



*Пастор Симо Сакари КИВИРАНТА* родился 28 ноября 1936 года в Лавиа (Финляндия). В 1963 году окончил богословский факультет Хельсинкского университета со званием кандидата богословия, а в 1969 году стал лицензиатом богословия. В 1961—1962 годах учился в Гейдельбергском университете (ФРГ), а в 1965—1968 годах — в университете в г. Турку. В 1964 году служил священником в приходе Лянси-Пори. В 1965—1966 годах состоял священником кафедрального собора г. Турку. С 1966 года является ассистентом Института веры и миссионерства Хельсинкского университета, а также его экуменического архива.

*Пастор С. С. КИВИРАНТА,  
лицензиат богословия (Хельсинки)*

## ЕВХАРИСТИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ОБЩЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ

Так как мы на настоящей конференции начинаем рассматривать Евхаристию с точки зрения общения, имеет смысл сперва сослаться на некоторые общие основы этой конференции. Говоря об этой теме, мы входим в сферу самой сущности христианской веры как со стороны богословского исследования, так и со стороны жизни Церквей. Мы вполне можем присоединиться к словам греческого богослова С. Харкианиса, которые он высказывает в своей статье, напечатанной в сборнике «Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen»: «Тема беседы — Святая Евхаристия — это сердце христианской веры или даже сердце Церкви, и это сердце одно, и оно одно и то же и на Востоке и на Западе. Поэтому чувство наибольшей ответственности побуждает меня принять участие в этой беседе».

Во-вторых, эта межконфессиональная встреча обнаруживает разность богословских понятий, традиций, а также предпосылок, данных жизнью Церкви, сразу же, как только начинается углубление в какой-либо вопрос вероучения. Осознание и принятие во внимание этой трудности необходимо для успеха наших бесед. Говоря откровенно и реалистически, мы не можем ставить перед собой иной цели, как, с одной стороны, поиск совпадающих толкований и, с другой стороны, констатирование различных толкований с целью их некоего богословского сближения.

В-третьих, наше собрание представляет в экуменическом плане двустороннюю встречу, которая ставит перед нами значительное ограничение и в то же время несет пользу. Как известно, комиссией Всемирного Совета Церквей «Вера и порядок» сейчас разрабатывается проект Ульсальской Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, где большое место отведено Евхаристии и интеркоммюнию (совместному прича-

щению), ставшим уже классической экуменической проблемой. В настоящее время издан отчет богословской рабочей группы, который был готов в марте 1969 г. и одобрен на заседании исполнкома «Вера и порядок» в Кентербери от 4–8 августа 1969 г. Этот отчет, как документ исследований, теперь разослан Церквам для лучшего ознакомления и исследования. При этом у Церквей запрошены отзывы, проекты улучшений и информация для дальнейшего изучения данного вопроса. Все результаты предполагается рассмотреть на собрании комиссии «Вера и порядок», которое состоится в августе 1971 г.

Наша настоящая конференция, таким образом, занимается действительно актуальной темой, имеющей первостепенную важность. В своем докладе, являющемся лишь предметом дискуссии, я, однако, не берусь рассматривать весь современный экуменический обмен мнений по Евхаристии, а ограничусь лишь изложением лютеранского взгляда на стоящую перед нами тему. Применение этого взгляда я предоставлю дискуссии.

Поставленная нам тема может быть понята как один из аспектов богословия об Евхаристии. Рассматривая ее всесторонне, еще можно наметить, по крайней мере, следующие аспекты:

- 1) Евхаристия, как трапеза Господа Иисуса (когда в центре внимания Он Сам как Господин трапезы, раздающий причащение);
- 2) Евхаристия, как воспоминание домостроительства спасения (анамнезис);
- 3) Евхаристия, как трапеза жертвы (причем жертва здесь может иметь разное богословское содержание);
- 4) Евхаристия, как раздача плодов примирения и прощения грехов;
- 5) Евхаристия, как жертва хваления (благодарение Богу Отцу за Его дары в сотворении мира, искупления и всесовершении);
- 6) Евхаристия, как выражение единства Церкви;
- 7) Евхаристия, как созидание единства Церкви (как сплочение верующих);
- 8) Евхаристия, как миссионерское дело Церкви;
- 9) Евхаристия, как таинство;
- 10) Евхаристия с пневматологической точки зрения (призывание Святого Духа, освящающего дары и верующих; аспект «эпиклезиса»);
- 11) Евхаристия, как предвкушение трапезы Вечного Царства (эсхатологический аспект).

В богословских и богослужебных традициях разных Церквей содержание и взаимоотношения приведенных аспектов имеют сильные различия. Поэтому можно считать неким экуменическим инструментом то, посредством чего стремятся выяснить, как эти аспекты представляются в традиции определенной исторической Церкви. Этот способ исследования имеет, конечно, свои значительные ограничения. Можно прямо сказать, что полное понимание Евхаристии страдает от такого разделения и что при этом всегда бывает возможно справедливо отнести к историческим предпосылкам и развитию учения об Евхаристии той или иной Церкви. С другой стороны, в защиту этого способа можно сказать, что с его помощью можно выявить экуменические соприкосновения различных Церквей. Кроме того, можно плодотворно использовать, если последовательно рассматривать толкование традиции каждой отдельной Церкви, общую первоначальную традицию, особенно евхаристическое богословие Нового Завета.

Итак, применяя указанный способ, мы будем рассматривать, каким образом официальные источники нашего вероучения — символические книги Евангелическо-Лютеранской Церкви — понимают Евхаристию, как выражение общения верующих. При этом нам придется осветить историческую ситуацию в период появления символических книг, а также аргументацию, приведенную в названных книгах, и осуществление этого аспекта в богословии и евхаристической практике Лютеранской Церкви.

#### **Связь между верующими по лютеранскому евхаристическому богословию**

Обобщая, можно сказать, что аспект общения верующих чрезвычайно мало замечен в лютеранских символических книгах. В главной из них — в Аугсбургском исповедании — имеется краткая статья об Евхаристии (СА 10), в которой лишь констатируется, что элементы причастия являются действительными Телом и Кровью Христовыми. Это объясняется понятиями западной богословской традиции: Тело и Кровь Христовы действительно присутствуют (*verage ad sint*) в виде хлеба и вина (*unter der Gestalt des Brots und Weins*, чего нет в латинском тексте), и в этом виде они раздаются причащающимся. В статье, касающейся употребления таинств (СА 13), прямо подвергается критике толкование, которое считает таинства всего лишь признаками внешнего единства: «Об употреблении таинств учим, что таинства поставлены отнюдь не только как признак, но которому христианс могут быть внешне опознаны (*potae professionis inter homines*), но и как знак и свидетельство воли Божией по отношению к нам (*signa et testimonia voluntatis Dei erga nos*)».

Фон такого разрешения вопроса освещается в 24-й статье Апологии Аугсбургского исповедания в главе об употреблении причащения и о жертве. В этой главе констатируется одинаково с предыдущим: «Таинства являются знамением благодати Божией по отношению к нам, а не только признаками межчеловеческих отношений

(*Sacmenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter se.* Apol. 24, 69)». После этого делается обосновывающее заявление, которое показывает, в какую сторону лютеранское исповедание в этом вопросе хочет идти: «Правильно определяют те, кто говорят, что таинства (в Новом Завете — добавление в латинском тексте) являются знаками благодати (*signa gratiae*)». Выражение формально то же, что и у Фомы Аквина. Таинства толкуются здесь в их, так сказать, вертикальной плоскости: посредством таинств Бог действует по отношению к людям. Горизонтальная же плоскость — связь между людьми — остается на заднем плане.

### Исторический экскурс

Чтобы понять вышеприведенное разрешение вопроса, необходимо кратко осветить дискуссию времен реформаторов об евхаристическом богословии. Собирая материал для доклада, я нарочно исключил произведения нашего реформатора Мартина Лютера, которые входят в символические книги, так как в межконфессиональной дискуссии они не занимают первенствующего положения, как источники аргументации. Лютер представляет в этом отношении лишь один из многих авторитетов, правда, чрезвычайно важный при истолковании нашего богословия. При рассмотрении формирования лютеранского учения об Евхаристии также следует обратить внимание на перемещение центра тяжести, происшедшее в евхаристическом богословствовании Лютера. Подвергая критике евхаристическое учение и практику Римско-Католической Церкви того времени, Лютер вначале как раз подчеркивал значение Евхаристии как вида общения. Историческим поводом для этого были получившие широкое распространение в Церкви так называемые тихие и частные мессы, без присутствия прихожан и без их общения между собой, а также система оплаты месс, ношение элементов даров в крестных ходах, служение дарам (хостией) без причащения и т. д. Против всего этого Лютер выступает, между прочим, в своей проповеди перед причащением, произнесенной в 1519 г., в которой он в общем не критикует римско-католическое учение об Евхаристии. При этом он ставит в центр внимания конкретное собрание прихода и аспект общения. Годом позже Лютер отграничивается от римско-католической мессы-жертвы, и теперь центр внимания перемещается на другое: на первый план выступают слова поставления даров и особенно мотив прощения грехов — «за вы». Аспект жертвы толкуется как раздача причащающимся прихожанам плодов единой жертвы Христа, слова поставления являются суммой всего евангельского благовестия, а элементы даров — знаками и печатями, подтверждающими евангельские обеты.

Настоящий кризис евхаристического богословия Лютера переживает лишь тогда, когда в реформаторском движении возникло новое течение так называемых спиритуалистов, которые отделяли действие Святого Духа от слова и таинств и отрицали общечерковное учение о действительном пребывании Христа в благословленном хлебе и вине. Так называемый реальный пресенс<sup>1</sup> становится центром его евхаристического богословия, а впоследствии — и основным положением почти всех тех богословских документов, которые позднее были приняты в качестве символических книг Евангелическо-Лютеранской Церкви. Этот реальный пресенс Лютер противопоставляет мнению А. Карлштадта, виднейшего богослова спиритуалистического движения, о символическом понимании Евхаристии, аргументируя свою позицию в основном экзегетическими данными, а также ссылками на христологию, учение о Святом Духе и Его отношении к средствам благодати и на учение о сотворении мира.

В развитии реформаторского движения как раз символистическое понимание Евхаристии становился роковым водоразделом. Это накладывает отпечаток также и на то, каким образом лютеранская традиция смогла сохранить живым аспект общения в Евхаристии.

Уже после вышесказанного разногласия с А. Карлштадтом Лютеру пришлось еще раз встретиться с символистским учением в евхаристическом богословии У. Цвингли. Для Цвингли причащение было прежде всего актом исповедания веры, даже как некая обязанность, являющаяся частью правильной жизни христианина. Аспект общения он подчеркивает именно потому, что важное в Евхаристии понятие о действительном пребывании Христа в веществе таинства отпадает. Я приведу одну цитату из сочинений Цвингли, которая показывает, на что он делает упор в своем толковании. Толкуя слова апостола Павла из 1 Кор. 10, 16, он говорит: «Очевидно, что в этих словах Павла «не есть ли приобщение Крови Христовой» и «не есть ли приобщение Тела Христова» слово «приобщение» (*Gemeinschaft*) не может быть понято в смысле «вкушение», как это богословы до сих пор понимали, а в смысле общения церковного, т. е. каждый таким образом предает себя и присоединяется Церкви как бы через клятву.... так как, принимая этот хлеб, мы свидетельствуем перед братьями, что мы являемся членами Тела Христова. Я держусь того мнения, что никто никогда на самом деле и не думал, что он в этом таинстве есть Христа, Его Тело и Сущность» (Ad Matth. Alberuni de coena dominica epistula. Zwingli, Opera III, 601).

Этот богословско-исторический обзор, вероятно, достаточен, чтобы показать, как

<sup>1</sup> Пресенс — настоящее время.— *Ред.*

протестантские Церкви стали ставить акцент на разные вещи. Внутреннее противоречие реформации отражается настолько в лютеранских символических книгах, что при толковании стараются избежать всякой символики в них, связанной с Евхаристией. Особенно это видно при изъяснении аспекта общения.

В лютеранских символических книгах трудно найти какие-либо данные, которые принимали бы во внимание связанную с Евхаристией символику трапезы и общения ее участников. Также отсутствуют здесь какие-либо сравнения с евхаристическим веществом — хлебом, состоящим из зерен, и вином, полученным из виноградин. Не касаются эти книги и исторической части символики, чтобы основная сущность Евхаристии не утерялась. Очень характерна в этом смысле глава об употреблении причащения и о жертве в 24-й статье Апологии: «Некоторые думают, что Евхаристия установлена по двум причинам. Во-первых, чтобы быть признаком и свидетельством... Далее они думают, что Христос благоволит особо именно к этому признаку (*nota*), т. е. к торжественной трапезе, которая должнаствовала быть знаком общения и дружбы между христианами, так как и пиры являются знаками союзов и дружбы (...ut significaret mutuam inter christianos coniunctionem atque amicitiat, quia symposia sunt signa foederum et amiciliae). Однако это понятие слишком мирское, и оно не выявляет главной пользы Божьего установления» (Апол. 24, 68). Эти слова направлены против богословия Цвингли. Ведь именно он объясняет в своем произведении «*Expositio christiana fidei*», что «хлеб и вино — символы дружбы...; как хлеб состоит из многих зерен, а вино из многих виноградин, так и тело Церкви растет и развивается из бесчисленных членов во едину плоть Христа» (Zwingli, *Opera IV*, 42).

Совершенно ясно, что в древнехристианской традиции аспект общения в Евхаристии получил признаки от глубокого религиозного содержания иудейского общения за трапезой. Так же и к веществам таинства уже очень рано прилагалась экклезиологическая символика, как это видно из известной евхаристической молитвы *Доминикан*. Однако в богословии времен реформации этот аспект замечен только в реформатском исповедании, да и там в форме видоизмененного подкрепления символистического учения об Евхаристии.

### Реальный презенс как основа общения

Выше мы пришли к выводу, что аспект общения в лютеранском богословии не является обособленным и под ним не подразумевается простое общение между христианами, а объяснение этого аспекта следует искать только в толковании Евхаристии в целом, т. е. с точки зрения реального презенса. В настоящем выступлении нет возможности полностью изложить лютеранско толкование на основе догматических и богословско-исторических данных. Я ограничусь лишь изложением и аргументацией тех пунктов, которые с точки зрения аспекта общения являются существенными.

В 10-й статье Апологии, которая в лютеранских символических книгах представляет богословие Ф. Меланхтона, реальный презенс выводится из богословских понятий Запада: «Мы признаем то понятие, что в Евхаристии Тело и Кровь Христовы действительно и субстанционно (в своей сущности) присутствуют и что в видимых веществах — хлебе и вине — они (Тело и Кровь) действительно преподаются причащающимся (*confitetur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corporis et sanguinis Christi et vere exhibantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt*) (Апол. 10, 1). Данный вопрос для лютеранских реформаторов был отнюдь не беспроблематичным. «Внимательно взвесив этот вопрос и его продумав,— говорят они,— мы твердо защищаем эту позицию». Они чувствовали, что находятся перед выбором: либо отречься от общеперковой традиции, сохранив тем самым единство реформаторского движения, либо сохранить реальный презенс, а значит, и вызвать борьбу внутри протестантизма. Сам Лютер говорит в одном месте, что «плоть» искушала его толковать слова установления таинства иначе, чем они написаны (т. е. символистически), так как он считал, что «этим мог бы за один раз свергнуть все панство». «Но я связан...— говорит он далее,— и не могу разрешить этого себе. Текст слишком категоричен, и его значение не может быть изменено толкованиями» (WA 15, 394).

Однако экзегетическая аргументация 10-й статьи Апологии недостаточна. Из Священного Писания в качестве основы здесь берется только I Кор. 10, 16: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» Из этого Апологии заключает: «Если бы Тело Христово не присутствовало в Евхаристии, вкушение хлеба нельзя бы было именовать приобщением Тела Христова, а приобщением только Его Духа».

Гораздо более солидной аргументацией, чем экзегетическая, являются ссылки на традицию Древней Церкви: сначала на общее мнение Церквей Востока и Запада, затем на древние литургические молитвы Востока и паконец на два богословских авторитета Востока. «Нам известно, что не только Римско-Католическая Церковь придерживается учения о телесном присутствии Христа, но Греческая Церковь и теперь и в древности была того же мнения (*et cōperītus non tantum romānam ecclesiam offīstītate corporalēm praeſentiam Christi, sed idem et pīnc sentīre et olim sensisse græcam*

*ecclesiam*). Это доказывает также ес богослужебный порядок: там священник молится, чтобы хлеб по изменению (*muitalo pane*) стал истинным Телом Христа». Здесь явная ссылка на молитвы эпиклезиса древних восточных литургий (например, литургии апостола Марка: *καὶ ποίησῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα — τὸ δὲ πετῆριν χ' μα τῆς καὶ ἡς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ Κυρίου*; и литургии Иоанна Златоуста: *καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τέμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου*).

В этих, так же как и в других, ссылках на богословов Востока видно стремление Меланхтона использовать патристическую аргументацию. Не называя имени, он говорит здесь о болгарском церковном писателе, который подчеркивает, что хлеб является не только символом, но он действительно изменяется в Тело (*vere in carnem mutari*). Речь идет о Феофилакте, архиепископе Охридском (XI в.), комментарий которого на Евангелие от Марка здесь приводит Меланхтон: «*οὐ γάρ ἀντίτοπος τῷ κυριτικῷ εὐφράτος ἔστιν ὁ ἄρτος, ἀλλ' εἰς τὸ ἀὐτὸν ἐκεῖνο μεταβλέπεται τὸ εἴδη τοῦ Χριστοῦ*» (MSG 123, 649 D). Это же место встречается у Меланхтона и раньше в произведении *«Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini»* (1530), направленном против цвинглистов.

Самой значительной, однако, является цитата из комментариев Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна: «Мы не отрицаем того, что мы духовно соединены с Христом правильной верой и искренней любовью, но мы никак не можем согласиться с тем, что у нас нет никакого плотского общения с Ним; это, по нашему убеждению, противоречило бы Священному Писанию. Ведь никто не сомневается в том, что Христос и в этом смысле есть виноградное дерево, а мы ветви, получающие жизнь от Него. Послушай, что говорит Павел: «Мы многие едино тело во Христе», так что, хотя нас много, мы одно в Нем. «Мы все приобщились от того единого хлеба». Не думает ли кто, что сила сокровенного благословения нам неизвестна? И так как оно в нас, то разве оно не делает того и в теле, что, приобщаясь Телу Христову, Он начинает жить в нас?» (In Joh. lib. X, 2. MSG 74, 341 A/B, D).

Рассматриваемая 10-я статья Апологии ясно показывает, что выражение *vere et substancialiter adesse* подразумевает не только истинное присутствие Христа в Евхаристии, но действительное присутствие Тела и Крови Христовых. Приведенная цитата из творений Кирилла Александрийского имеет целью опровергнуть неправильное толкование, будто мы только духовно — через веру и любовь — соединены с Христом, без соединения с Его Телом, и будто мы едино Тело со Христом только через духовное благословение, а не через приятие Тела Его. Когда подчеркивается присутствие Тела Христова, тогда хотят избежать слишком поспешного толкования Церкви как Тела Христа, потому что причастие является истинным Телом Христовым не потому, что Церковь — Тело Христово, а потому, что христиане в причащении принимают Тело Христово и, питаясь им, соединяются со Христом, из-за чего Церковь является Телом Христовым. Поэтому отвергаются все метафоры и метонимии при объяснении Тела Христова.

В более позднем лютеранском символическом документе «Полное объяснение» (*Solida declaratio*) изложенные аргументы Апологии повторяются (SD 7, 11) и пополняются еще цитатой, взятой у Иринея (SD 7, 14). В этот период кризис евхаристического богословия относительно аспекта общения все еще продолжался и шла дискуссия с представителями кальвинистического евхаристического богословия. Благодаря этому понятие «Тело Христово» с точки зрения указанного аспекта определяется еще более точно. Именно теперь отвергается толкование, будто хлеб является лишь средством, соединяющим нас со Христом: «*Panis est communio corporis Christi, hoc est id, quo fit societas cum corpore Christi (quid est ecclesia), seu medium, per quod fideles unitur Christo*» («Хлеб является началом, соединяющим нас с Телом Христовым, другими словами, тем, через что мы имеем общение с Телом Христовым, которое есть Церковь, или тем средством, которым верующие соединяются со Христом»).

В «Полном объяснении» завершается лютеранское учение об Евхаристии: сущность ее объясняется систематически с точки зрения христологии.

Выше показано, что лютеранскоe исповедание не приняло утверждения о духовном причащении Тела Христова и не считает вещество таинства лишь средством получения общения со Христом и, с другой стороны, как известно, не приняло римско-католического термина *transsubstantiatio*. На место всего этого лютеранскоe исповедание ставит формулу: Тело Христово преподается верующим *in pane, sub pane et sicut pane* (в хлебе, под (видом) хлебом и с хлебом). Этим выражается неизменное существо (субстанция) хлеба, таинственно соединенное (*ut pio sacramentalis*) с Телом Христовым. В качестве аргументации опять берется, кроме христологических мест Нового Завета, общая христология отцов Востока и Запада. Приведу статью 7-ю «Полного объяснения»: «Также повторяются и объясняются слова: «*Verbum caro factum est*» («Слово плоть бысть») другими такими же выражениями: «Слово жило посреди нас»; «Во Христе пребывает Божественная полнота телесно»; «Бог бе с Ним» и «Бог бе со Христом»: Божественная природа не превратилась в человеческую, а обе природы соединились в Лице. Именно то же сравнение в словах завета Христа «Сие есть Тело Мое» имели в виду многие древние отцы, как-то: Иустин, Киприан, Августин, Лев, Геласий, Златоуст и прочие, а также и то, что как во Христе имеют-

ся две различные, неизмененные природы, нераздельно соединенные, так и во святой Евхаристии два разных существа — естественный хлеб и истинное, естественное Тело Христово пребывают в установленном совершении совместно здесь на земле. Это соединение хлеба и вина с Телом и Кровью, конечно, не такое же персональное соединение, как соединение двух природ Христа, оно... *unio sacramentalis* (тайственное соединение») (Полное объяснение 7, 36–38). Отдельно еще приводятся слова из Апологии Иустина (1, 66): «Это мы не едим как обычную пищу и обычное питье, а совершение так же, как Иисус Христос, Спаситель наш, через Слово Божие стал плотью, как Он имел ради нашего блаженства плоть и кровь и мы верим, что еда, благословенная Им словом и молитвой, является Телом и Кровью Господа Иисуса Христа».

Суммируя, можно сказать, что Лютеранская Церковь в своем учении о реальном пребывании разделяет мнение всей Вселенской Церкви (*in tota ecclesia sententia*. Arol., 10, 4). Точно так же, разрешая вопрос о таинстве формулой *unio sacramentalis*, она утверждает, что не вносит в Церковь какого-то нового учения. Это и есть то, что лютеранское исповедание может представить в качестве экуменических исходных пунктов.

С экуменической точки зрения также существенно, что при аргументации делаются ссылки и на Священное Писание и на предание Древней Церкви, другими словами, Лютеранская Церковь придерживается мнения, что богословие отцов Церкви и древнехристианская доктрина не изменили существенно учения Нового Завета об Евхаристии, а составляют единую с ним линию. Ничем другим нельзя обосновать изложенного выше аналитического богословского рассмотрения вопроса. Положительное соединение Священного Писания и традиции видно яснее всего именно в учении об Евхаристии: «Это понятие *unio sacramentalis* основывается на твердой, единственной, непоколебимой, верной скале правды — Священном Писании и взятых оттуда словах установления Евхаристии. Святые евангелисты и апостолы и их ученики и слушатели так это понимали, так научили и оставили в наследие будущим поколениям» (Полное объяснение 7, 42).

Аспект общения получает с этой лютеранской точки зрения на Евхаристию по крайней мере два определения:

1. Общение христиан в Евхаристии, прежде всего, вертикально и движется в сторону Христа. Христос действительно присутствует в Своем Лице и в Божественной и человеческой природах, соединяясь в совершении таинства с его веществом. Таким образом верующие становятся участниками дел спасения Божия и соединяются с Главой Церкви — Христом. Уже в результате этого общения Евхаристия может быть связью между верующими. «Это истинный, всемогущий Господь, наш Создатель и Иискупитель, установил настоящее святышее таинство, которое до скончания мира должно совершаться со святым почтением, послушанием и смирением и которое должно быть непрестанным воспоминанием Его тяжелых страданий, смерти и всех прочих Его благодатей, напоминанием об утверждении Нового Завета, утешением всех скорбящих сердец и постоянной связью между христианами и Христом, их Главой» (*firmum vinculum societatis christiana et cum capite suo Christo et inter se invicem coniunctio arctissima*. SD 7, 44).

2. Общение христиан в причащении является именно приобщением к жертве Христовой. Начиная с богословия Лютера и даже до самых поздних символических книг аспект жертвы примирения всегда был на центральном месте в лютеранском богословии. Потому и Евхаристия всегда понималась прежде всего как преподание прощения грехов, этому аспекту были подчинены аспекты соединения верующих со Христом и инкорпорирования в духовное Тело Его — Церковь.

В нашу задачу не входит объяснение понимания жертвы в лютеранском евхаристическом богословии, но с точки зрения аспекта христоцентрического общения этот вопрос нам в общих чертах придется осветить. Согласно учению символических книг, между крестной жертвой Христа и Евхаристией имеется самая тесная связь. Тот же Христос, Который единожды предал Себя в жертву на Голгофе, преподает теперь Свое Тело в таинстве причащения и делает Свою крестную смерть действительно присутствующей в настоящее время. Вопрос о времени и месте (*representatio et ubiuitas*) становится при этом несущественным. В нашем евхаристическом богословии речь идет иногда даже о полной идентичности преданного в жертву Тела Христа и Тела, которое преподается верующим при причащении. Общение христиан в Евхаристии — это общение в жертве.

Именно поэтому в современной евхаристической дискуссии об Евхаристии между лютеранами и римскими католиками теперь более, чем прежде, обращается внимание на Евхаристию как жертву, причем имеется уже сближение обоих толкований. Если под Евхаристией подразумевается не повторение Голгофской жертвы, а воспроизведение, прославление и специфическое сакраментальное употребление единой жертвы Христа, то это с лютеранской позиции можно представить как важную точку экуменического соприкосновения для внимательного изучения.

### **Месса, или евхаристическое богослужение, как исполнение общения**

Выше мы стремились определить основу общения в Евхаристии с точки зрения лютеранской традиции. Это общение делается актуальным и реализуется при при-

чащении членов прихода. Здесь сейчас нет возможности детально рассматривать богословие лютеранского богослужения и даже Евхаристии. Я ограничусь лишь тем, что намечу некоторые исходные пункты реформации и сошлюсь на формирование лютеранского богослужения и евхаристическую практику.

В историческом экскурсе мы отметили, что отправными пунктами реформации были недостатки, имевшиеся в богослужебной практике Римско-Католической Церкви. Месса того времени уже не выполняла функций собирания верующих и приобщения их к литургической жизни. Месса стала лишь жертвоприношением, совершаемым священником (например, частные и заупокойные мессы). Отрицательная характеристика этого явления еще более усиливалась употреблением при богослужении исключительно латинского языка и особенно тем, что причастие преподавалось мирянам только под одним видом. Поэтому в программе реформаторского движения и особенно его евхаристического богословия на первом месте стояло изменение богослужения. Главный лютеранский символический документ («Конфессио Аугустана», сокр. CA) в своих 22-й и 24-й статьях подчеркнуто углубляется в вопросы сакраментальной практики и, в частности, мессы. Привожу цитату из 24-й статьи: «Совсем неправильно нас обвиняют в ликвидации мессы. Ведь совершенно очевидно, что месса, да не будет в похвалу нам самим сказано, у нас служится с большей теплотой и степенью, чем у наших противников. Кроме того, постоянно преподается учение и объяснение святого Таинства, для чего оно установлено и как им пользоваться... Таким образом народ приближается к Евхаристии и к мессе... Во внутренний порядок мессы также не внесено каких-либо существенных изменений, кроме того, что наряду с латинскими песнопениями здесь поются песнопения и на немецком языке, так как цель всякого богослужения состоит в том, чтобы народ учился на нем тому, что ему непременно надо знать о Христе» (CA 24, 1—9).

Далее критике подвергаются именно частные мессы, ликвидация которых, согласно приведенному мнению, совсем не означает игнорирование мессы как таковой, а, наоборот, придает ей высокое значение. В конце статьи делается заявление, которое с точки зрения нашей темы чрезвычайно важно: «Так как месса не есть жертва, приносимая за других, живых и мертвых, для ликвидации их грехов, а предназначена быть трапезой общения (нем. Komunion), при которой священник и другие причащаются Таинств, то мы придерживаемся такого обычая, что по праздникам, да и в другое время, когда собирались желающие причастились, служится месса, и тем немногим, которые это хотят, дается причастие (ср. лат. текст: «Cum autem missa sit talis compunctionis sacramenti, servatur apud nos una communis missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui sacramento velint uti, ubi porrigitur sacramentum his, qui petunt. Neque hic mos in ecclesia novus est. Nam veteris ante Gregorium non faciunt mentionem privatae missae; de communis missa plurimum loquuntur», CA 24, 34). Опять-таки привлекает здесь внимание аргументация. В приведенном латинском тексте говорится, что этот обычай в Церкви никакое не новшество, так как о частных мессах никто не говорит вплоть до Григория (специализация месс впервые встречается в «Sacramentarium Leonianum» (VI в.)). В немецком же тексте в качестве эзекиетического аргумента приводится древнехристианская практика, обнаруживающаяся из 1 Кор. 11, и констатируется, что этот обычай может быть подтвержден писаниями многих отцов Церкви. Отдельно приводятся только две беседы Златоуста (Hom. III in ep. ad Eph. et Hom. XVII in ep. ad Hebr.) и место из никейского правила, которые в данном случае не имеют здесь большого значения. Однако цель приведения доказательств высказана ясно: «Так как здесь не водится никакого новшества или чего-нибудь такого, чего издревле не было в Церкви, то этот обычай отправления мессы не может быть осужден как еретический или нехристианский» (CA 24, 40).

С целью осуществления аспекта общения частные мессы критикуются также и в Апологии. Аргументация та же, что и в «Конфессио Аугустана», но традиция восточной Церкви выступает еще сильнее: «То, что у нас совершается только общая месса, совсем не противоречит практике Вселенской Церкви (*catholica ecclesia*). Ведь и в греческих храмах теперь не совершают частных месс, а лишь одну общественную, да и ее только по воскресеньям и праздникам. В монастырях мессы совершаются ежедневно и только как общественные» (Апол. 24, 6).

Ясно, что в начале реформаторского движения Евхаристия становится сильным фактором, созидающим общение. Мы можем еще отметить, что подчеркивается частое пользование причащением в приходах. Например, в Апологии (24, 1) читаем: «У нас месса всегда по воскресеньям и вообще по праздникам, и тогда причащение преподается тем, кто того хочет, после того, как они опрошены и получили разрешение грехов. Мы сохраняем обычные общественные богослужения, порядок чтения текстов и молитв и проч.».

Однако в скором времени в лютеранских Церквях начинает распространяться и другая практика. Вследствие отмены бывших обязательными в Римско-Католической Церкви исповеди и причащения, принятие причастия некоторыми христианами становится случайным и в связи с этим значение Евхаристии как признака общения ослабевает. Уже Лютер обращал внимание на начинаяющуюся дегенерацию евхаристической практики. Например, в предисловии к «Малому катехизису» он писал: «По окончании папской тирании больше нет желания подходить к Таинству: его презирают. В этом случае опять-таки необходимо, остерегаясь принуждать кого-либо к вере, а, пропове-

дя так, чтобы люди сами без данных нами правил понуждали себя и как бы требовали от нас, пастырей церковных, преподавать им таинство. Этот результат может быть достигнут при обращении к людям со словами: «Нужно опасаться, что тот, кто не ищет и не желает принимать таинства по крайней мере раз в году или, скажем, четыре раза в году, презирает таинство, и он не христианин, как и тот, кто не верит и не слушает Евангелия. Ведь Христос не говорил: «Сего не творите» или: «Сие пренебрите», а: «Елижди аще ищете, творите сие в Мое воспоминание»... Он хочет, чтобы это было исполнено и чтобы таинство ии в коем случае не отвергалось и не презиралось» (КК 21—22). Также и в «Большом катехизисе», рассматривая таинство алтаря, Лютер говорит: «Да не будет утеряно это большое сокровище, которое изо дня в день совершается и христианам раздается. Другими словами, кто хотят быть христианами, да подготавливают себя по возможности к более частому принятию этого весьма читого таинства» (Большой катехизис, таинство алтаря, 39). Из приведенных цитат можно сделать вывод, что принятие причастия Лютеранская Церковь расценивает как признак христианина.

С точки зрения аспекта общения нужно обратить внимание еще на некоторые термины, которые лютеранские символические книги используют, чтобы доказать, что римско-католическое толкование мессы не соответствует литургическому толкованию Вселенской Церкви. Опять-таки обращает на себя внимание то, что ссылка делается на терминологию восточной традиции. Так, опровергая понимание мессы исключительно с точки зрения жертвы, Апология рассматривает литургический термин восточной Церкви *λειτουργία* и толкует его в параллели с термином *зύξις*: «Почему же они (римские католики) здесь отказываются от древнего термина «спинаксис», который показывает, что месса в древности означала соединение многих (*quae ostendit missam olim fuisse πυλογιην συμπάντισιονεπ*)?» (Апол. 24, 79). Этот термин встречается, по крайней мере, у Псевдо-Дионисия Ареопагита (De eccl. hier. III, 1. MSG 3, 424B).

Излагая в той же статье свое мнение о римско-католическом понимании мессы как жертвы, Апология соглашается с тем, что месса может быть понята и как жертва, если рассматривать жертву в целом: «По нашему мнению, пусть месса понимается как ежедневная жертва, другими словами, как богослужение, в которое входит также проповедь, вера, призывание помочи (*invocatio*) и благодарение» (Апол. 24, 35). Немного позднее поддержка этому мнению опять заимствуется у восточной Церкви: «Греческий порядок евхаристического богослужения тоже немало напоминает о жертве. Однако очевидно, что там речь идет не только о Теле и Крови Господних, а о всем богослужении, о молитвах и благодарении. Ведь там говорится так: «Καὶ πόλησον ἡμῖν; ξέλους γενέσθαι τοῦ προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἴστασις καὶ θυσίας ἀναμάκτους ὑπὲρ παντὸς λαοῦ» (из начала литургии Златоуста). При правильном понимании здесь нет ничего оскорбительного. Ведь там молятся, чтобы мы сподобились приносить жертвы молитвы и моления и бескровные жертвы за людей» (Апол. 24, 88). В аспект общения мессы здесь вносят понятие совместного жертвоприношения.

Оценивая аспект общения в евхаристической практике с точки зрения лютеранской литургической жизни, приходится констатировать, что исходные точки реформации неодинаково реализовались в традициях лютеранских Церквей и, в частности, в традиции нашей Церкви. Евхаристия отходит на задний план, и главным становится богослужение слова. Причащение соединилось с исповедью (или с формой заявки на причащение), что привело к более редкому совершению Евхаристии (только несколько раз в году, обычно два). При этом, правда, основной сакраментальный аспект лютеранства — преподание оставления грехов — усилился, но аспект общения почти совсем утерялся. Позднее в этом отношении произошли изменения, по нашей основной проблеме остается вопрос: как аспект общения может быть реализован в жизни нашей Церкви?

В литургическом обновлении нашей Церкви обращают внимание по крайней мере следующие аспекты. Входящая в литургическую формулу молитва префации (*Vete dignum*) стала более заметной после того, как она была расширена и дополнена текстами, которые относятся к дню церковного года. Завершение этой молитвы с точки зрения общения имеет центральное значение: «За этот неизреченный дар и благодать мы совместно со всеми силами небесными и со всеми святыми Тебя благодарим, Тебя величаем и прославляем Твое имя». Молитва показывает универсальное значение Церкви во все времена. В новом порядке церковного богослужения, который вступил в силу в начале этого года, имеется также перед установительной формулой молитва, которая содержит элементы анамнезиса и эпиклезиса. После установительных слов и молитвы Господней в богослужение вставлено приветствие мира (*Pax*), которое, согласно древнехристианской традиции, является признаком братской любви, взаимного прощения и общения. В книгу церковных песнопений нашей Церкви при ее недавнем пополнении также введено два новых песнопения, которые подчеркивают евхаристическое общение, а именно: тивелский импровизированный перевод евхаристической молитвы из *Διδχι* (664) и молитвословие англичанина С. Д. Стоуна, имеющее экуменический характер («Христос—Господь Церкви», 665).

**Евхаристическое общение и единство Церкви**

Рассмотрение стоящей перед нами темы в сущности не разрешает проблемы о евхаристическом общении между Церквами. Оно является лишь богословской разработкой в приближении к данной проблеме. Вполне очевидно, что евхаристический аспект общения и его основа должны быть прежде всего исследованы; только тогда будут иметься предпосылки для богословского и конфессионального разрешения вопроса.

При анализе евхаристического аспекта общения установлено, что Евхаристия не может считаться средством для установления церковного единства. Это касается также и межцерковного общения. Евхаристическое общение и церковное общение — тесно связанные понятия. Этот основной экклезиологический пункт, который признается в Священном Писании Нового Завета, был признан первой и древнейшей церковной традицией. Лютеранская вероисповедание также с этим соглашается. Решение вопроса очень ясно изложено в 7-й статье «Конфессио Аугустана»: «Также мы учим, что всегда остается и утверждается едина святая христианская Церковь. Это общество всех верующих, среди которых проповедуется Евангелие в неповрежденном виде и преподаются, согласно Евангелию, святые таинства» (*Item docent, quod ipsa sancta ecclesia regreto mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium purg docetur et recte administrantur sacramenta*) (CA 7, 1). Согласно такому определению Церкви в нашем исповедании, молитвенное общение между верующими осуществляется в той форме, какая изложена выше. Именно в Евхаристии Церковь становится единой и верующие ощущают единство, которое дарует им присутствующий в таинстве Господь. Таким образом, понятие *сопишио* (общение) следует рассматривать в его экклезиологическом контексте. Евхаристия не может быть отделена от церкви, так как она является центром жизни Церкви, признаком Церкви (*nota ecclesiae*). В соответствии с этим лютеранская исповедание считает достаточным для действительного общения в Церкви то, что здесь «единогласно и чисто проповедуется Евангелие и преподаются, согласно Евангелию, таинства» (CA 7, 2).

Таким образом, мы приходим к выводу, что Евхаристия, как признак Церкви, собирает, соединяет и поддерживает жизнь Церкви. Однако не Евхаристия полагает основу этому общению, а таинство Крещения. Именно в таинстве Крещения совершается основная инкорпорация в Тело Христово — Церковь, что потом подтверждается в евхаристической трапезе. Но здесь возникает важный вопрос, который в современной эккемической ситуации должен быть непременно разрешен. Имеются Церкви, которые взаимно, одна у другой, признают Крещение действительным, и таким образом, во всяком случае косвенно признают, что и другие сообщества имеют характер Церкви. Выявление соотношения между таинствами Крещения и Причащения открыло бы новую перспективу в разрешении кажущейся теперь неразрешимой проблемы евхаристического общения.

Далее необходимо принять во внимание фактическое положение исторических Церквей — то, насколько члены этих Церквей сознательно исповедуют свою веру и исполняют христианское общение в Евхаристии.

Именно на этом фоне и надо рассматривать те факторы, которые в современной эккемической обстановке побудили некоторых христиан к преодолению конфессиональных границ и дали им возможность участвовать в единой евхаристической трапезе. Разница между церковным исповеданием и практикой в этом вопросе также оказывает непосредственное влияние на решение проблемы церковного общения. Каждая Церковь должна относиться с одинаковым чувством ответственности и к проведению богословского исследования и к принятию практических решений. Вперед надо идти обоими путями. И в своем движении вперед Церковь воодушевляется надеждой, которая имеет некоторое основание в богословской и практической реальности — полноте кафолической Церкви, в которую также входит единая евхаристическая трапеза. Это движение будет продолжаться до тех пор, «доколе мы придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4. 13).