участия одних и тех же лиц «в трапезе Господней и в трапезе бесовской»; под последней понимается сознательное вкушение идоложертвенных яств (1 Кор. 10, 14, 18—21; ср. 2 Кор. 6, 14—18).

В Древней Церкви, как известно, не только язычники, но и оглашенные, т. е. лица, готовившиеся к св. Крещению, не допускались к Евхаристии и даже к присутствию на ее совершении.

Ожесточенная борьба с различными ересями, угрожавшими взорвать Церковь изнутри и в корне извратить учение Христово, побудила Церковь с самых ранних пор рекомендовать воздержание от общения с явными еретиками, прежде всего, конечно, от евхаристического (Тит. 3, 10—11; 2 Тим. 4, 14—15; 2, 16—18). Стремление к нравственной чистоте христианской общины побуждало к попыткам создания своего рода морального карантинца, чтобы изолировать ее от явных грешников (1 Тим. 6, 5; 2 Тим. 3, 5; 1 Кор. 5, 2, 9—11). Впоследствии моральный ригоризм часто достигал таких масштабов, что вступал в противоречие с принципами христианской любви и пастырского снисхождения, что привело к борьбе Церкви против монотанитских и новацианских заблуждений.

Но если в области моральных требований в Церкви всегда побеждали умеренность, терпимость и всепрощение, то в сфере вероучительной методы карантина, профилактики и лечения нередко заменялись методами, которые употреблялись в борьбе не столько с болезнью, сколько с самими больными, методами принуждения, враждебности, а в Западной Церкви в период средневековья — даже истребления. В вопросах методики обращения с еретиками существовали всегда большие разногласия. Так, св. Кирилл оказывал снисхождение даже отпавшим от веры, но приносившим покаяние клирикам, в то время, как Ипполит отказывал в обратном приеме в Церковь даже мирянам, провинившимся в сфере плотских грехов³. Но, при всех различиях в методах воздействия и борьбы, принцип отчуждения от инакомыслящих утвердился настолько прочно, что об евхаристическом общении с ними нечего было и думать. Со своей стороны еретики и раскольники — гностики всех школ, монотаниты, позднее арриане и др. — считая каждый свое сообщество истинной церковью, тоже запрещали своим членам евхаристическое общение со Вселенской Церковью, так что тенденция к отчуждению имела обоюточный характер. Надо полагать, что употребительный на Западе термин *excommunicatio* возник на почве исключения не только из бытового, но и, прежде всего, из евхаристического общения.

* * *

Так в процессе борьбы за чистоту христианской истины исторически сложилось убеждение в недопустимости евхаристического общения с инакомыслящими.

Является ли, однако, это убеждение настолько обоснованным с церковно-христианских позиций, что оно должно сохранять силу и для нашего времени? Ведь, казалось бы, теперь богословие разных христианских Церквей, представленное в лице их наиболее просвещенных деятелей и многих рядовых членов, далеко от того, чтобы обвинять друг друга в предвзятом уклонении в заблуждение, от того, чтобы клеймить друг друга как еретиков и отступников. Научный анализ в области истории Церкви показал, что в грехе разделения часто большую роль играли не столько догматические расхождения, сколько человеческие страсти, мелочность, самолюбие и недомыслие. Мало того, в наше время интерконфессиональное общение достигло столь широких размеров, что христиане разных конфессий — католики и лютеране, православные и баптисты — нередко объединяются в общей молитве, молятся друг за друга, оказываются вместе в сфере социальных акций, в деле борьбы за мир, за социаль-

¹ А. Дакх, 14, 1; св. Игнатий, Посл. к. Еф. 20, там же, с. 278.

² Между прочим, в католической экклесиологии имеют место расхождения по интересному вопросу: можно ли рассматривать общество учеников Христовых, как первичную Церковь, существовавшую еще при жизни Иисуса Христа См. об этом в работе автора доклада «Состояние римско-католической экклесиологии к началу II Ватиканского Собора», Л., 1964 (машинпис).
³ Iurp. lites. Refutatio 9, 12, 20, 22. Tertullian. De Pudicitia 1, 6. Cyprianus.

Enist. 65, 67. См. также F. Loofs, Leitfadens zum Studium des Dogmengeschichte, I, Halle, 1950, S. 168—164.

ную справедливость, за повышение духовного и материального благосостояния человечества. Место апафем и взаимоотношения занял диалог, междоусобная борьба внутри христианства все ослабевает и даже конфессиональный прозелитизм — явление, до последнего времени представлявшееся само собой разумеющимся, — оказывается в наших глазах недопустимым и несоответствующим духу стремления к христианскому единству.

Кроме того, разве не установили мы только что наличие в самой Евхаристии ряда объединяющих элементов не только чисто субъективных, коренящихся в евхаристическом менталитете, но и столь объективных, как общая повозаветная основа, непрерывность евхаристической традиции, сама объединяющая сущность Евхаристии, как воспоминания о действительном и спасительном для христиан крестном почитие Иисуса Христа, как внутреннего единения с Ним за евхаристической трапезой?

Чтобы попытаться ответить на эти жгучие для современного христианина вопросы, необходимо, хотя бы кратко, остановиться на различиях, существующих в понимании Евхаристии различными Церквями. Эти различия, как мы уже отмечали, имеют в основном церковно-догматический характер, хотя, несомненно, влияют также и на субъективное восприятие Евхаристии. В их числе первое место принадлежит пониманию сущности евхаристического процесса.

В то время как исторические Церкви — Православная, Римско-Католическая и латехлидонские — исповедуют реальное пресуществление хлеба и вина в истинное Тело и истинную Кровь Иисуса Христа, протестантские Церкви, при всем разнообразии их евхаристических доктрин, отрицают субстанциальный, вещественный характер присутствия Тела и Крови под видами хлеба и вина¹.

Начиная с Цвингли, свалившего Евхаристию к символизму, связанному с воспоминанием совершенного на Кресте подвига искупления, и кончая лютеранским представлением о вкушении истинного Тела и Крови, реальность которых, однако, имеет место только для вкушающего, все протестантские богословско-евхаристические суждения в той или иной степени отклоняются от католического понятия о пресуществлении.

Правда, в Православии Евхаристия никогда не догматизировалась, но, как и многие другие истины, не вошедшие в определения семи Вселенских Соборов², учение о пресуществлении является устойчивой составной частью православного Предания, базируясь на *consensus patrum* и на единодушном убеждении церковного сознания в течение многих веков³.

Вторым догматическим элементом учения об Евхаристии, также исповедуемым только Православной и Римско-Католической Церквями, является признание за Евхаристией значения жертвы. Жертвенный характер Евхаристии тесно связан с воспоминанием и переживанием единожды принесенной Голгофской Жертвы. Последняя же переживается участниками Евхаристии потому, что им предлагается и ими вкушается истинное Тело Христово, за них лопимое, и истинная Кровь Христовая, за них изливаемая. Так как и то и другое произошло на Кресте не иначе как во оставление грехов, то и «предомление» Тела Христового и «излияние» Его Крови на церковном престоле не может не иметь аналогичных последствий. Отсюда — это тоже жертва, приносимая во оставление грехов живых и умерших членов Церкви⁴.

Это учение было свойственно неразделенной Церкви, сохранилось в Православии, как неотъемлемая часть Священного Предания, и тоже было догматизировано Римско-Католической Церковью в Триденте⁵. Но все эти представления чужды протестантизму и были отвергнуты реформаторами уже в XVI веке.

Как видим, оба *imperdimenta ad communicandum* имеют вероучительно-догматический характер.

Теперь нам следует поставить вопрос, к которому по существу сводится вся проблематика интеркоммуниона: может ли и должно ли расхождение в сфере догматического понимания Евхаристии служить препятствием к совместному ее совершению к интерконфессиональному в ней участию?

Православие отвечает на этот вопрос положительно и основывается при этом не на конфессиональном ригоризме, не на пренебрежительном отношении к вероучению

¹ Учение Православной и Римско-Католической Церквей по этой проблеме практически одно и то же. Попытки найти существенное различие между двумя учениями на базе применения терминов «пресуществление» (*transsubstantiatio*) на Западе и «претворение» или «предложение» на Востоке следует отнести на счет полемического задора, ибо никто еще никогда не мог указать, в чем именно состоит различие между этими словами. Раскрытие их содержания всегда доказывало их синонимичность; в православных символических книгах также употребляется термин «пресуществление» («Пространный христианский катехизис Православной Католической Восточной Церкви», М., 1880, с. 69—70) наравне с «претворением» и «предложением».

² Римско-Католическая Церковь, как известно, догматизировала пресуществление на IV латеранском Соборе (1215 г. Denzinger, 430) и подтвердила соответствующее определение на Тридентском Соборе (Сессия 13, de Eucharistia, Cap. I; Denzinger, 874, 876, 877, 885, и 886). Сам термин *transsubstantiatio* вошел в употребление с первой половины XII столетия (F. Loofs Цит. соч., II, С. 407).

³ В Православном Катехизисе сказано: «При сем самом действии хлеб и вино предлагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову». См. с. 69.

⁴ «Помыни, яко благ и Человеколюбец, принесших и ихже ради принесена» (из молитвы предожения). «Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере почивших праотцах, от цех...» (из анафоры литургии Иоанна Златоуста). «В честь и память Преподобнословенных Владыччиц наших Богородицы и Приснодевы Марии, Ея же молитвами приими, Господи, жертву сию в пренесенный Твой жертвенник» (из чина проскомидии).

⁵ Sessio 22, decretum de Sacramento missae, cap. 2: Denzinger, 940.

своих отделенных братьев, тем менее на стремлении отчуждаться от них самих, а только на глубоко преклонении перед исповедуемыми Православной Церковью вероучительными истинами и перед самой Церковью. В самом деле, не было ли бы осуществление интеркоммуниона христиан, различно понимающих Евхаристию, практической манифестацией пренебрежения к собственным воззрениям и верованиям, более того, к самой сфере, в которой эти верования утвердились, иначе говоря, к собственной Церкви? В ходе изложения мы старались показать, что различные пункты соприкосновения между христианами разных Церквей, которые могут быть признаны элементами основы будущего евхаристического единения, довольно субъективны. Наличие такой общей объективной основы, как Священное Писание, не дает, к сожалению, оснований для оптимистических прогнозов, потому что, как показывает опыт, Священное Писание интерпретируется в разных Церквях различно. Разъединяющие же положения объективны, ибо являются частью традиционной догматики объективно существующих Церквей, частью того, что мы, православные, называем Священным Преданием, имеющим для нас (так же, как и для католиков) авторитет не меньший, чем Священное Писание¹. Очевидно, пренебрежение этим наследием при решении практических вопросов, в частности, вопроса о совместном причащении с инакомыслящими, было бы не чем иным, как пренебрежением к авторитету Предания, следовательно, и к его хранительнице — Церкви, в конечном итоге — к признанию превалирования субъективных аспектов Евхаристии над догматически-объективными, вплоть до взятия последних за скобки, до признания их несущественными.

В ходе последней конференции департамента «Вера и церковное устройство», имевшей место в 1967 г. в г. Бристоле, со стороны многих протестантских делегатов было выдвинуто предложение об устройстве христианских агап (совместных трапез, аналогичных древнехристианским агапам), как символического выражения христианского единства. Православные делегаты возражали против этого предложения и добились снятия его с обсуждения — не потому, что имели что-нибудь против совместного вкушения пищи с представителями других вероисповеданий, а потому, что опасались неминуемого возникновения у многих христиан ложного представления, основанного на отсутствии у них способности провести четкую границу между агапой и Евхаристией. Неизбежно многие христиане, недостаточно глубоко осознающие сакраментальность Евхаристии, увидели бы в этих агапах уже якобы осуществленное евхаристическое общение, что привело бы впоследствии только к разочарованию и путанице.

Мы убеждены, что осуществление евхаристического общения на основе только общности субъективного менталитета при оставлении без внимания объективных разъединяющих моментов² привело бы как раз к тому, чего мы опасались при дискуссии в Бристоле, т. е. превратило бы Евхаристию в агапу, а в ходе дальнейшего развития событий, может быть, просто в дружескую совместную трапезу людей, объединенных взаимным доброжелательством и даже симпатией, но сидящих уже не за Тайной Вечерей, а просто за обеденным столом. Тут уже за скобками окажутся не только догматы, не только Церковь, но и Сам Христос. Тут придется вспомнить древнее изречение: «Сократ мне друг, но истина дороже», и еще уместнее вспомнить грозное предостережение Самого Спасителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). Даже ради вождя единения, в основе которого лежит любовь к людям, нельзя ставить под вопрос наше единение с Богом, в основе которого лежит любовь ко Христу. Ибо не всякое единение и не всякое общение называется христианским, и выше всего — единение с Христом, а с людьми — через Христа и во Христе.

* * *

Категоричность заявления о недопустимости пренебрежения догматическим фактором при стремлении к евхаристическому общехристианскому единению может привести к неправильному, с моей точки зрения, выводу о бессмысленности и утопичности самого стремления и прилагаемых к этому усилий. Может показаться, что раз евхаристическое межконфессиональное общение обуславливается достижением согласия в основах вероучения — а эти основы, с одной стороны, конфессионально различны, а с другой, для каждой Церкви догматически обязательны, — то и сама идея евхаристического общехристианского общения иллюзорна.

Мы убеждены, что это не так. Сознательно-критическое и беспристрастное исследование исторически сложившихся конфессиональных расхождений по существу столь же молодо, как и все экуменическое движение. Но и имеющегося сравнительно небольшого опыта достаточно, чтобы убедиться, как многое из того, что казалось

¹ Как известно, существует даже широко распространенная тенденция рассматривать Священное Писание, как элемент Священного Предания в широком смысле этого слова.

² Вопрос о влиянии на рассматриваемую нами проблему евхаристического общения тех догматических расхождений, которые как будто сами по себе к Евхаристии отношения не имеют, мы оставляем вне рассмотрения в связи с невозможностью уместить его в рамках нашего доклада. Отметим лишь, что этот вопрос имеет особое значение для изучения возможностей евхаристического общения между членами Церквей, евхаристические воззрения которых в основном совпадают, как-то: Православной, Римско-Католической и дохакидонских Церквей.

непреодолимым расхождением, оказывается результатом недопонимания, предвзятости, неспособности или нежелания понять друг друга, различий, корнящихся не в богословии, а в терминологии, а часто и в национальной психологической обусловленности. Выясняется, что некоторые расхождения имеют воображаемый характер и возникли на почве неосведомленности, в частности, незнания современного богословия партнера по диалогу. Совсем недавно многие наши братья протестанты представляли себе православную богословскую мысль застывшей еще со времен семи Вселенских Соборов и с тех пор находящейся в мумифицированном состоянии¹. У многих из них это представление сохраняется и по сей день. С другой стороны, православные миряне, клирики и даже многие богословы чаще всего получают представление о протестантизме по состоянию его в период XVI—XVII вв. Каждому, кто знаком хотя бы поверхностно с историей богословской мысли в Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквях, с жизнью самих Церквей за последние несколько столетий, ясно, к какому бесчисленному количеству самых серьезных ошибок, к каким весьма крупным недоразумениям приводит такая архаичность представлений.

Все это дает основание к добрым надеждам. Но из нравственного богословия нам всем хорошо известно, что основные три элемента христианской жизнедеятельности: вера, надежда и любовь — неразрывны в этом мире между собой (1 Кор. 13, 13). Только их триединство делает человека христианином, только на основе этого триединства можно идти вперед к достижению великих и вечных целей, поставленных перед нами Богочеловеческим Иисусом Христом. Стремление к этим целям не может быть напрасным; в них мы верим потому, что верим в Иисуса Христа. А не стремиться к ним мы не можем потому, что мы, христиане разных конфессий, разных деноминаций, разных Церквей, Его любим. Его цели — наши цели и Его дело — наше дело.

Единение есть дело, прежде всего, любви, а любовь — больше всего (1 Кор. 13, 13) и в конце концов всегда побеждает.

МИХАИЛ,

епископ Астраханский и Енотаевский

СПАСЕНИЕ И ОПРАВДАНИЕ

(Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии)

Стремление к спасению в будущей, или загробной, жизни — явление, характеризующее духовную жизнь многих, вероятно, даже большинства сознательных христиан. Представления о спасении могут быть различными: для одних — это личное наслаждение, радость, покой, иначе говоря, блаженство; для других — вечное пребывание с Богом, в общении с Ним, со святыми, т. е. с другими спасенными и прежде всего с людьми, которые близки и дороги уже здесь на земле; для третьих — нечто положительное, лишенное какого-либо конкретного содержания. Для всех этих представлений общим является положительность ожидаемого в будущем состояния и предполагаемых переживаний.

Желание спасения, естественно, и коренится по существу в присущем каждому человеку себялюбии. Какими бы возвышенными ни представлялись нам вечные блага по сравнению с земными, однако желание их психологически ничем не отличается от стремления к личной пользе в житейском смысле этого слова. Выдающийся русский богослов-сотериолог покойный Патриарх Сергей в начале нашего столетия писал: «Самолубец начинает, как он говорит, спасаться, т. е. с крайним сожалением отсекая свои излюбленные и все еще дорогие пожелания, начинает исполнять закон, положенный Богом, исполнять именно потому, что противозаконие оказывается в своем последнем выводе крайне невыгодным для себялюбца, хотя и не перестает для него быть желательным и приятным».

Действительно, элементарной эсхатологической истиной является, что «все мы предстанем на суд Христов» (Рим. 14, 10), где «каждый из нас за себя даст отчет Богу» (ст. 12), причем «исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13) и «каждый получит свою награду по своему труду» от Бога (1 Кор. 3, 8), «Который воздаст каждому по делам его» (Рим. 2, 6). Отсюда возникает стремление избежать вечных мучений, т. е. наказания за грехи, и «заслужить» жизнь вечную, иначе — вечное блаженство в Царстве Небесном². Таковы представления, которые в нашем

¹ См., например, А. Н а р а с к, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1901, S. 138.

² Слова «заслуга» (*meritum*) нет в Новом Завете, но оно употребительно в церковном языке уже со времен Тертуллиана (*De carnis resurrectione*, 48).