

## Таинства Церкви.

Средоточием христианской веры и непоколебимым фундаментом христианской Церкви является исповедание смерти и воскресения Иисуса Христа как спасительных для человеческого рода деяний Божиих. Св. апостол Павел свидетельствует о неизменном содержании христианского благовестия и церковного Предания, которое заключается в том, «что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор 15. 3-4). Возвешение миру смерти и воскресения Христа апостол называет «тайной благовествования» (Еф 6. 19). Этим же словом – *μυστήριον* – он именуует всю совокупность этапов и все многообразие аспектов домостроительства спасения Сына Божия: «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим 3. 16). Церковь также включена в это единое таинство спасения, ибо она есть тайна, «сокрытая от веков и родов, ныне же открытая святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей..., которая есть Христос в вас» (Кол 1. 26-27). Наконец, величайшей тайной Божией – *μυστήριον του θεου* – является Сам Иисус Христос, «в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 2).

Таким образом, в Новом Завете таинство, *μυστήριον* – это, прежде всего, явленный во Христе и осуществляющийся в Церкви спасительный замысел Божий о человечестве, откровение Его непостижимой любви и милосердия. Таинство Божьего домостроительства во Христе, бесконечно превосходя человеческое разумение, тем не менее, не скрывает, но, напротив, являет дотоле сокровенную Премудрость Божию и открывает всем верующим во Христа доступ к полноте Божественной жизни, «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9).

Отцы Церкви, верные учению Господа Иисуса Христа и Его апостолов, согласно учат, что христианин умирает и воскресает со Христом, обретая спасение и вечную жизнь, через участие в особых церковных священнодействиях, прежде всего – в Крещении и Евхаристии. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16); «ядущий Мою плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54) – наставляет Господь своих учеников. А апостол Павел учит: «Мы погреблись с ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6. 4). Всякий раз, совершая Евхаристию, мы «смерть Господню возвещаем, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26). Вместе с тем, отцы Церкви никогда не ставили знак равенства между неизменным в своей сущности содержанием Предания и его различными терминологическими выражениями и формулировками. Такой сбалансированный подход, сочетающий верность апостольскому учению с дерзновением богословской мысли, позволил отцам Церкви IV-V вв. сформулировать общее учение о спасительной силе определенных церковных священнодействий, творчески используя богословский словарь св. ап. Павла. Свт. Амвросий Медиоланский и блж. Августин на Западе, свт. Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст – на Востоке, активно используют термин «таинство», среди прочего, в приложении к Крещению, Миропомазанию, Евхаристии и некоторым другим священнодействиям.

Подобного рода терминологическое решение вовсе не означает сужения или дробления универсального и единого понятия таинства. Напротив, святоотеческое богословие таинств позволило выявить все многообразие аспектов и граней единого таинства спасения во Христе, раскрыв органическое единство и сущностные взаимосвязи между православной триадологией, сотериологией, эклесиологией и космологией – единство и связи, актуализирующиеся в литургической жизни Церкви. В понимании отцов, таинство связует воедино веру и молитву Церкви, и потому богословские темы переходят в литургическую практику, а богослужение таинств синтезирует в себе различные аспекты вероучения Церкви. Преимущественное значение здесь имеют так называемые таинства христианского посвящения – Крещение, Миропомазание и Евхаристия. Остановимся подробнее на богословских аспектах первых двух таинств, являющих в себе полноту веры Церкви.

Тринитарный аспект таинств Крещения и Миропомазания.

Воскресший Господь Иисус, посылая учеников на проповедь, дал им заповедь: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28. 19-20). Это единственное в Новом Завете указание на непосредственную связь между совершением таинства Крещения и верой в Пресвятую Троицу – принимающий Крещение делает это не только «во оставление грехов» и «во имя Иисуса Христа», но и во имя

Пресвятой Троицы. Показательно, что во время православного чина Крещения читается именно указанный выше отрывок из Евангелия от Матфея – 116-е зачало (Мф 28. 16-20), которому отдано предпочтение перед 8-м зачалом Евангелия от Иоанна (Ин 3. 1-8), где Господь говорит о необходимости и спасительности Крещения, но не дает при этом прямых указаний на его сущностную связь с верой в Пресвятую Троицу и с молитвенным троичным призыванием при совершении таинства.

Несмотря на единичный характер свидетельства евангелиста Матфея о крещении во имя Пресвятой Троицы, православное богословие – так же, как и богослужение – всегда придавало особое значение тринитарному аспекту таинства Крещения, подчеркивая его позитивное значение – троекратное погружение в крещальные воды не только омывает уверовавшего во Христа от всех грехов, но и приобщает его полноте Божественной жизни. «Крещение не уподобляется, – пишет блж. Феодорит Кирский, – голой бритве, отъемлющей предшествовавшие грехи»[1], но рождает человека к новой жизни общения в любви по образу троичного бытия, и действительно соделывает его «причастником Божеского естества» (2 Петр 1. 4). Согласно толкованию свт. Иоанна Златоуста, Господь Иисус в своем последнем наставлении ученикам повелевает им «возвестить по всей вселенной Его учение, которое сокращенно вручил им вместе с заповедью о крещении»[2].

Таким образом, крещение во имя Пресвятой Троицы несет в себе свидетельство о полноте евангельской истины, хранимой Церковью и исповедуемой приемлющим крещение христианином.

Тринитарное истолкование Крещения в святоотеческом богословии берет свои истоки не только в Мф 28. 19-20, но восходит также к экзегезе общего для всех синоптиков описания крещения Иисуса в Иордане от Иоанна Крестителя (Мф 3. 16-17; Мк 1. 10-11; Лк 3. 21-22). По слову блж. Августина, в крещении Иисуса Отец явлен «в голосе: Ты Сын Мой; Сын – в человеке, рожденном от Девы; Дух Святой – в телесном облике голубя»[3]. Сщмч. Ипполит Римский придает крещению Иисуса универсальный характер и связывает откровение Божественной Троицы на Иордане с возрождением человеческого естества и воссоединением небесного и земного бытия: «Как только Владыка крестился, то обновил нашего ветхого человека и вверил ему снова жезл усыновления. Тогда сразу открылись нам небеса, произошло примирение видимого с невидимым, возрадовались небесные воинства, исцелились земные болезни, то, что было тайным, стало известным, враги стали друзьями... Ибо, когда Жених Христос принял крещение, небесному чертогу надлежало открыть свои блистательные врата. Точно так же, когда Святой Дух нисходил в виде голубя и глас Отчий раздавался повсюду, небесные врата должны были быть открытыми»[4]. Отцы Церкви видели в крещении Иисуса не только знамение Его Божественности и не только откровение Пресвятой Троицы, но и некий образец для совершения таинства Крещения в Церкви Христовой. Согласно блж. Августину, Иисус принял крещение от Иоанна не потому что нуждался в очищении греха и освящении, но «дабы возбудить в нас желание принять Его крещение»[5]. Христос как Сын Божий и помазанник Духа неразделен от Отца и Духа, и потому креститься крещением Христовым – значит креститься во имя Пресвятой Троицы. «Быть крещеным во Христа означает: погружаться в воду с верою в Него, – пишет св. Иоанн Дамаскин. – Но невозможно уверовать во Христа тем, которые не научены исповеданию, имеющему своим предметом Отца и Сына, и Святаго Духа. Ибо Христос есть Сын Бога живаго, Которого Отец помазал Святым Духом»[6]. Христос являет Отца и посылает в мир Св. Духа, и соединяясь с Ним в Крещении, верующие в Него усыновляются Отцу и становятся помазанными Духа, христианами.

Византийский чин крещения и сопутствующих ему обрядов, легший в основу используемого ныне в Русской Православной Церкви славянского Требника, также свидетельствует о той значимости, которую православная традиция придает тринитарному аспекту таинства. Троичная символика в священнодействиях, так же, как и троичное содержание молитвословий, являются здесь лейтмотивом всего крещального чинопоследования.

Принимая новообращенного в разряд оглашаемых, священник, согласно указаниям Требника, «дует на лице его трижды, и знаменует чело его и перси трижды»[7]. Блж. Симеон Солунский объясняет, что священник «совершает дуновение троекратно ради Троицы, потому что у Троицы общая благодать и сила. А крестообразно (совершает дуновение) ради воплотившегося за нас и пострадавшего плотию единого от Троицы Христа, крестом совершившего победу»[8]. Следующая за дуновением и возложением руки на главу

новообращенного «молитва во еже сотворити оглашенного» также обращена к Пресвятой Троице. В ней священник молится о «хотящем просветиться»: «Да прославится имя Твое святое в нем и возлюбленного Твоего Сына, Господа же нашего Иисуса Христа и животворящего Твоего Духа»[9]. Блж. Симеон усматривает в троичной символике данного священнодействия параллель с трехступенчатой структурой единого таинства христианского посвящения, когда пишет, что указанная молитва над новообращенным «просит Бога, да неотреченно пребудет в нем имя Троицы, и чтобы сподобился он божественного Крещения, Помазания и священного Причастия»[10].

Троичная символика в чине оглашения присутствует также в четвертой молитве – на изгнание «всякаго лукаваго и нечистаго духа», в троекратном отречении от сатаны, сочетании Христу и исповедании никео-Константинопольского Символа веры, а также в конечном исповедании христианской веры, когда на призыв священника поклониться Христу оглашаемый поклоняется Троице единому Богу: «Поклоняюся Отцу, и Сыну, и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней»[11].

Начало собственно крещальному богослужению полагает возглас священника, который благословляет Царство Пресвятой Троицы, вход в которое отвергает таинство Крещения: «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков». Троица призывается в великой ектении на освящение воды, которая затем трижды благословляется знаменем креста. Во славу трех Божественных Лиц освящается елей, которым так же троекратно благословляется вода в крещальной купели.

Кульминационный момент крещального богослужения – троекратное погружение крещаемого в купель во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Блж. Симеон Солунский придает особое значение тому, что данная форма совершения таинства не только буквально соответствует евангельской заповеди Спасителя, но и в сжатом виде содержит в себе православное учение о Боге-Троице, «провозглашая три Лица в одном Божестве». В словах «во имя», по мысли блж. Симеона, «означается единство Божества», а в словах «Отца, и Сына, и Святаго Духа» «исповедаются три божественные Лица, нераздельные и неслиянные»[12].

Св. Николай Кавасила, дополняя идею блж. Симеона о том, что у «Троицы общая благодать и сила», подчеркивает в своем толковании таинства Крещения различия в свойствах Божественных Лиц и Их участии в домостроительстве спасения. «Крещающие, призывая при купели Бога, – пишет Кавасила, – возглашают не общее Троице «во имя Бога», что не совсем ясно и отдельно для богословствующих, а тщательно и точно указывают свойства каждой из ипостасей... Ибо Отец примирился, Сын примирил, а Дух Святой соделался даром для сделавшихся уже другими. Один освободил, Другой – цена, за которую мы освобождены, а Дух – свобода»[13]. Св. Николай сопоставляет ветхозаветный и новозаветный этапы домостроительства спасения, и находит основное различие между ними в том, что ветхий завет был откровением единого Бога, новый же завет есть установление союза с Отцом через Сына в Святом Духе. Новозаветное откровение Бога-Троицы достигает полноты своего спасительного свершения именно в таинстве Крещения, которое одно, по слову Кавасилы, «показало Бога разделенным», т.е. явило Его Троицей Божественных Лиц, пребывающих в совершенном единении любви, но при этом различно участвующих в домостроительстве спасения человеческого рода. Поэтому-то и «должно при Божественной купели призывать Бога, разделяя Ипостаси»[14]. Таким образом, таинства Крещения и Миропомазания вводят человека в полноту личностного общения с триединым Богом, который «есть любовь» (1 Ин 4. 8).

#### Христологический аспект таинств Крещения и Миропомазания

В своей проповеди в день Пятидесятницы св. апостол Петр призывает своих соотечественников к обретению спасения через покаяние и крещение во имя Иисуса Христа: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов» (Деян 2. 38). В Послании к Галатам св. апостол Павел называет христиан «во Христа крестившимися» (Гал 3. 27). Тема крещения во Христа проходит красной нитью через богословие свв. апостолов Петра и Павла. Согласно святоотеческое толкование соответствующих фрагментов их посланий основано на том, что крещение во имя Иисуса Христа не противоречит крещению во имя Пресвятой Троицы – напротив, первое необходимо предполагает и содержит в себе второе. Свт. Евлогий Александрийский учит, что «креститься во Иисуса Христа значит креститься по заповеди и преданию Христа Иисуса, т. е. во имя Отца и Сына и Св.

духа» [15].

Сам Господь Иисус Христос употреблял слово «крещение» для обозначения Своего искупительного подвига – страданий, крестной смерти, погребения и воскресения. В 47-м зачале Евангелия от Марка (Мк 10. 32-45) приводится беседа Господа с апостолами Иаковом и Иоанном, поводом для которой послужили слова Христа: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет» (Мк 10. 33-34). На просьбу Иакова и Иоанна позволить им сесть по правую и левую сторону от Него во славе Его, Христос отвечает: «Не знаете, чего просите. Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься.» (Мк 10. 38-39), предвозвещая тем мученическую кончину большинства Своих последователей и учеников. В Евангелии от Луки Господь Иисус, предвозвещая Свои искупительные страдания, говорит ученикам: «Крещением должен Я креститься» (Лк 12. 50). Таким образом, в евангельском учении Господа Иисуса Христа креститься – значит соучаствовать в Его смерти и воскресении, пройти по Его крестному пути, умереть для мира, чтобы возродиться в Боге.

Вместе с тем, смысл слов, обращенных Господом к апостолам Иакову и Иоанну, далеко выходит за рамки их буквального, конкретно-исторического восприятия и толкования. Крещение, о котором говорит Христос – не только мученичество. По слову свт. Кирилла Иерусалимского, «Спаситель, искупляя вселенную крестом, и быв пронзен в ребро, извел из него кровь и воду, дабы одни во времена мира крестились водою, другие во время гонений крестились собственной кровью» [16]. Смерть Иисуса Христа приносит жизнь, и умирая в своем сердце для всякого греха и неправды, верующий в Него воистину начинает жить новой жизнью уже здесь и сейчас. Эта внутренняя духовная перемена, согласно евангельскому учению, неразрывно связана с внешним действием – участием в литургическом священнодействии водного Крещения: «кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16). Таким образом, таинство Крещения – это не просто обряд или внешний знак совершившейся в человеке духовно-нравственной перемены, но действительное дарование плодов искупительной жертвы Христа, онтологическое соединение с Ним.

Учение Спасителя о Крещении как соумирании и совоскресении с Ним было воспринято во всей его полноте и конкретности свв. апостолами. Наиболее полно апостольское учение о Крещении выражено в 91-м зачале Послания к Римлянам (Рим 6. 3-11) – именно этот отрывок читается во время крещального богослужения Православной Церкви: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых, так и нам ходить в обновленной жизни., зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 6. 3-4, 6, 10-11).

Комментируя данный фрагмент Послания к Римлянам, отцы Церкви любят проводить параллель между крещальной купелью, с одной стороны, и крестом и гробницей Христовой, с другой. Свт. Иоанн Златоуст выражает эту мысль в лапидарной формуле: «Крещение есть крест» [17]. Св. Иоанн объясняет также, каким образом и в каком смысле крещаемый умирает со Христом: «Чем для Христа был крест и гроб, тем для нас стало крещение, хотя и в другом отношении: Христос умер и погребен плотию, а в нас умер и погребен грех. То и другое – смерть, но не в отношении к одному и тому же бытию: во Христе – в отношении к плоти, а в нас – в отношении ко греху» [18]. Аналогичным образом, воскресение крещаемого заключается в том, что «грех умерщвлен, а праведность воскресла, ветхая жизнь упразднилась, а начата жизнь новая и евангельская» [19].

В Послании к Колоссянам св. апостол Павел говорит о «совлечении греховного тела плоти» (Кол 2. 11) в таинстве крещения, а в Послании к Галатам – о том, что все, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3. 26). В литургической традиции Православной Церкви умирание для греха и воскресение для праведной жизни в таинстве Крещения действительно символизируется не только погружением в купель, но также и совлечением мирских одежд прежде Крещения и облачением в белое крестильное одеяние после него. В чине оглашения, прежде молитв, приведено указание: «Разрешает священник пояс хотящего просветиться, и совлачает и отрешает его, и поставляет его к

востоку во единой ризе непрепоясана, непокровена, и необувена. » [20] Согласно блж. Симеону Солунскому, это предваряющее священнодействие означает «то, что приходящий к Богу и взирающий уже на истинный Свет, который знаменуется востоком (ибо оттуда приходит свет), должен быть свободен от страстей и отрешен от неверия, обнажен от всякой злобы и чужд одежды греха.»[21] После погружения в купель священник, по указаниям Третьяка, облачая новопросвещенного «во одеяния, глаголет: Облачается раб Божий имярек в ризу правды, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь».[22] Так, в очередной раз, обнаруживается органическое единство Богооткровенного апостольского учения, святоотеческого богословия и литургической практики Православной Церкви.

Еще одна параллель, проводимая свв. отцами, заключается в установлении связи между троекратным погружением в крещальные воды и тридневным пребыванием Спасителя во гробе. «Трижды возливая на себя воду и снова восходя от воды, – пишет свт. Григорий нисский, – подражаем спасительному погребению и воскресению, совершившемуся в тридневный срок».[23] Таким образом, по мысли отцов Церкви, центральное священнодействие таинства Крещения – троекратное погружение крещаемого в купель – синтезирует в себе тринитарный и христологический аспекты таинства, в полном соответствии с новозаветным учением, не разделяющим и не противопоставляющим крещение во имя Пресвятой Троицы (Мф 28. 19) и крещение во имя Иисуса Христа (Деян 2. 38).

Если духовная и онтологическая связь между крещальной купелью и тридневной пасхой Спасителя – Его крестом, погребением, воскресением, – лежит как бы на поверхности в Священном Писании и в творениях отцов Церкви, то о параллелизме церковного таинства Крещения и крещения Господня в Иордане этого сказать нельзя. Между тем, этот аспект христологического осмысления таинств Крещения и Миропомазания также является неотъемлемой частью православного Предания, и находит свое неизменное выражение как в церковном богослужении, так и в пастырской проповеди. Крещение Господне есть крест прежде креста, смерть прежде смерти и воскресение прежде воскресения. По слову свт. Геннадия Константинопольского, «крещение во Иордане преобразовало таинство воскресения Господа»[24].

Крещаемый во имя Христа погружается вместе с Ним в Иорданские воды, получает власть над грехом и сподобляется сошествия Святого Духа. Эту мысль мы находим у свт. Кирилла Иерусалимского, наставлявшего катехуменов: «Крещение прославлено для тебя Самим Единородным Сыном Божиим... Крестился же Он не для того, чтобы получить прощение грехов, (ибо Он был безгрешен), но будучи безгрешным, крестился для того, дабы крещаемым даровать Божественную благодать и славу. По словам Иова, в водах был дракон, могший поглотить Иордан. Итак, поелику надлежало сокрушить главы дракона, Он, нисшедши в воды, связал сильного, дабы мы получили от него власть наступать на змиев и скорпионов. Притекла жизнь, дабы наконец прекратилось действие смерти; дабы все мы, быв спасены, могли сказать: “Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?” (1 Кор 15. 55). Крещением притупляется жало смерти»[25].

Свт. Григорий Богослов также созерцает двуединое таинство крещения Господня и церковного Крещения во имя Христа, осмысляя его как универсальное пасхальное таинство. «Христос просвещается – озаримся и мы с Ним! Христос погружается в воду – сойдем и мы с Ним, чтобы с ним выйти!.. – пишет свт. Григорий. – Приходит Иисус, освящающий, может быть, и самого Крестителя, но во всяком случае – всего ветхого Адама, чтобы похоронить его в воде. Восходит Иисус из воды и возносит с Собой мир, и видит разверзающиеся небеса, которые Адам закрыл для себя и своих потомков»[26].

Эти слова свт. Григория Богослова легли в основу текста 4-й стихиры на литии всенощного бдения на праздник Богоявления. Другие богослужебные тексты этого праздника также говорят об онтологическом и сотериологическом реализме крещения Господня, спасительным плодам которого человек приобщается в таинствах Крещения и Миропомазания. В одном из песнопений великой вечерни праздника Богоявления крещение Господне созерцается как откровение Божественного смирения и любви Божией к человеческому роду, как дарование спасения и избавление от власти греха: «Спаси хотя заблуждаго человека, не не сподобился еси в рабий зрак облещися: подобаше бо Тебе, Владыце и Богу, воспряти наша за ны, Тебе бо крещшуся плотию, Избавителю, оставления сподобил еси нас»[27]. На Иордане Христос принял на себя наши грехи и крестился в нашу смерть; в таинстве Крещения мы крестимся в Его

Таинства Церкви filosoff.org  
смерть и принимаем в себя Христов дар нетленной жизни.

Понятно поэтому, почему в богослужении таинства Крещения уделяется достаточно большое внимание воспоминанию крещения Господа, – это не просто символический параллелизм, но свидетельство о реальной духовной связи двух событий, их онтологическом единстве. В Великой ектении на освящение воды Церковь молится о ниспослании воде в крещальной купели «благодати избавления, благословению Иорданову»[28], а в большой молитве, завершающей ектению, воспоминание искупительного подвига Спасителя концентрируется вокруг Воплощения и Богоявления. «Ты бо Бог наш на земли явился еси и с человеки пожил еси. Ты Иорданския струи освятил еси, с небесе низпославый Святаго Твоего Духа, и главы тамо гнездящихся сокрушил еси змиев. Ты убо, Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием Святаго Твоего Духа, и освяти воду сию»[29]. В церковном таинстве крещение Господне совершается здесь и сейчас, и войти в обладание Божьим даром спасения может каждый верующий христианин, умирающий для греха и воскресающий для праведности.

Пневматологический аспект таинств Крещения и Миропомазания

«Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5). Новое духовное рождение уверовавшего во Христа человека совершается во имя Пресвятой Троицы и единого Господа Иисуса Христа, но осуществляется силой и действием Святого Духа, ибо невозможно, по слову св. апостола Павла, даже «назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12. 3).

Отцы Церкви часто сравнивают Крещение с рождением человека, а Миропомазание – с питанием, сообщающим силы, необходимые для жизни и роста новорожденного. «Надо сначала существовать, а потом действовать соответствующим нам образом, – пишет Псевдо-Дионисий, – так как вовсе никак не существующее ни имеет, а что существует каким-либо образом, совершает или претерпевает только то, что свойственно образу, в котором ему довелось существовать»[30]. Крещение он называет «богорождением», а Миропомазание – «священным усовершением богорождения», которое «единит усовершенное с богоначальным Духом»[31]. Получив новую жизнь со Христом в крещальной купели, которая есть «гроб и мать»[32], новопросвещенный получает силу Духа Святого для возрастания в этой новой жизни и хождения в заповедях Божиих.

В соответствии с таким видением таинств Крещения и Миропомазания они интерпретируются как единое таинство нового творения, ибо «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор 5. 17). Сотворив человека из «праха земного, Бог вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2. 7). Свт. Григорий Нисский проводит аналогию между землей, из которой был сотворен и в которой погребен ветхий Адам, и святой водой в крещальной купели[33]. Погребение Христа означает смерть ветхого Адама, а воскресение – воссоздание «нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24). Аналогичным образом в таинстве Крещения из воды выходит новый человек, обновляемый «по образу Создавшего его» (Кол 3. 10), а помазание святым миром сообщает новопросвещенному дыхание жизни – Духа Святого, которым он отныне «и живет, и движется, и существует» (Деян 17. 28). В таинстве Крещения, по мысли свт. Василия Великого, «Дух вливает животворную силу, обновляя нашу жизнь из состояния смерти во грехе к состоянию первоначальной жизни. Это и значит родиться свыше, от воды и Духа: мы умираем в воде, но Дух сотворяет в нас жизнь»[34].

Святой Дух обновляет и новотворит не только крещаемого человека, но и весь тварный мир, представленный в таинстве водой и елеем. На воду трижды призывается благодать Святого Духа: «Ты убо, Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием Святаго Твоего Духа, и освяти воду сию»[35] Церковь молит Бога Отца, чтобы Он через ниспослание Духа показал «воду спасения, воду освящения, очищение плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарование, одеяние нетления, источник жизни»[36]. Таким образом, Святой Дух, нисходящий над водою при сотворении мира (Быт 1. 2), вновь нисходит на нее, возвращая воде ее изначальную сущность – быть явлением славы и силы Божией, источником жизни. В крещальной эпиклезе мир восстанавливается как благое и разумное творение Божие, исполненное Духом Святым, о котором сказано в церковной молитве, что Он «везде сый и вся исполняй»[37]. Так же и елей освящается «силою, и действием, и наитием Святаго Духа» для того, чтобы вновь стать, как и во дни Ноя, «примирения знамением»[38], – в Духе Святом

человек примиряется не только с Богом, но и с тварным миром, вновь обретая его как символ и знамение Божественной премудрости и любви.

Основополагающее сотериологическое исповедание христианства – «Иисус есть Христос» (1 Ин 5. 1) – созерцает очами веры человека Иисуса как помазанника Духом Божиим. Святой Дух почивает на Иисусе Христе и является знамением Его Богосыновства: в день Богоявления Дух видимым образом сходит на Иисуса Христа, и глас Отца свидетельствует: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3. 17). Свт. Кирилл Иерусалимский видит здесь образец, в соответствии с которым и выстроено основное чинопоследование таинства вступления в Церковь: между погружением в воду и помазанием миром не должно быть значительного временного интервала, ибо новопросвещенные должны соединиться со Христом во всей полноте и совершенстве, а это значит – принять Святого Духа непосредственно после крещения, по примеру и подражанию Спасителю. «Помазанными вы соделались, – пишет свт. Кирилл, – когда прияли тождеобразие Святаго Духа: и все на вас образно, то есть в подобии, совершилось, потому что вы образ Христа. Вам, когда вышли вы из купели священных вод, преподано помазание, сообразное тому, которым Христос помазался. Оно же есть Дух Святой.»[39]. Креститься во Христа – значит обрести в Нем усыновление Небесному Отцу и стать помазанником Духа, который «свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии» (Рим 8. 16). Сам Спаситель учит о Святом Духе как о посреднике, соединяющем учеников Христовых с Сыном и Отцом: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин 15. 26; 16. 14-15). Евангельское учение Спасителя о действии Святого Духа легло в основание святоотеческого осмысления таинства Миропомазания, в котором новопросвещенному даруется «печать дара Духа Святаго»[40]. Так, прп. Николай Кавасила пишет, что «миро вводит самого Господа Иисуса, в котором все спасение людей, вся надежда благ и от него нам общение Святого Духа, чрез Него же и приведение к Отцу»[41]. В последней молитве чина оглашения священник обращается к Богу Отцу и просит об оглашенном: «Исполни его Святаго Твоего Духа силы, в соединение Христа Твоего»[42]. Святой Дух являет Сына и соединяет с Ним, а в Нем и через Него – с Отцом. Это еще одна причина, по которой в православной традиции всегда подчеркивалась неразрывная связь таинств Крещения и Миропомазания, которые в литургической практике Православной Церкви фактически совершаются как одно таинство в рамках единого чинопоследования христианского посвящения.

В апостольской проповеди христологический и пневматологический аспекты таинства христианского посвящения также неразрывно связаны между собой. Вера во Христа, сама будучи даром Святого Духа (Гал 5. 22), приводит каждого уверовавшего к исполнению его веры в личной Пятидесятнице, осуществляемой в таинствах Крещения и Миропомазания. Дар спасения – это нечто большее, чем прощение грехов и освобождение от вины. Св. апостол Петр свидетельствует о трехчастной структуре таинства спасения: «Покайтесь, и да креститесь каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян 2. 38). Св. апостол Павел также учит о том, что увенчанием крещального таинства спасения является изливание Святого Духа в сердце новопросвещенного христианина: Бог «спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего» (Тит 3. 5-6). Сошествие Духа в сердце христианина имеет своей целью не самодовольное упоение экстагическим состоянием и не сообщение экстраординарных даров, – Дух вселяется в сердце для того, чтобы христианин имел внутри себя силу Божию, восполняющую доброе произволение самого человека следовать за Христом. Об этом св. апостол ясно учит в Послании к Галатам, когда пишет: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал 5. 22-23). Обобщая, можно сказать, что в таинствах Крещения и Миропомазания человек получает в Духе Святом дар освящения, который дает ему благодатную силу посвятить всю свою жизнь на служение Богу и ближним. Свт. Филарет Московский объясняет помазание святым миром различных частей тела новопросвещенного как таинство освящения всей его жизни силой Духа Божия: «Помазание чела означает освящение ума, или мыслей. Помазание персей – освящение сердца, или желаний. Помазание очей, ушей и уст – освящение чувств. Помазание рук и ног – освящение дел и всего поведения христианина»[43]. Так, через запечатление всех членов человеческого тела святым миром, реализуются в таинстве слова св. апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имеете вы

от Бога, и вы не свои? Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор 6. 19-20).

Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов открывает нам также особое гносеологическое значение таинства Святого Духа, когда пишет: «Вы имеете помазание от Святого и знаете все» (1 Ин 2. 20). Святой Дух есть «Дух премудрости и разума» (Ис 11. 2), «Дух истины» (Ин 15. 26), и Он дарует христианину не только «преспевание жития и веры», но также и «разума духовнаго» [44], помогая ему в усвоении учения Церкви и формировании целостного христианского мировоззрения. Поэтому в молитве перед миропомазанием священник молит Бога об утверждении новопросвещенного «в православной вере» [45]. Прп. Иустин (Попович), комментируя указанное выше место из апостольского послания, обращает особое внимание на универсальный характер богодухновенного христианского гнозиса. Слова апостола о том, что христиане знают все, означают, что мы знаем «и Бога и сатану, и Христа и антихриста, и добро и зло, и жизнь и смерть, и правду и ложь. Для нас решены все главнейшие вопросы. В нас нет лжи, сомнений, колебаний» [46]. В постмодернистскую эпоху отрицания самой возможности универсального метафизического знания и определенной мировоззренческой позиции, особую значимость для христианского богословия приобретает именно этот гносеологический аспект таинств Крещения и Миропомазания, который может быть кратко выражен словами св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Дух есть истина» (1 Ин 5. 6).

Сотериологический аспект таинств Крещения и Миропомазания

Евангельское обетование Спасителя гласит: «кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк 16. 16). По слову св. апостола Петра, Крещение «спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Петр 3. 21). Св. апостол объясняет спасительное действие таинства указанием на его прообраз в Ветхом Завете: Бог уничтожил грех в водах потопа, и точно так же Он уничтожает наши грехи в святой воде крещальной купели; и как Ной со сродниками «спаслись от воды» (1 Петр 3. 20), так и мы спасаемся от тирании греха через водное Крещение, чтобы жить новой жизнью в праведности и чистоте.

О двояком действии таинства Крещения учит и св. апостол Павел, когда пишет, что Бог «спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит 3. 5). В Послании к Колоссянам св. апостол также учит, что Бог оживил нас вместе со Христом, «простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол 2. 13-15). В Послании к Ефессянам св. Павел говорит о святости и непорочности тех, кто крестился во Христа: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф 5. 25, 27). И, наконец, в 1-м Послании к Коринфянам св. апостол учит, что христиане, возрожденные в таинстве Крещения, «омылись, освятились, оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор 6. 11).

Несмотря на простоту и ясность новозаветных свидетельств о спасительном действии таинств Крещения и Миропомазания, вопрос о сущности и свойствах даруемого этими таинствами спасения по сей день не получил в православном богословии сколько-нибудь исчерпывающего и однозначного ответа. В 10-м члене Никео-Цареградского Символа веры Церковь в полном согласии с апостольским учением исповедует «едино крещение во оставление грехов». Дискуссионным является вопрос о том, какие грехи и каким образом «оставляются» в таинстве Крещения.

В классических трудах по православному догматическому богословию тема оставления грехов является центральной в изложении учения о таинстве Крещения. Между тем, заслуживает особого внимания, что акцент в них переносится с оставления многих грехов, о котором говорится в Символе веры, на прощение одного греха – первородного. Так, уже в «Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» (1662 г.) Крещение определяется как «омытие и истребление первородного греха» [47]. О первородном грехе в «Православном исповедании» сказано, что «он изглаждается только благодатию Божиею через воплощение Господа нашего Иисуса Христа и пролитие честной крови Его. Действие сие совершается в Таинстве Святого Крещения. Посему, кто не крестился, тот не освободился от



сего греха»[48]. В «Послании Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» (1723 г.) перечисляются спасительные действия, или плоды, таинства Крещения: «Во-первых, чрез него даруется отпущение в прародительском грехе, и во всех других грехах, соделанных крещаемым. Во-вторых, крещаемый освобождается от вечного наказания, которому подлежит каждый, как за прирожденный грех, так и за собственные смертные грехи. В-третьих, Крещение дарует блаженное бессмертие; ибо, освобождая людей от прежде бывших грехов, соделывает их храмами Божиими». [49] Таким образом, Крещение освобождает от всех грехов, от наказания за них, и от смерти.

Великие русские догматисты придерживались примерно той же точки зрения на спасительное действие таинства Крещения. Еп. Сильвестр (Малеванский) писал, что Крещение дарует «всецелое очищение всех, со включением и первородного, грехов»[50], а митр. Макарий (Булгаков) считал, что Крещение «возвращает человеку ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности»[51].

Вместе с тем, в святоотеческом богословии учение о совершенном освобождении от первородного греха благодатью таинства Крещения нельзя обнаружить в столь ясном и определенном виде. Так, в 124-м правиле Карфагенского Собора 418 г. читаем, что «младенцы, никаких грехов сами собой содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»[52]. Тем же правилом провозглашается анафема всем, кто утверждает, будто младенцы «от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия». [53] Наличие врожденной греховности в младенцах, так же, как и необходимость совершения над ними таинства Крещения, не подлежит сомнению. Но все же нельзя не заметить той осторожности, с которой отцы Карфагенского Собора говорят о наследственном грехе.

В Посланиях св. апостола Павла есть множество мест, указывающих на то, что возрожденный благодатью Крещения христианин обнаруживает в себе, хотя и иначе, чем до принятия таинства, действие ветхого Адама. Нераскаянных грешников, не омытых водами Святого Крещения, св. апостол называет «чадами гнева» (Еф 2. 3) и «рабами греха» (Рим 6. 20), в то время как возрожденных в Крещении христиан – «детьми Божиими» (Рим 8. 16) и «рабами Бога» (Рим 6. 22). И вместе с тем, в Послании к Римлянам св. апостол ясно говорит о том, что греховность не уничтожается в таинстве Крещения единовременно, полностью и окончательно: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию – закону греха» (Рим 7. 19-20, 25).

Блж. Августин, комментируя это место из Послания к Римлянам, обращает особое внимание на то, что «все это слова человека, который уже под благодатью»[54]. «Как же мертв грех, когда он во многом действует на нас и если мы боремся против него? – вопрошает блаженный отец. – Что же есть это многое, как не глупые и вредные пожелания, обрекающие соглашающихся с ними на смерть и погибель? А вот претерпевать их и им не уступать означает борьбу, схватку, битву. Между кем битва, как не между добром и злом? Не природы против природы, а природы против порока, который уже мертв, но еще должен быть погребен, то есть окончательно исцелен»[55].

О духовной брани, совершающейся в сердце возрожденного христианина, св. апостол Павел пишет галатам: «Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал 5. 16-17). Коринфских христиан, которые уже «омылись, осветились, оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор 6. 11), св. Павел по-прежнему призывает очистить «себя от всякой скверны плоти и духа» (2 Кор 7. 1).

Учение св. апостола Павла о борьбе между плотью и духом в крещеном христианине легло в основание православной аскетики, и находит свое выражение в церковной молитве. В вечерней молитве мы обращаемся ко Христу со словами: «Не предаждь мене крамоле змиине и желанию сатанину не остави мене, яко семя тли во мне есть»[56], а в молитве перед Святым Причащением каждый православный христианин молит Господа Иисуса: «Очисти мя от всякия скверны плоти и духа»[57]. Очевидно, что если бы в таинстве Крещения совершенно истреблялось унаследованное всеми людьми от Адама деятельное начало греха, «семя тли», то подобного рода молитвы были бы неуместны,

поскольку не выражали бы реального духовного опыта Церкви. Кроме того, совершенное освобождение от последствий первородного греха подразумевает бессмертие и нетление плоти, чего в действительности не происходит с принявшими Крещение. «Мы спасены в надежде» (Рим 8. 24) и, «имея начаток Духа, в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8. 23).

В чем же отличие невозрожденного грешника от христианина, возрожденного Духом в таинстве Крещения? Внимательное прочтение апостольских посланий и святоотеческих трудов позволяет сделать следующий вывод. Христианин получает в таинствах Крещения и миропомазания свободу от тирании диавола и греха, и силу для противодействия искушениям, хотя свобода эта не абсолютна. Плоть перестает быть определяющим началом в жизни человека, хотя и продолжает противиться духу. Грех «оставляется» в таинстве как руководящая сила, покоряющая себе всего человека, он словно бы исторгается из сердцевины человеческого духа и обретает свое место на периферии унаследованной от Адама плоти. Поэтому так важно крестить человека в младенчестве – не из страха смерти, но чтобы он уже с первых дней своей жизни возрастал в Духе.

Развернутое объяснение совершающейся в Крещении перемены, последующей за ним духовной брани и сохранения в силе неизбежности страданий и смерти дает Амвросиаст: «Дух свободный, призванный к привычке добра помощью Святого Духа, может испытывать дурные соблазны; ибо возвращена ему сила, которую может противостоять врагу. Того, кто стал неподвластен, уже вряд ли настигнет сатана. Плоть же . не может закрыть доступ врагу, но не может и войти и убедить разум делать то, что разуму противно. Так как человек состоит из плоти и души, то той частью, которой он понимает, он служит Богу; а частью, которая нема, он служит закону греха. Если бы человек пребывал в том виде, в котором он был создан, у врага его не было бы власти подступиться к плоти его и совратить к совершению противного душе. Поскольку же весь человек не был восстановлен в прежнем состоянии благодатью Христа, приговор, вынесенный Адаму, остается в силе. Было бы несправедливо отменить то, что вынесено по справедливости. Хотя приговор остается, провидением Бога дано было исцеление, так чтобы спасение, которое человек утратил по собственной вине, было ему доступно»[58].

Восточные отцы Церкви также описывают «оставление грехов» в таинстве Крещения не в отвлеченных понятиях, а как драматическое столкновение и отношение личностей, как борьбу Бога и дьявола за душу человека. По слову прп. Макария Великого, дьявол, пленив Адама и в нем весь человеческий род, «облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы»[59]. В таинстве Крещения Бог изгоняет сатану из души человека и дает ему власть противостоять нападениям темных сил, что не исключает, конечно же, удобопреклонности человеческой воли ко греху и сохранения в нем активности плотского начала. Об этом говорит блж. Диадокх фотикийский: «Мы, текущие путем священных подвигов, веруем, что “банею пакибытия” (Тит 3. 5) сквернообразный змий извергается из глубин ума; при всем том не удивимся, что и после Крещения опять с добрыми помыслами испытываем и худые. Ибо баня освящения хотя отъемлет скверну греха, но двойственности пожеланий наших не уничтожает и бесам воевать против нас и обольстительные слова говорить к нам не возбраняет, чтобы чего не сохранили мы, в естественном оном находясь состоянии, то хранили силой Божией, восприяв оружия правды»[60]. Смерть сохраняет свою власть над крещеным христианином потому именно, что он сохраняет способность грешить после принятия таинства, и действительно грешит. По слову блж. Феодорита кирского, «не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти»[61].

Необходимо также отметить, что отцы Церкви созерцали в таинствах Крещения и миропомазания, прежде всего, их положительный сотериологический аспект, те дары, которые подает Бог в Духе Святом через водное погружение и помазание святым миром. Надо прямо сказать, что сведение понимания Крещения к «истреблению первородного греха» с трудом согласуется с основными положениями апостольского и святоотеческого учения об этом таинстве. Блж. Симеон Солунский учит, что «крещеный и помазанный имеет в себе, в возможности, все божественные дарования»[62], а блж. Феодорит кирский определяет Крещение как «залог будущих благ, образ будущего воскресения, приобщение Владычных страданий, причастие Владычного воскресения, одежда спасения, хитон веселия, светлая риза, лучше же сказать, самый свет»[63].

Экклесиологический аспект таинств Крещения и Миропомазания

В Никео-Цареградском Символе веры Церковь исповедует «едино Крещение во оставление грехов». Это исповедание обращает нас к экклесиологическому измерению таинств Крещения и Миропомазания. Св. апостол Павел открывает нам неразрывную сущностную связь между исповеданием в единой Церкви – единого Бога, единого Господа Иисуса Христа и единого Крещения: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к единой надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно Крещение, Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех вас» (Еф 4. 4-6).

Экклесиологический аспект таинств Крещения и Миропомазания синтезирует и исполняет в себе все многообразие их духовно-богословских аспектов. Принимая Крещение во имя Пресвятой Троицы, человек рождается для жизни в любви, ибо Пресвятая Троица есть совершенное единство в любви трех Божественных Лиц. Эту божественную троичную любовь человек должен стяжать в Церкви, по слову апостола: «Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4. 7-8). Умирая и воскресая со Христом, человек умирает для замкнутого, эгоцентричного существования и воскресает для жизни общения в едином теле Церкви, «где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3. 11). Получив в таинстве Миропомазания дар Святого Духа, человек посвящается на служение Богу в Церкви, которая есть «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Петр 2. 9), члены которого «одним Духом крестились в одно Тело. и все напоены одним Духом» (1 Кор 12. 13).

Прп. Максим Исповедник оставил нам непревзойденное в своем совершенстве выражение экклесиологического синтеза тринитарного, христологического, пневматологического и сотериологического аспектов церковных таинств, которое в полной мере может быть отнесено и к таинствам Крещения и Миропомазания: «Велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением в обществе, а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; Она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование – то есть быть и называться Христовыми. И еще Она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь. Это единство относительно сущности сущих естественным образом и неслиянно совершает Сам Бог, Который, как было сказано, смягчая и умеряя их различия, возводит их к единству с Собой – Причиной, Началом и Концом» [64].

Священник Владимир Шарапов (СамДС). Сотериологическое значение Крещения

Нередко в наше время на вопрос: «Зачем человеку Крещение?», – дается примерно такой ответ: «Через Крещение человек становится чадом Божиим, получает доступ к другим таинствам Церкви, становится наследником вечной жизни» и т. д. Эти ответы, безусловно, верны, но они умалчивают о главном даре таинства Крещения, без которого получение человеком перечисленных благ было бы невозможным. Недостаточность такого ответа становится явной, если мы зададимся вопросами: «Почему именно через Крещение человек становится чадом Божиим, получает доступ к другим таинствам Церкви, становится наследником вечной жизни? Почему без Крещения человек не может стать чадом Божиим, участником прочих таинств и наследником жизни вечной?»

Поскольку таинство Крещения непосредственно связано с проблемой взаимоотношения между Богом и человеком, теоретически возможны следующие ответы на поставленные вопросы: благодать Крещения производит изменения в Боге (конечно, не в существе Божиим, которое неизменяемо, а в отношении Бога к человеку) или в человеке, либо устраняет некое средостение между ними, которое прежде препятствовало их благодатному общению. Предпочтение одного из перечисленных ответов определенным образом ориентирует человека в его отношении к различным системам богословской мысли – протестантской, католической, православной. В свою очередь, различие сотериологической и связанных с ней сакраментологической, эсхатологической и прочих концепций указанных богословских систем обусловлены различием их учений о первозданном состоянии человека и о первородном грехе. Ведь, как учит свт. Игнатий (Брянчанинов), прежде чем говорить о средствах спасения, нужно

сначала знать, от чего нас необходимо спасать – а это, в свою очередь, можно сделать только тогда, когда мы установим, чем наше настоящее состояние отличается от того, в котором пребывал Адам до грехопадения. На последний вопрос в православном, католическом и протестантском богословии даются разные ответы. Все, к примеру, согласны с тем, что Адам был создан совершенным, но это совершенство в различных конфессиях понимается по-разному. Соответственно, по-разному понимается суть первородного греха, а значит, и смысл Крещения.

Православные, как и католики (но не протестанты!), признают справедливость представления о неполной мере изначального совершенства человека, поскольку человек сотворен свободным и призван к бесконечному совершенствованию «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13). Однако в то же время Православие свидетельствует о несоответствии католического учения о потенциальном присутствии похоти в природе первозданного человека истине высочайшей Святости Творца и идее о том, что Бог смерти не сотворил (Прем 1. 13; 2. 24). Это латинское учение сродни дуализму и не может быть принято христианским сознанием. Признавая необходимость и справедливость попыток латинян подчеркнуть значение Божественной благодати для человека, мы не можем согласиться с ними в том, что эта благодать извне действовала на человеческую природу прародителей до грехопадения, не допуская проявиться непонятно откуда взявшейся похоти в естестве первозданных людей. В своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» В. Н. Лосский пишет: «Понятие о благодати, надбавляющейся к природе (*gratia supererogatoria*), чтобы направить ее к Богу, чуждо учению Восточной Церкви. Будучи образом Божиим, человеческая личность была преднаправлена к своему Первообразу; ее природа неудержимо устремлялась к Богу по своей воле, которая есть сила духовная и разумная» [65]. Поэтому православные согласны с протестантской критикой упомянутого латинского учения, признавая соответствующей истине идею об изначальном отсутствии даже потенциально заложенной похоти в природе Адама и Евы. Но Православие не может согласиться с протестантским воззрением о совершенстве первозданного человека как состоянии окончательном и автономном.

Итак, православное учение о первородном грехе, с одной стороны, согласно с католическим в том, что оно признает, что грехопадение повлекло за собой отъятие Божественной благодати от человека; с другой стороны, оно, подобно протестантизму, отрицает латинскую идею о сохранении собственно человеческого естества в том же состоянии, что и до грехопадения. Но, говоря об искажении нашей природы грехом, Православие не склонно рассматривать его с точки зрения крайнего протестантского пессимизма. Повреждение грехом нашего естества очень глубоко, но все же глубоко не настолько, чтобы объявить человека лишенным образа Божия и не поддающимся врачеванию благодатью таинств. В противном случае Воплощение Бога Слова и Его Крестные страдания оказались бы бесполезными для человека.

Изложенный нами взгляд Православной Церкви на проблему первозданного состояния человеческой природы и на проблему первородного греха помогает понять смысл православного учения о таинстве Крещения. В Крещении, по православному учению, происходит действительное очищение человека от греха, освобождение его от власти дьявола и вечной смерти, а также сообщение ему благодатных даров Духа Святого. Об этом учили православные отцы издревле. Так, в написанном еще в апостольскую эпоху [66] «Послании апостола Варнавы» читаем: «Мы сходим в воду, полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждою на Иисуса в духе» [67].

Отцы последующих веков писали то же, но более подробно [68].

Свт. Кирилл Иерусалимский в своем таиноводственном поучении о Крещении, объясняя смысл православного обычая помазывать оглашаемого освященным елеем, пишет: «Итак, заклинательный елей означал участие во умощении Христовом, которое отражает всякий след сопротивной силы [здесь и далее курсив наш – свящ. В. Ш.]. как дуновение Святых, подобно сильнейшему пламени, палит и гонит бесов: так и заклинательный сей елей, призыванием Бога и молитвою, такую приемлет силу, что не только, попяля следы грехов, очищает, но и все невидимые лукавого силы изгоняет» [69].

О проникновении даруемой в Крещении благодати в «самые глубины» человеческой души и о совершенном очищении первородного и личных грехов учит и свт. Григорий Богослов: «Сия благодать и сила Крещения не потопляет мира, как древле, но очищает грех в каждом человеке, и совершенно измывает

всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением». И далее святитель говорит, что, поскольку мы состоим из души и тела, то получаем в Крещении «очищение двоякое, именно: водою и Духом; и одно приемлется видимо и телесно, а другое, в то же время, совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины». И это действие благодати настолько сильно, что уподобляется новому рождению, «из ветхих делает нас новыми, из плотских, каковы мы ныне, богоподобными, разваря без огня и воссозидая без разрушения»[70]. «Итак будем креститься, чтобы победить; приобщимся очистительных вод, которые омывают лучше иссопа, очищают паче законной жертвы, которые священнее, нежели “пепел юнчий, кропящий оскверненную” (Евр 9. 15)». Ветхозаветные святые «имели силу только на время очищать тело», тогда как Крещение «истребляет совершенно грех»[71]. В Крещении «благодать касается глубин, а не тело омывается на погребение». И этот дар очищения вполне «очевиден, а не сомнителен»[72].

Слова Григория Богослова об омовении «привнесенной повреждением» «нечистоты» подтверждает прп. Исидор Пелусиот. Он, в частности, пишет: «Ты просишь меня указать причину, почему крестят младенцев, еще не знающих греха? Некоторые говорят: «Для того, чтобы омыть нечистоту, внесенную в естество человеческое преступлением Адама». Признавая сие справедливым, я думаю, что Крещением доставляются и многие другие дарования, много превышающие наше естество. Ибо природа наша получила в Крещении не только то, в чем она нуждалась для уничтожения греха, но и украшена Божественными дарами. Ибо она не только освободилась от наказания и совлеклась лукавства, но и возродилась свыше пакибытием Божественным, превосходящим слово, и искуплена, и освящена, и удостоена всыновления, и оправдана, и соделалась сонаследницей Единородного и единым телом с Ним по участию в священных таинствах, и именуется Его плотью, и как тело соединено с главою, так и она со Христом. Мы не врачество только получили, соответствующее болезни., но и благообразию, и честь, и славу, и достоинство. Посему, возлюбленный, признавай Крещение не очищением только грехов, но и доставляющим всыновление и бесчисленные другие блага, частью упомянутые мною, частью не упомянутые»[73]. Из слов святого отца явно видно, что он признает за Крещением силу реального очищения греха («уничтожения греха» и т.п.), освобождения крещаемого от власти дьявола («совлеклась лукавства») и преобразования его души Божественной благодатью («благообразие» и т.п.).

Прп. Симеон Новый Богослов выражает ту же мысль, но более лаконично. Он утверждает, что «в Божественном Крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа» [74].

Сщмч. Киприан Карфагенский пишет о себе, что до принятия Крещения он был одержим сомнениями относительно того, что благодать Крещения способна уничтожить застарелые язвы греха. Но когда сподобился приступить к этому великому таинству, то ощутил его очищающую и освящающую силу, уразумел, что в Крещении человек умирает для греха и оживает для добродетели[75]. Благодать таинства Крещения, по слову этого святого отца, «дарует способность трезвенной чистотой, непорочной мыслью, чистым словом, непритворной добродетелью уничтожить ядовитую силу греха, очищать скверны развращенных сердец, возвращая им здравие»[76]. В своем письме к Юбаяну о крещении еретиков священномученик пишет против тех, кто во времена святого Киприана, подобно современным протестантам, учили о «получении прощения грехов по одной вере своей». «Если и у нас и у еретиков одна вера, то может быть и благодать одна», – пишет святой отец. Но поскольку, – продолжает он свою мысль, – вера еретика отличается от веры Церкви, еретик «получил то, чему верил. Но, веруя ложному, он не мог получить истинного, или лучше сказать, по ложной вере своей и получает одно подложное и нечестивое»[77].

Особое значение в решении вопроса о прощении первородного греха имеет древнейший православный обычай преподавать таинство Крещения младенцам. В письме к фиду сщмч. Киприан Карфагенский сообщает о поместном Карфагенском Соборе 252 года и о сути соборного определения о Крещении младенцев. Святой отец указывает, что по учению Церкви «все люди, как однажды навсегда созданные Богом, равны и одинаковы, и что возраст наш может иметь приращение только для мира, но не для Бога; почему и самая благодать, даруемая крещаемым, сообщается не в большей и не в меньшей мере, смотря по возрасту приемлющих, так как и Дух Святой подается всем один и тот же не по какой-нибудь мере, но по любви и Отческому благоволению. Бог не взирает ни на лицо, ни на возраст, являясь Отцом в равной мере для всех в деле приобретения небесной благодати»[78]. Далее святой отец указывает на то,

что не следует считать младенцев нечистыми, ибо их создал Господь. Наконец, Карфагенский епископ замечает: «Притом же, если и величайшим грешникам, много грешившим прежде против Бога, когда они потом уверуют, даруется отпущение грехов, и никому не возбраняется прощение и благодать; то тем более не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, а только, происшедши по плоти от Адама, восприял заразу древней смерти чрез самое рождение и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпущаются не собственные, а чужие грехи. И потому . на Соборе нашем состоялось такое определение: не должно нам никого устранять от Крещения и благодати Бога, ко всем милосердного, благого и снисходительного. Если этого надобно держаться по отношению ко всем, то особенно, как мы думаем, надобно соблюдать это по отношению к новорожденным младенцам, которые уже тем заслуживают преимущественно нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление»[79].

Свт. Игнатий (Брянчанинов) пишет, что младенцы «омываются от прародительского греха и сочетаются Христу Крещением» и, в случае их ранней кончины, наследуют жизнь вечную, поскольку не осквернили «белую одежду души, в которую облакаемся Крещением», скверной личных грехов[80]. Вообще же «при Крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до Крещения»[81].

Карфагенский Собор 419 года по поводу совершения таинства Крещения над младенцами определил: «кто отвергает нужду Крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть баней пакибытия (из чего следовало бы, что образ Крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, а в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо реченное апостолом: “Единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть: и тако (смерть) во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша” (Рим 5. 12), подобает разуметь не иначе, разве как всегда разумела Кафолическая Церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собой содевать еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»[82].

В «Послании патриархов Восточно-Кафолической Церкви о правослвной вере» (1723 г.) читаем: «Веруем, что святое Крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо без него никто не может спастись, как говорит Господь: «Аще кто не родится водою и Духом, не может внити в Царствие Божие» (Ин 3. 5). Посему оно нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху, и без Крещения не могут получить отпущения сего греха. И Господь, показывая сие, сказал без всякого исключения, просто: “кто не родится”; то есть по пришествии Спасителя Христа все имеющие войти в Царство небесное должны креститься. Если же младенцы имеют нужду в спасении, то имеют нужду и в Крещении. А не возродившиеся и посему не получившие отпущения в прародительском грехе необходимо подлежат вечному наказанию за сей грех и, следовательно, не спасаются. Итак, младенцам необходимо нужно Крещение. Притом младенцы спасаются, как говорится у евангелиста Матфея, а не крестившийся не спасается. Следственно, младенцы необходимо должны креститься»[83].

По выражению свт. Григория Паламы, в купели святого Крещения содержится «изливающаяся на всех Божественная благодать, объемлющая всех достойных и божественным образом просвещающая и искупающая от праотеческого проклятия»[84].

Прп. Максим Исповедник учит: «От прародительского греха освободились мы чрез святое Крещение, от тех же грехов, на которые дерзали мы по Крещении, освобождаемся не иначе, как посредством покаяния»[85].

Прп. Иоанн Дамаскин утверждает, что Крестом Христовым «смерть ниспровергнута, прародительский грех (πρωτότορος ἁμαρτία) уничтожен, ад ограблен, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже самую смерть, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наше естество село одесную Бога, мы сделались чадами Божиими и наследниками»[86]. Все эти блага мы воспринимаем благодаря Крещению, «ведь Крещением мы спогребаемся Господу» (Кол 2. 11), «ибо Крещение обозначает смерть Господа» (Рим 6. 4)[87]. Поэтому «отпущение грехов дается чрез

Таинства Церкви [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Крещение всем равно», не исключая, конечно, младенцев[88].

Свт. Феофан Затворник учит, что для нашего спасения необходимо как очищение от «клятвы законной» чрез очищение первородного греха, так и оживотворение и восстановление посредством благодати поврежденного грехом естества нашего, «ибо если б мы и получили каким-либо образом прощение и помилование, но остались необновленными, никакой от того не получили бы пользы; потому что без обновления мы непрестанно пребывали бы в греховном настроении и непрестанно источали бы из себя грехи, а чрез грехи снова подвергались бы осуждению и немилости или все оставались бы в том же пагубном состоянии»[89]. Если до Крещения человек «носит в себе весь яд греха», имеет поврежденное грехом естество, все силы направляет «преимущественно на размножение греха, подчинен влиянию» действующего в нем через грех сатаны и является по естеству «чадом гнева» Божьего, то в Крещении он становится «новой тварью» и «сонаследником Христу», получает «исцеление греховной болезни и повреждения»[90]. Святитель пишет: «Сила благодати проникает внутрь и восстанавливает здесь Божественный порядок во всей его красоте, врачует расстройство как в составе и отношении сил и частей, так и в главном направлении от себя к Богу, – на богоугождение и умножение добрых дел. Почему Крещение и есть возрождение или новое рождение, поставляющее человека в обновленное состояние»[91]. Вышенский Затворник указывает, что святой апостол Павел, сравнивая новокрещенных с воскресшим Спасителем (Рим 6. 4), дает нам понять, «что и у них такое же светлое в обновлении существо, каким явилось человечество в Господе Иисусе, чрез воскресение Его в славе»[92].

До Крещения сатана, по выражению прп. Макария Великого, восседает «в сердце, в уме и в теле» человека «как на собственном своем престоле»[93]. Через непослушание Адама «лукавый князь облек грехом душу» человеческую, «все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы»[94]. Но, воплотившись, Господь «низложил» демонов «с престолов, то есть понятий и помыслов, которыми они правили, и очистил совесть, и престолом Себе самому соделал ум, и помыслы, и тело»[95]. И в Крещении каждый из нас предлагает свои ум и сердце в качестве престола для своего Творца и Искупителя, благодатно вселяющегося в наши души Крещением.

С «Духовными беседами» прп. Макария, в которых, пожалуй, с наибольшей отчетливостью выражено православное учение о первородном грехе как о «мысленной силе сатаны»[96], овладевшей умом и сердцем человека, переключается учение блж. Диадокха Фотикийского об очищении ума и сердца нашего от власти сатаны в таинстве святого Крещения. Блаженный Диадокх утверждает, что при Крещении «сквернообразный змий извергается из глубин ума», что «благодать Божия вселяется в самую глубину души, то есть в ум». Благодать теперь царствует в душе человека, привлекая его к исполнению воли Божией. Но и после Крещения демоном попускается воевать против нас. Однако теперь они не господствуют над человеком, а только искушают его на грех «чрез чувства телесные»[97]. В нашей власти остается – служить Богу или вновь поработить себя страстям (Рим 6. 12-23). За упражнение в добродетели Господь желает нас сделать достойными нетленных венцов, «чтоб чего не сохранили мы в естественном оном находясь состоянии, то сохранили силою Божиею, восприяв оружия правды»[98]. «Некоторые придумали, – пишет блж. Диадокх, – будто благодать и грех, то есть дух истины и дух прелести, вместе укрываются в уме крещаемых: почему, – говорят, – одно лице призывает ум к добру, а другое – к противоположному тому. Я же из Божественных Писаний и из самого чувства (опытно) ума постиг, что прежде Крещения благодать со вне направляет душу на добро, а сатана гнездится в самых глубинах ее, покушаясь преграждать уму все правые исходы; с того же часа, как возрождаемся в Крещении, бес бывает вне, а благодать внутри. Почему и находим, что как древле господствовала над душою прелесть, так по Крещении господствует над нею истина. Действует после сего и сатана на душу, как и прежде, а нередко даже горше того, но не как соприсухий благодати: да не будет! А дымя как бы пред умом чрез мокротностью. тела приятностью бессловесных сластей. Бывает же сие по попушению Божиему, чтоб человек достигал наслаждения добром не иначе, как проходя чрез бурю, огонь и искушение. Ибо говорится: “Проидохом сквозе огонь и воду, и извел ны еси в покой” (Пс 65. 12)»[99].

Прп. Марк Подвижник также учит об освобождении от «отеческого греха» в Крещении и о возвращении свободы от власти греха сатаны. «Но если и по Крещении содержимы грехом, то это не потому, чтобы не совершенно было

Крещение, но потому, что мы нерадим о заповеди и пребываем в сластях по собственному нашему произволению», через что снова можем стать рабами греха[100].

Зная нашу немощь, Господь установил в Церкви таинство Покаяния, в котором уже не первородный грех прощается, ибо он прощен в Крещении, но подается отпущение и очищение от исповедуемых нами личных грехов, совершенных после Крещения. Не случайно Святая Церковь научает нас обращаться ко св. Иоанну Крестителю со следующими словами: «Обнови душу мою покаянием, яко вторым Крещением, понеже обоего начальник еси: Крещением омывая прародительный грех, покаянием же очищая коегождо дело скверно»[101].

Итак, по учению Православной Церкви неотъемлемым даром благодати таинства Крещения является очищение души крещаемого от первородного греха и от личных грехов, совершенных к моменту Крещения. Именно это очищение греха делает для человека возможным приобщение к спасительной благодати, делает членом Церкви и чадом Божиим по благодати. Блж. Симеон Солунский пишет: «Велико это таинство: Ангелы предстоят здесь, Христос изображается водами, Дух Святой нисходит, и крещаемый из оскверненного и грешного, и нечистого, и врага, и тленного делается святым и чистым, и сыном Божиим, и нетленным»[102]. А до тех пор, пока в человеке грех не очищен, человек этот, подобно ветхозаветным людям, не может войти в жизнь вечную. «Некрещеный не спасается»[103]. «Некрещеный остается нечистым и не возрождается в жизнь вечную»[104].

Как мы видим, Православие трезво оценивает состояние человеческого естества после грехопадения и понимает, что это естество искажено грехом, но не в той мере, в какой видится это искажение протестантам, отрицающим даже наличие образа Божия в потомках ветхого Адама. Изменение отношения Бога к крещеному человеку, по православному учению, обусловлено как раз этим очищением человека от скверны греха. Бог стремится спасти каждого, но наш грех препятствует нам войти в жизнь вечную. И это препятствие, – грех, – должен быть очищен, ибо «в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем 1. 4). Для того и пришел Христос, «чтобы преизбытком силы смыть прародительское осквернение и стать довлеющим для освящения всех последующих»[105]. В связи с этим, отвергая прощение первородного греха в крещении, человек лишается плодов крестного подвига Христова и, подобно ветхозаветным людям, остается недоступным воздействию спасающей благодати прочих таинств. Ведь, по учению святых отцов, именно очищение первородного греха и личных грехов в таинстве Крещения устраняет в нас ту преграду между нами и Богом, которая прежде не допускала благодати проникнуть в наше сердце и, освятив нас, сделать вновь наследниками утраченной в Адаме жизни вечной.

Признавая необходимость Крестной Жертвы Христовой для спасения нас от греха, проклятия и смерти, мы, тем не менее рассматриваем грех не как некую внешнюю преграду в достижении нами богообщения, но как нашу внутреннюю духовную болезнь, без врачевания которой восприятие нами полноты спасительной благодати Христовой оказывается для нас невозможным, ибо нет ничего общего «между Христом и велиаром» (2 Кор 6. 15). При таком понимании греха возникает глубокое осознание того, что Христос пострадал в том числе и за мои вполне определенные грехи. И эта предметность православной амартологии и сотериологии делает совершенно невозможным для православного христианина западное представление о том, что наличие похоти, а тем более актуально проявляемого греха, не является препятствием к достижению богообщения и спасения. Напротив, нашу страстность мы признаём источником страданий безгрешного Спасителя, и потому для достижения спасения должны стремиться к полному и действительному очищению нашего естества благодаря освящающему и преображающему воздействию Божественной благодати.

Таким образом, в православном учении о таинстве Крещения общехристианская теория искупления, надежно укорененная в Священном Писании и Священном Предании, гармонично сочетается с онтологической теорией, признающей необходимость врачевания греховных язв нашего естества благодатью церковных таинств, первым из которых является Крещение, а также с теорией рекапитуляции, согласно которой Господь наш Иисус Христос, искупив нас от греха, проклятия и смерти и врачевав наше естество изливающейся на нас в таинствах благодатью, Сам, вместо ветхого Адама, возглавил возрожденное человечество, чтобы руководить телом Церкви на пути к достижению возвращенной во Христе жизни вечной[106].



Протоиерей Владимир Пархоменко (СарДС). Возрождение природы человека в таинстве Крещения

В традиции богословия XIX и начала XX в. невидимое действие благодати Божией в таинстве крещения обычно рассматривалось тройко:

1. как избавление от греха прародительского или оправдание от первородного греха и всех личных грехов;
2. как новое рождение или воссоздание человека;
3. как присоединение к Церкви или введение в Церковь[107].

Митрополит Макарий (Булгаков) говорит еще о «спасении от вечных наказаний»[108], но это представляется явным заимствованием из римо-католического богословия.

Присоединение крещеного человека к Церкви – истина очевидная и не требующая пространных объяснений, тем более что Сам Господь в Евангелии дает нам прекрасный образ «виноградной лозы и ветви»[109].

Что же касается таких даров благодати как прощение первородного греха и воссоздание природы человека, то здесь требуются пояснения ввиду целого ряда вопросов, которые возникают при уяснении этих важных вероучительных истин. Помня слова свт. Иоанна Златоуста о том, что «изъяснить способ этого дивного рождения через Крещение не может ни один из . [ангелов]»[110], в настоящем докладе мы ставим цель рассмотреть, насколько это возможно, вопрос о том, как происходит возрождение природы человека в таинстве Крещения. Мы постараемся ответить на вопрос о том, корректно ли говорить о возрождении природы человека, если и после принятия этого таинства в крещеном еще остается способность грешить, а тело не получает нетления.

Учение о возрождении природы человека в таинстве Крещения заимствуется у апостола Павла, который в своем Послании к Ефессянам говорит о христианах: «Мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела» (Еф 2. 10). Прот. Н. Малиновский пишет: «Действие благодати Крещения изображается еще в Писании как совершенное обновление, воссозидание или возрождение природы падшего человека, как воскресение из мертвых, а оправданный и освященный называется “новым человеком созданным по Богу в правде и в преподобии истины” (Еф 4. 24)»[111].

Безусловно, основание этого учения можно найти в словах беседы Господа с Никодимом: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3. 5-6)». Объясняя этот евангельский текст, свт. Иоанн Златоуст как бы от лица Спасителя говорит: «Я ввожу в мир иное рождение; Я хочу, чтобы люди рождались иным образом; Я пришел с необычным способом создания»[112]. Итак, согласно точному смыслу слов Христа Спасителя, в человеке появляется (рождается) то, чего до Крещения в нем не было.

Еще во II в. сщмч. Ириной Лионский говорит о крещеном человеке, как о принявшем Дух: «Когда же дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается, по причине изливания Духа, духовным и совершенным, и это есть (человек), сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой по истине есть (человек) душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный»[113]. Крещеный – это рожденный от Святого Духа; в душе крещеного присутствует «часть Его Духа»[114], и этот «залог, живя в нас, делает нас духовными, и смертное поглощает бессмертием», [115] – пишет святитель. Истолковывая 45-й стих 15-й главы Первого послания к Коринфянам: «Первый человек Адам стал душою живущею, а последний Адам есть дух животворящий», свт. Иоанн Златоуст говорит: «различие между тем и другим велико. Душа не сообщает жизни другому существу; а Дух не только живет сам по себе, но сообщает жизнь и другим существам. Так апостолы и мертвых воскрешали»[116]. Прп. Иоанн Дамаскин тоже говорит о сообщении человеку Духа: «Через Крещение мы получаем начатки Святого Духа, и новое рождение (пакибытие) делается для нас началом другой жизни, и печатью, и охраною, и просвещением».[117]

Подобным образом учит и прп. Симеон Новый Богослов. Он говорит, что в

Крещении силой Святого Духа происходит воссоздание человека в том смысле, что ему возвращается дух, который душа человека потеряла, отпав от Бога: «Ибо как смерть тела есть отделение от него души, так смерть души есть отдаление от ней Святого Духа, которым осеняему быть человеку благоволил создавший его Бог»[118]. В крещении, таким образом, человек получает вновь благобытие. Поэтому после крещения все труды по стяжанию добродетелей «должны быть подъемлемы, – говорит преподобный, – не для того, чтобы прийти в благобытие, но для того, чтобы сохранить благобытие, какое приняли мы прежде через святое крещение, так как сокровище сие труднохранительно»[119].

Подчеркивая важность происходящего изменения с человеком в таинстве Крещения, прп. Симеон пишет: «Счастливы те, которые, уверовали во Христа, умерли тотчас, как окрещены; потому что умерли облекшись во Христа и пошли в другую жизнь, нося оное царское одеяние Божества Христова»[120], а свт. Иоанн Златоуст говорит: «Если случится, чего не дай Бог, что постигнет нас нечаянная смерть, и мы отойдем отсюда без просвещения, то, хотя бы мы имели здесь тысячи благ, нас ожидает не что другое, как геенна»[121].

Подвести итог вышеприведенным высказываниям святых отцов можно словами свт. Феофана Затворника: «В таинстве Крещения благодатью Святого Духа восстанавливается сила духа и возвращается ему господство над душой, а через душу над телом».[122]

Учитывая, что многие отцы делают акцент на этом рождении духа в Крещении и говорят о его господстве в человеке, для понимания происходящего в Крещении возрождения природы человека можно предложить учение об иерархии бытия человеческой природы.

Библейское Откровение представляет человека существом иерархически устроенным. В нем есть разные уровни бытия. Согласно апостолу Павлу[123], высший – духовный, средний – душевный и низший – телесный. Между ними существует различие, при этом в человеке низшее должно подчиняться высшему, тело должно подчиняться душе, душа руководиться духом, дух должен управлять и душой и телом, как это и было до грехопадения в наших прародителях. (Оговоримся, что под духом понимаем высшую способность души, или выражаясь словами свт. Феофана Затворника «высшую часть души, обращенную к Богу»[124]).

В грехопадении человек потерял дух а, лишившись его господства, душа вступила в противоборство с плотью. Такое состояние человека именуется помрачением или искажением образа Божия. Человек стал духовно мертв, и в этом смысле стал чадом гнева Божия по естеству, о чем и говорит апостол Павел[125]. И хотя в этом состоянии природы у человека осталось стремление к Богу, никто из праведников Ветхого Завета не мог вернуть себе природное «благобытие».

Только в таинстве Крещения происходит рождение духа или сообщение «начатка Духа»[126] душе человека. Это воссияние духа в душе можно назвать и «семенем Бога» по слову апостола и евангелиста Иоанна Богослова (1 Ин 3. 9). Надо заметить, что поскольку это духовное рождение есть до конца непостижимая тайна, то невозможно найти точного единственного термина для описания этой реальности. Мы можем сказать словами прп. Симеона, что в таинстве Крещения человеку возвращается «благобытие», т.е. восстанавливается иерархия бытия, он снова, по сути, становится духовен. В этом именно смысле можно говорить о воссоздании природы человека. В человеке появляется дух, который господствует в душе и над телом. Это восстановление иерархии бытия природы человека наряду с очищающим от грехов действием благодати Божией (о чем мы не говорили в докладе) и есть действительное воссоздание человека, восстановление в нем образа Божия.

Такое понимание возрождения человека оставляет место объяснению возможности согрешать после крещения и телесной смерти. Духовное рождение, происходящее в таинстве Крещения, возвращая человеку «благобытие», не лишает его личной свободы, подобно тому, как и физическое рождение вместе с даром бытия сообщает дар личной свободы. Ссылаясь на свт. Григория Паламу, который говорит о восстановлении ипостаси человека в Крещении[127] можно утверждать, что Крещение восстанавливает этот дар.

Апостол Иоанн Богослов говорит о таком состоянии человека, что рожденный от Бога не может грешить[128].

Поскольку грех коренится не в природе, но в произволении, то понятно, что воля крещеного человека может склоняться к греху, но не в силу «закона греха», действующего в человеке невозрожденном. Заметим, что и свт. Иоанн Златоуст[129], и свт. Феофан Затворник[130] относят слова апостола Павла о «законе греха действующего в членах плоти»[131] к состоянию падшего невозрожденного человека.

Крещеный может согрешать вследствие неопытности, неискушенности, либо от несовершенства воли или нападения падших духов. Слова апостола Иоанн Богослова: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя» (1 Ин 1. 8) надо понимать не как представление о неодолимости греха, а как учение о необходимости очищающей грех благодати Божией.

Свт. Иоанн Златоуст говорит: «В том состоянии, в каком мы были прежде, т. е. в состоянии ветхого человека, мы были мертвы; теперь же сделались тем чем не были. Тем творением мы призваны к жизни, этим же соделаны способными к жизни доброй»[132]. Таким образом, в Крещении дух освобождает волю от рабства греху. Свт. Феофан замечает: «В Крещении освобождается дух от греха, но страсти еще живут в душе и теле»[133], вследствие чего диавол искушает человека и христианин как воин, получает раны на поле битвы с «духами злобы поднебесными»[134].

Надо понимать, что в силу свободы человек и после Крещения сохраняет способность сознательного противления истине. Поскольку Крещение, как духовное рождение, оставляет, по слову свт. Кирилла Иерусалимского, «неизгладимую печать»[135], возникает отдельный вопрос: как может, например, сохраняться эта печать, этот «начаток духа» в крещеном богоотступнике? В Свящ. Писании мы находим только указание на то, что осуждение таковых будет гораздо более суровым, нежели тех, кто не получал начаток Духа[136]. На это возможно ответить следующее. Поскольку дар Крещения – это дар спасающей любви Божией, он и пребывает в любом грешнике как проявление попечения Бога о человеке, как свидетельство того, что Бог хочет всякому спасения и ожидает покаяния от любого отступника.

Для того, чтобы понять, каким образом телесная смерть не нарушает представления о возрождении природы человека в таинстве Крещения, обратимся к следующей весьма важной мысли прот. А. Шмемана: «Современный человек, даже если он христианин, рассматривает смерть как явление полностью биологическое; он не слышит христианского Благовестия о разрушении и уничтожении смерти, не понимает, что то, к чему он стал слеп и глух, является фундаментальным христианским видением смерти, ибо в христианском понимании смерть есть прежде всего, духовная реальность»[137]. Действительно, вот причина того, почему нам трудно понять, как возрожденный может умереть.

Апостол Павел учит о совоскресении человека со Христом (Кол 2. 11–13). Свт. Иоанн Златоуст говорит, что смерть духовная «уже упразднена в каждом крещеном»[138]. Происходящее в Крещении можно назвать воскресением прежде воскресения. Ибо христианин получает Духа, как результат победы Христа над смертью. Душа уже получает залог нетления, и воскресение души можно созерцать еще в этом смертном теле, как об этом говорит прп. Григорий Синаит[139]. Смерть телесная остается по домостроительству, а это значит, действует в нас не в силу первоначального греха, а в силу не отмененного определения Божия, данного Адаму за преслушание заповеди: «Ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3. 19). Поэтому прп. Симеон говорит, что «после, по воскресении, и тело воспримет нетление, которое душе Бог даровал теперь, оживотворив ее в настоящей жизни»[140].

В заключение приведем слова прп. Иоанна Дамаскина о таинстве Крещения: «Посему Он дал нам, как я говорил, второе рождение, чтобы как, родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и тление, так и, родившись от Него, мы уподобились Ему и унаследовали нетление, и благословение, и славу Его»[141]. Замечательная мысль. Действительно учение о возрождении природы человека в таинстве крещения или о восстановлении образа Божия является основанием для духовной жизни человека, которая есть не что иное, как путь богоуподобления. Как в результате повреждения образа Божия в грехопадении человек утратил возможность богоуподобления, так в результате восстановления образа Божия в таинстве крещения человеку возвращается способность к богоуподоблению. Только возрожденный в Таинстве Крещения человек получает возможность «изобразить в себе Христа»[142], сделаться

подобным Ему.

Иеромонах Варфоломей (Денисов) (СарДС). Таинство Крещения в контексте юридического и святоотеческого осмысления Искупления

Дело спасения человека – это центральная тема в христианском богословии. Ее важность и значимость определяется отнюдь не отвлеченной философией, а конкретным путем опытного богопознания и богоуподобления. Этот внутренний мистический путь не остается сокрытым, а отражается в словесных формулировках, запечатленных как в вероучительных, так и нравоучительных книгах Православной Церкви. И именно они служат ориентирами для тех, кто стремится к христианскому совершенствованию. Церковь всегда отстаивала чистоту вероучения, поскольку от их истинности зависит ни что иное, как направление духовных сил человека ведущих к спасению его души.

Одно из центральных мест в догматической системе христианского богословия занимает сакраментология, но ее рассмотрение вне контекста всей церковной догматики представляется невозможным. Нельзя говорить только о таинстве Крещения, не затронув при этом учение о первородном грехе, Крестной Жертве Спасителя и Божественной благодати. Пришествие в мир Спасителя, Его рождение, земная жизнь, учение, Крестная Смерть и Воскресение суть средоточие христианской сотериологии. Поэтому, следуя из того, как понимается цель спасительной миссии Христа, можно рассматривать и осмысливать вытекающие из этого остальные аспекты христианского вероучения – и в частности, таинство Крещения.

Необходимо сразу отметить, что единства в осмыслении Жертвы Христовой в христианском богословии нет. При рассмотрении конфессиональных догматических систем, мы найдем значительную разницу во взгляде на смысл Искупления у православных, католиков и протестантов. Эти расхождения заключаются не в каких-то мелких деталях, а проходят по самым основам вероучения, касающегося самого сокровенного в межличностных отношениях человека и Бога. Архиеп. (будущий Патриарх) Сергей (Страгородский) писал: «Крайности на Западе не случайны, они – естественный вывод из ложного основного начала. Необходимо, следовательно, прежде всего, отвергнуть это основное начало (правовое непонимание) и потом уже, независимо от него, приступить к изучению истины» [143]. Таким образом, по его мнению, именно юридический подход при осмыслении христианских вероучительных истин в западном богословии и явился одной из причин догматического расхождения.

В то же время, необходимо отметить, что юридические образы и символы применяются для истолкования Жертвы Христовой не только в трудах западных отцов. Они существуют и в Священном Писании, и в творениях отцов Востока. Поэтому, нельзя однозначно отрицательно относиться к ним и совершенно исключать их из употребления. Тем не менее, архиеп. Сергей (Страгородский) замечает: «несмотря однако на все эти многочисленные следы правового непонимания в Священном Писании и творениях отцов Церкви, признать это непонимание отеческим или библейским непониманием нельзя, или можно в том лишь случае, если мы будем пользоваться Священным Писанием или Преданием только, как сборником бессвязных изречений, а не как единым словом Божиим, не как выражением единого цельного мировоззрения» [144].

Таким образом, на Востоке используются образы и символы, но не выстраивается цельная правовая система взаимоотношений с Богом, на Западе же юридический подход перерастает в отлаженную систему, запечатленную в догматическом сознании и закрепленную соборными определениями. Следовательно, сопоставляя святоотеческий и юридический взгляд на Таинство Крещения, необходимо сравнивать системы, а не отдельные высказывания, не отражающие целостного взгляда на проблему. Поэтому, прежде чем подойти непосредственно к учению о Таинстве Крещения, рассмотрим, в чем состоят принципиальные различия в таких ключевых богословских понятиях как: первородный грех, Крестная Жертва и взаимоотношение благодати и свободной воли человека.

#### Первородный грех

В юридическом представлении, личный грех, совершенный прародителями в раю, нанес оскорбление Божественному правосудию. Это навлекло справедливую кару: Бог отнимает данную при сотворении человека «благодать праведности», которая содержала первых людей в состоянии чистоты. Адам и Ева, а с ними и

все потомки, по причине отнятой благодати все больше и больше погружаются в пучину беззакония, болеют, страдают и умирают. Кроме того, весь род человеческий находится в состоянии виновности перед Богом, которая и определяет отношение Его к грешному человечеству как вражду, наказание и противодействие.

Впервые подобные размышления изложил западный богослов Ансельм Кентерберийский (1033–1109). Система Ансельма имела самое широкое распространение в католическом богословии. Следует все же заметить, что современное католическое богословие, особенно после II Ватиканского Собора, во многом смягчило откровенно юридический подход в вопросе Искупления. Более того, некоторые богословы выступили с открытой критикой системы Ансельма. Так, например, кардинал Йозеф Ратцингер (в настоящем – Папа Бенедикт XVI), пишет: «Общепринятый взгляд [на Искупительную Жертву. – иером. В.] находится под сильным воздействием весьма огрубленных представлений богословия искупления Ансельма Кентерберийского. Как ни распространен этот образ, он, тем не менее, ложен»[145].

Однако, несмотря на высказывание столь авторитетного лица Католической Церкви, следует признать, что правовое мировоззрение очень укоренилось в западном вероучении.

Каков же православный взгляд на природу первородного греха? Прот. Михаил Помазанский пишет: «Первородный грех понимается православным богословием, как вошедшая в человечество греховная склонность, ставшая его духовной болезнью»[146]. В православном святоотеческом богословии, грех рассматривается не только как преступление против Божественного правосудия, но и как внутреннее изменение в природе самого человека, вызванное не действием оскорбленного Бога, а следствием неправильного употребления своей свободной воли.

Крест как спасительная Жертва

Согласно сотериологической концепции Ансельма, любые человеческие действия, направленные на примирение с Богом, не способны удовлетворить Божественному правосудию Отца. Искупительная жертва должна соответствовать рангу оскорбленной стороны. Поэтому Бог Слово воплощается и, будучи чистым и непорочным Агнцем, приносит Себя в жертву на Кресте за весь мир. С момента Искупительной смерти Христа, человечеству возвращается милость Божия, а через Крещение люди получают отнятую некогда «благодать праведности».

В восточном святоотеческом богословии раскрывается не только внешняя, но и внутренняя сторона тайны Искупления. Бог Слово воспринимает в Свою Ипостась человеческую природу во всей ее полноте. Спасительным для человека рассматривается уже само соединение двух природ в Единой Ипостаси, их взаимообщение и обожение человеческого естества. Свт. Григорий Богослов так раскрывает смысл Крестной Жертвы: «Не очевидно ли, что Отец принимает эту Жертву не потому, что Он ее требует или как-то в ней нуждается, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога»[147]. Таким образом, Жертва Христова в западном богословии имеет цель внешне-оправдательную, а в восточном – онтологически-очистительную.

Взаимоотношение благодати и свободной воли человека

Теперь мы подошли к вопросу: каким образом человек приобщается к следствиям Искупительного подвига Христа? И Восток, и Запад дают единодушный ответ – через Таинство Крещения. Но при более глубоком изучении подхода к самому Таинству, мы обнаруживаем серьезные расхождения.

Согласно католическим представлениям, человек, уверовавший во Христа, вступает в стадию приготовления к оправданию в таинстве Крещения. Уже в этот период он может совершать духовные подвиги, которые впоследствии будут засчитаны ему как заслуги. Затем следует и само оправдание. Прот. Николай Малиновский пишет: «За

приготовлением следует само оправдание в таинстве Крещения, или в так называемом влитии благодати (*infusio gratiae*). Бог вливает в человека Свой сверхъестественный дар (*supernaturale donum*), или Свою благодать, которая освящает и обновляет его природу, через то освобождает его от всех его грехов – первородного и личных, а вместе с тем и от всех наказаний – временных и вечных».[148] Таким образом, человеку в Крещении, в силу

искупительных заслуг Христа, возвращается утраченная в раю прародителями «благодать праведности». Это благодать, даже не приумноженная человеческими заслугами, «достаточна для получения права на загробное блаженство»[149].

Еще одна характерная черта католической сакраментологии раскрывается в учении о действии Божественной благодати в таинстве вне зависимости от воли и чистоты намерений того, над кем оно совершается – лишь бы само совершение было правильным. Католический богослов Б. Теста пишет: «Действенность таинства не зависит ни от веры и святости того, кто совершает священнодействие, и того, над кем оно совершается, ни от их неверия и греховности»[150]. Католический принцип *ex opere operato* практически исключает важность и значимость волеизъявления самого человека, а, следовательно, и его свободы. Получив оправдание через «влитие благодати», новый член Церкви может перейти к оправданию второму, которое заключается в приумножении добрых дел, и, тем самым, увеличивать свою святость.

Таким образом, согласно католическому учению, в Крещении человек получает праведность Христову не участвуя в ее стяжании. Вся же последующая жизнь человека сводится не к изменению своего внутреннего состояния, а к стремлению получить или заслужить лучшую участь через совершение добрых дел.

Иной взгляд предлагает Православие. Указывая на величие и силу Божественной благодати освящающей человека, оно с особым благоговением относится к проявлению свободной воли человека. Подобно тому, как отцы Вселенских Соборов защищали полноту человеческого естества во Христе, включая и наличие человеческой воли, поскольку, по словам свт. Григория Богослова «что невоспринятое – не уврачевано»[151], и в вопросе о личном спасении человека следует отстаивать свободу его волеизъявления. Взаимодействие благодати и свободной воли человека является для нас тайной. Принцип соработничества (синергии) является основополагающим в православном учении о спасении.

Согласие Божественной благодати и человеческой воли начинается с момента обращения. Христос говорит: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин 6. 44). Эта благодать в православном богословии называется предваряющей. Но она не является принудительной; решение – принять или не принять евангельское благовестие – остается за самим человеком.

Вслед за обращением человек, даже и уверовав, еще не становится возрожденным и святым. Возрождение и восстановление человеческого естества совершается Божественной благодатью в таинстве Крещения, но, опять же, при согласии человеческой воли. О всемогущем действии Божественной благодати святитель Иоанн Златоуст говорит так: «что в Крещении погребены наши грехи, это есть Христов дар»[152]. В тоже время святые отцы подчеркивают необходимость и нашей свободной воли. Свт. Феофан Затворник пишет: «В умертвии греху через Крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно-свободных решимостей самого человека»[153]. О том, что происходит в святой купели, святитель говорит так: «когда затем...погружается он в купель, тогда благодать Божия низшедши внутрь, закрепляет силы расположения и решения воли и дает им силу живую и действенную»[154].

Жизнь человека после принятия Крещения, согласно учению святых отцов, также есть содействие воли и благодати, результат которого – достижение чистоты и святости, а не внешнего оправдания и заслуг. Как справедливо замечает архиеп. Сергей (Страгородский): «Протестант не объяснит нам, почему и зачем он живет после Крещения. Католик может, правда, сказать, что он желает увеличить свой венец, хочет к получению Христовой праведности прибавить своей»[155]. По словам же свт. Иоанна Златоуста, «чтобы после Крещения пребывать мертвыми для греха, это должно быть делом собственного рачения; хотя и в сем подвиге, как увидим, всего более помогает нам Бог»[156]. Прекрасный образ новокрещеного человека приводит свт. Григорий Нисский: «Принявший баню пакибытия подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но еще ничего не выказавшему воинственного или мужественного»[157].

В отличие от правового богословия, Православие говорит о таинстве Крещения как о начале освящения человека. Получив дар Божественной благодати и привившись ко Христу как виноградною лозе (Ин 15. 5), человек, употребляя

собственные усилия, укрепляемые благодатью, встает на путь стяжания Святого Духа. Сам Христос говорит: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11. 12). Поэтому в деле спасения человека недостаточно только оправдывающей благодати, важны и собственные усилия, определяемые православным богословием как аскетическое делание.

Подводя итог сравнительному анализу святоотеческого и юридического взгляда на Таинство Крещения, необходимо сказать, что правовое самосознание исказило христианскую сотериологию. Юридический подход в учении о спасении обесценивает человеческую личность как образ Божий, лишая ее свободы в выборе самоопределения. Западное христианство, признав самодостаточность для спасения человека благодати, данной в Крещении? либо совершенно отвергло собственные усилия в деле достижения Царствия Небесного, либо возвело их на уровень внешних по отношению к сердцу заслуг. Главное же, что правовое богословие лишает человека ответить всем своим сердцем на призыв Любящего Бога и положить на жертвенник любви все свои помышления, чувства и дела.

Д. В. Семикопов (НДС, НГПУ). Подготовка к таинству Крещения в истории Церкви

В древнейший период истории Церкви институт катехизации занимал центральное место в духовной жизни христианской общины. Этому было две причины: во-первых, катехизация была единственными вратами в Церковь; во-вторых, как раз в границах катехизационных учреждений формировалось догматическое богословие. Катехизаторы выступали в роли богословских авторитетов, экспертов по теологическим вопросам и принимали на себя роль арбитров в вероучительных спорах. Можно вспомнить, например, Оригена, который выполнял подобную миссию не раз [158].

Особенный расцвет институт катехизации переживал в III-IV вв. Эту эпоху можно назвать не только «золотым веком» патристики, но и «золотым веком» огласительной практики. Знаменательно, что такие важные в богословской традиции труды как «О началах» Оригена, «Большое огласительное слово» свт. Григория Нисского и др. были написаны именно в целях катехизации. Но уже в V в. катехизационная практика пошла на спад, а к VII в. фактически полностью прекратила свое существование. Ситуация поразительная, если учитывать роль катехизаторских структур в Церкви первых четырех веков. Что произошло?

Чтобы ответить на этот вопрос необходимо сравнить взаимоотношения Церкви и мира во II-III вв. и последующих. Церковь первых веков – Церковь гонимая. С точки зрения римского общества она является маргинальным преступным религиозным сообществом, злой сектой, подрывающей общественные устои. Римская империя считала себя универсальной, ее внутренний порядок не признавал существования независимых структур, какой бы характер они не носили: религиозный, политический или культурный. Христианская община этой универсальности не признавала и считала языческий мир царством дьявола, миром, населенным демонами (языческими богами) и их слугами. Сами же христиане помнили слова апостола Павла: Не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего (Евр 13. 14).

Обычно говорится о двух миссионерских подходах в Древней Церкви по отношению к языческой культуре: первый – полное отторжение всего, связанного с язычеством (Тертуллиан, Татиан, сщмчч. Ипполит Римский и Иринея Лионский), второй – поиск диалога (св. Иустин Мученик, Климент Александрийский, Ориген). Не вдаваясь в подробности, скажем, что, несмотря на разницу в методах проповеди, и те и другие полностью отвергали мировоззренческую систему язычества и его культ, считая их плодом влияния демонических сил на человечество.

С осознанием мира языческого, как обиталища демонов, тесно связан и обряд экзорцизма, который являлся составной частью подготовки катехуменов. Естественно следует отличать одержимых и язычников, так как вторые находились в общении с демонами по собственному почину, попадая в плен царству сатаны по своей воле. При вступлении в Церковь они сознательно освобождались через экзорцистские обряды из-под власти князя мира сего и становились рабами Христовыми. С этим связан и наш чин отречения от сатаны и сочетания со Христом, вошедший в чинопоследование таинства Крещения.

Можно сказать, что Церковь и языческий мир находились в состоянии войны,

что понимали и сами христиане, и язычники. Не случайно один из главных оппонентов христианства врач-неоплатоник Цельс угадывает в Церкви «потенциальное государство в государстве, чей рост грозил, по его мнению, подорвать основы общества и кончился бы падением в варварство» .

На войне при переходе из стана в стан перебежчик должен был пройти проверку, доказать искренность своего обращения. Для этого в христианстве и существовала продолжительная катехизация, через которую человек доказывал свое желание и возможность жить по христианским заповедям, и только после этого допускался к таинству Крещения.

Следует также учитывать то, что в позднеантичной цивилизации уровень образования был довольно высок, и человек, жаждущий спасения хотел не просто веры, но веры осознанной, разумной. Вспомним известное выражение блаж. Августина: «Верую, чтобы понять». Противостояние христианского и языческого мира к концу III в. было не просто противостоянием двух мировоззрений, но двух интеллектуальных элит Римской империи. Римская интеллигенция сплотилась против христианства под знаменем неоплатонизма, который стал не только философской, но и религиозной системой. Соответственно и христианство должно было дать адекватный ответ.

В античном обществе философия не была философией в нашем понимании. Так в своей предсмертной беседе, Сократ говорит, что «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью»[159]. Смерть освобождает душу философа от тела, оставляет его лицом к лицу с Сущим. Таким образом, философия призвана подготовить человека к переходу в мир идей, следовательно, она не столько гимнастика для ума, сколько образ жизни человека, стремящегося к горней мудрости. В платонизме философия не есть систематическая теоретическая дисциплина, это есть и наука и жизнь. Потому и христианство, заимствуя от философии язык и методологию, будет видеть в ней противника, так как античная философия, начиная с Сократа, была религиозной по своей сути, если понимать религию как связь с трансцендентным.

«Христианство очень рано осознало себя философией в античном смысле слова, – утверждал В. В. Бибихин, – т. е. стало представлять себя как образ жизни и жизненный выбор, предполагающий особый, определенный дискурс – как жизнь по учению Христа»[160]. Теоретическим же дискурсом философия стала после победы христианства, которое трансформировало античную традицию, заняв пространство, созданное философией.

Ярче всего этот тезис подтверждается как раз на примере неоплатонизма, который продолжил линию Платона и был главным интеллектуальным противником христианства в III-IV веках. «По Проклу, философия есть теургия, богоделание, богослужение; философствование – это литургия»[161]. И религия и философия имеют одну цель: единение с Высшим. Часто возражают, что религия основана на Откровении, философия же – на данных человеческого опыта. Но неоплатонизм это пример обратного – он был не менее догматичен, чем христианство. «Смирение, аскеза, дисциплина, догматика утверждаются в философии как ее самый слышный тон»[162].

Философия оказалась для христианства очень полезным врагом. П. Гаврилюк справедливо замечает: «Для того, чтобы говорить с язычниками на понятном им языке, христиане должны были найти то проявление языческой культуры, которое было наиболее созвучно христианству. Таким образом философия потенциально могла служить единственной общей почвой для диалога христианства с миром языческой культуры»[163]. И это оказало влияние на катехизаторскую практику, так как уже в III в. катехизация включала в себя опровержение языческого любомудрия, а в Александрии приходившие в огласительное училище проходили на первом этапе курс светских наук и языческую философию и лишь потом приступали к изучению Свящ. Писания. В IV в. отцы-каппадокийцы, как известно, сначала получили высшее, как бы мы сейчас сказали, философское образование и только после этого приступили к таинству Крещения, уже во вполне сознательном возрасте. Эта традиция была повсеместной. Раннего принятия Крещения избегали, боясь согрешить после Крещения из-за соблазнов юности, и приступали к нему, уже переплыв бурное море молодости. Некоторые вовсе откладывали Крещение вплоть до самой смерти.

Но уже в V в. ситуация начала меняться: катехизация и практика совершения Крещения над взрослыми все более стали уступать место практике совершения



Крещения над младенцами, катехизация стала угасать, пока в VI в. не исчезла окончательно. В чем причина? П. Гаврилюк указывает на массовое распространение практики совершать Крещение над людьми уже в младенческом возрасте, падение образовательного уровня, частые случаи принятия Крещения по политическим соображениям. Мы бы рискнули обозначить несколько иные причины, а вернее, дополнить список: первая причина – это сближение Церкви и государства, вторая – образование нового варварского мира, зарождение основ средневековья (сюда можно отнести и случаи Крещения по политическим мотивам, и падение образования), третья – практика совершения Крещения над младенцами.

А. А. Пешков (НДС). Значение практики оглашения: история и современность

Проблема того, что современная богослужбная практика и понимание Таинств нуждаются в переосмыслении в духе святоотеческого наследия, осознавалась еще в начале XX в. – это можно проследить в отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, составленных в ходе подготовки к Поместному Собору, состоявшемуся в 1917-1918 гг.[164] В частности, многих смущало несоответствие содержанию чина оглашения преобладавшей тогда практике совершения Крещения. Поскольку случаи принятия Крещения уже во взрослом возрасте были в то время редки, многие высказывались за исключение молитв об оглашенных из чина таинства[165]. Некоторые даже предлагали исключить из чина заклинательные молитвы и обряд экзорцизма, как не согласующиеся с «учением Библии»[166].

В настоящее время, при смене церковно-исторической парадигмы, напротив, все больше критики раздается в адрес современного обычая совершать Крещение без предварительной подготовки, и все чаще говорится о практике оглашения. В силу того, что в различных исторических ситуациях понимание важности предкрещальной подготовки было разным, для оценки важности огласительной практики необходимо рассмотреть причины, повлекшие ее становление, рост и последующее угасание.

Ключевыми датами здесь можно назвать середину II в. – начало интенсивного становления катехумената; IV в. – время легализации Церкви; и начало VI в. – окончательное угасание огласительной практики.

В послеапостольский период Церковь живет напряженным ожиданием скорого пришествия Христа. Взгляд не простирается в далекое будущее, этот мир преходит и эсхатон близок. «Да преидет мир сей», «Маранафа (Господь грядет)» – молится община тех дней. Кроме того, в этот период еще не было столь острой конфронтации христианской общины и языческого общества[167]. Естественно предположить, что община, сама состоявшая из вчерашних язычников и не имевшая опыта давления со стороны государства, не смотрела на языческое общество как на крайнее зло. Ожидая скорого пришествия Христа, она не требовала от вновь приходящих той длительной практики оглашения и очищения, какую мы встречаем позднее.

Такой подход тем более естественен, что ранняя Церковь не находила развернутого опыта катехумената в апостольской практике. Наоборот, исходя из книги Деяний апостолов (8. 36; 16. 33) можно подумать, что Крещение совершалось сразу же, как только люди, услышав проповедь, изъявляли согласие принять его. Несомненно, что основа будущего катехумената заложена в повелении Христа: «Научите народы», предваряющего собой заповедь о Крещении (Мф 28. 19). Однако лаконичные свидетельства апостольских посланий (напр.: Рим 2. 18; 1 кор 15. 1; Гал 6. 6; Евр 6. 2-3) и христианских произведений, близких к апостольскому веку[168], позволяют говорить о традиции оглашения в смысле предваряющей проповеди или научения, но не дают основания подразумевать здесь длительную практику оглашения и очищения. Самого института оглашения как буферной зоны для вступления в Церковь не было. Апостольская проповедь была не только в слове, но и в силе Духа, поэтому нет нужды удивляться столь быстро совершавшимся обращениям и следовавшим за этим Крещениям. Становление же и организацию катехуменат получает, начиная со 2-й половины II в.[169]

Итак, раннехристианский период являет отсутствие развитого института оглашения, чему способствовала живая апостольская проповедь, обилие даров, напряженное эсхатологическое ожидание скорого пришествия Христа. Хотя основные элементы все же существуют уже и в этот период: 1) предварительное научение (проповедь); и 2) предкрещальная подготовка (напр., пост и молитва

– Дидахи 7. 4).

Что же способствовало становлению и развитию института оглашения? Без ответа на этот вопрос сложно понять смысл и значение катехумената, а также причины его угасания и исчезновения. Несомненно, оглашение не было новшеством: форма научение-крещение, как мы видели, ведет свое начало с апостольских времен, но научение там составляло непродолжительный период, часто это – проповедь-согласие-крещение. Обучение могло продолжаться далее в общине (см. напр.: Дидахи 4. 1-2; сщмч. Поликарп Смирнский. Послание к филиппийцам. 4). Кроме того, краткость предкрещальная подготовка объяснялась эсхатологическими чаяниями общины: мир осужден, и медлить нельзя – «уже последние времена», предупреждает сщмч. Игнатий Богоносец эфесских христиан (Послание к Ефессянам. 9). Напряженность эсхатологических ожиданий поднимала аскетический настрой общины на большую высоту: «Никто, исповедующий веру, не грешит, и никто, стяжавший любовь, не ненавидит. Дерево познается по плоду своему: так и те, которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по делам своим. Теперь дело не в исповедании только, а в силе веры, если кто пребудет в ней до конца», – продолжает в 14-й главе том же послания сщмч. Игнатий Антиохийский.

Но с течением времени предположение, что мир скоро кончится, начинает терять свою силу. Община постепенно переосмысливает цели своего исторического существования. По мере этого, в общине начинают появляться члены, не отдающие себе отчета в высоких нравственных идеалах Церкви. Кроме того, христианами начинают не только становиться, но и рождаться. Это послужило причиной появления в Церкви признаков нравственного разложения. Решению этой проблемы посвящен один из памятников данного периода – «Пастырь» Ермы. Интересно, что внутри самого памятника вопрос решается обоснованием института исповеди.

С одной стороны, реакцией на подобное нравственное разложение явился монтанизм, как призыв вернуться к первоначальной апостольской чистоте [170]. С другой стороны, мы наблюдаем развитие института оглашения, что могло быть внутренней реакцией общины, ограждающей Церковь от дальнейшего обмирщения. В этом случае институт оглашения выступает как защитное пространство между миром, пронизанным ложью язычества, и общиной. Это эсхатологическое чувство не приемлет в Церкви ничего, что в мире и требует отложения «ветхого человека» (Еф 4. 22). Такой подход к вступающим в общину мы наблюдаем уже с апостольских времен, и надо отметить, что раннехристианская община являла соответствие своим идеалам: «Будем убегать всякого дела несправедного и возненавидим заблуждение настоящего времени. Не дадим душе нашей места, где бы она могла ристать с нечестивыми и грешниками, дабы не уподобиться им» (Послание Варнавы. 4. 4).

Ярким свидетельством противостояния язычеству со стороны христиан является т. н. «Апостольское предание» (III в.). Для желающих принять Крещение в памятнике содержится, помимо ряда строгих моральных предписаний, еще и список запрещенных должностей, куда попали профессии связанные с безнравственностью или языческим культом. Характерно, что некоторые профессии разрешены лишь условно – например, можно быть скульптором, но только в том случае, если по роду занятий это не будет связано с изготовлением языческих идолов. Отражение подобных взглядов можно встретить и в сочинении Тертуллиана «Об идолах», а также в т. н. «Апостольских постановлениях» (IV в.).

Следует заострить внимание на том, что это было противостояние христианства не миру как таковому, но тому миру, который почти во всех его проявлениях пропитался язычеством. Действительно, с одной стороны, в раннем христианстве можно заметить отвержение всего языческого, уход от мира, политической, социальной жизни, как следствие гонения; но, с другой стороны, в молитвах и богослужении нет никакого пафоса, озлобления против мира. Так, в Первом послании сщмч. Климента Римского к Коринфянам одна из основных идей – это учение о стройности и гармонии мира (особенно 20-я гл.). Это же можно наблюдать и в практике катехумената, начиная с первых дней – очищение от всего языческого, от скверн мира, но не ненависть к нему.

Другой причиной возникновения катехумената, уже внешнего характера, были развернувшиеся гонения на христиан. Конечно, между гонениями бывали довольно длительные промежутки, но все же христианские общины в любой момент могли быть объявлены преступными сборищами, и это могло привести к

тому, что новые неокрепшие члены общины рисковали стать отступниками. Опасность могла угрожать и остальным членам общины, поскольку правительство пыталось узнать места собраний христиан[171]. Это потребовало уже не только подготовительной практики, но и поручителей из верных. Другой задачей поручителей было следить за нравственным уровнем желающих креститься и помогать им совершать первые шаги в вере[172]. «Христиане же начинают, насколько это возможно, – свидетельствует Ориген в своем труде «Против Цельса», – с того, что испытывают души тех, кто желает их слушать, и наставляют каждого в отдельности. После того, как слушатели выкажут достаточное желание вести праведную жизнь, они вводят их в свое общение. Они отделяют группу начинающих, которые еще не получили символа очищения. Из другой группы (верных) назначают людей, которые справляются об образе жизни и поведении желающих присоединиться к общине. Это делается для того, чтобы воспрепятствовать имеющим тайные грехи присутствовать на их общих собраниях» (3. 51).

В целом, эта система поручительства говорит как о подвиге доверия общины, так и о ее активности и ответственности за воспринимаемого катехумена. «Возрастание в вере было не только личным, но и общим делом», – пишет о. П. Гаврилюк[173].

Доказавшие свою верность делам общины и изъявившие желание принять Крещение переходили ко второму этапу – предкрещальной подготовке, сопровождавшейся постом, обрядами экзорцизма и усиленными молитвословиями. Характерно то, что первоначально община постилась вместе с готовящимися к крещению в знак солидарности с ними. Самое первое упоминание об этом мы находим в «Дидахи» (7. 4), памятнике, хронологически примыкающем к апостольской эпохе. Этот пост наиболее ярко дает образ общины активной, открытой по отношению к желающему в нее вступить.

Участие в заклинательных обрядах было многократным, до торжественного заключительного чина изгнания злых духов накануне таинства Крещения: «После того, как они избраны, пусть руки возлагаются на них, и пусть бесы изгоняются из них ежедневно. И когда подойдет день их Крещения, то пусть епископ возложит руки на каждого, для уверенности в том, что тот очищен. Но если найдется человек, который не очищен, то пусть его отстранят (от Крещения), потому что он слушал слова наставления без веры. Ибо (злой и) чуждый дух оставался в нем» (Апостольское предание. 20. 3-4). Многочисленные обряды экзорцизма предстают, как попытка Церкви очистить своего будущего члена от всякого смещения с языческим миром, всякой скверны и демонского влияния этого мира.

Что же касается самой схемы этапов огласительной практики, то в нашем сообщении нет необходимости подробно на ней останавливаться[174]. Достаточно отметить, что, по мнению большинства исследователей, к началу III в. катехуменат получил развитие во всех своих основных направлениях[175].

Итак, катехуменат на его первом историческом этапе предстает перед нами со стороны оглашаемого не просто как акт рационального восприятия истин веры, но, прежде всего, как приготовление умственное и телесное, как деятельное участие в делах общины и мистическое очищение от «ветхого человека», предполагающее сознательный и ответственный выбор. Со стороны же общины он выглядит как акт восприятия нового члена в процессе очищения его от всего нечистого, выделяющий его из мира, освящающий его и включающий его в полноту общения. Образ именно такой экклезиологии дает нам 3-е «Видение» книги «Пастырь» Ермы.

Следующий период в формировании института оглашения наступил в IV в., с момента легализации христианства св. Константином Великим в 313 г. До времени обращения Константина Великого основа христианской проповеди утверждалась на праве свободы совести. Один из апологетов, Лактанций, утверждал, что веру нужно защищать словами, а не ударами: «Мы не заманиваем в свое общество, а увещаем. Если никто от нас не уходит, то не потому, что мы их удерживаем, но сама истина их удерживает»[176]. После обращения Константина подобный подход поначалу оставался доминирующим. Подтверждение этому можно найти, к примеру, в «Огласительных поучениях» свт. Кирилла Иерусалимского: «Хотя Бог и щедр в благотворении, но ожидает от каждого искреннего произволения. Посему если ты находишься здесь только телом, а не душой, то нет пользы. И мы, служители Церкви, принимаем всякого, и нет запрета войти сюда и с нечистым намерением. Но смотри, чтобы у тебя при

наименовании верным не было расположения неверного. Если ты приемлешь крещение только устами, а не сердцем, то берегись суда Сердцеведа; и если ты отступил от веры, то огласители не виновны; тебя приняла только вода, а не дух»[177]. В. В. Болотов видит в самом факте существования огласительной практики подтверждение того, что обращение в христианство в IV в. не сопровождалось мерами принуждения[178].

Однако постепенное ослабление язычества и усиление позиций Церкви, а также ее активная миссионерская работа дали многочисленных обращенных. Часто это были массы, не имевшие твердого убеждения, внутренней подготовки, не отложившие в себе «ветхого человека». Придворные и многие язычники шли за Императором часто ради личных выгод и льгот, некоторые шли ради дружбы, другие – ради выгодного брака и т. п. Это послужило причиной быстрого упадка церковной дисциплины. Свт. Иоанн Златоуст с горечью оценивает ситуацию так: «Из числа столь многих тысяч нельзя найти более ста спасаемых, да и в этом сомневаюсь»[179]. Уже в это время можно заметить намечающуюся тенденцию смягчения требований к оглашенным. Так, характерно, что свт. Григорий Великий советует сокращать срок оглашения иудеев, чтобы «испытываемые не соскучились в своем положении»[180].

Впрочем, следует признать, что ни церковная политика Империи, ни массовые обращения не отменили оглашение; катехуменат все так же оставался обязательным для желавших креститься. Ситуация начинает меняться примерно с середины V в., когда предкрещальная практика оглашения стала сокращаться и постепенно выходит из употребления, а Пасха и Пятидесятница перестали быть исключительным временем совершения таинства Крещения[181].

В качестве главных обстоятельств упадка катехизации указываются, как правило, внешние причины. Во-первых, массовое принятие Крещения недавними язычниками. Во-вторых, развитие учения о благодати и первородном грехе и распространение взгляда на обязательность крещения для спасения, в связи с чем практика совершения Крещения над детьми становится всеобщим правилом, что серьезно сказалось на значении института оглашения, так как привело к уменьшению количества взрослых прозелитов. Внутренней же причиной отступления от огласительной практики можно назвать изменение взгляда общины на ее бытие в христианской Империи[182].

Церковное наследие Византии отразилось во многих положениях церковного быта и нашего Отечества; в частности, практика Крещения и вопрос церковно-государственных отношений – не исключение. Но то, что в сходных исторических условиях было пригодным и полезным, в настоящее время может оказаться вредным.

Выпускник Нижегородской духовной семинарии А. Л. Катанский в своем труде «Догматическое учение о семи церковных таинствах» на основании трудов святых отцов первых веков христианства убедительно показывает, что первые три таинства – Крещение, Миропомазание и Евхаристия – мыслились первыми христианами не отдельно друг от друга, но как единый путь вступления в Церковь. Сквозь призму этого взгляда институт оглашения выглядит необходимым подготовительным периодом для христиан.

Сегодня сложно сказать, какие формы огласительной практики применимы к нашим историческим реалиям. Тем не менее, очевидно, что нельзя ограничиться механическим введением кратких огласительных поучений в смысле изложения теоретического знания. Требуется именно подготовка, внутренний настрой при принятии Крещения, как вхождения в Церковь. При Крещении, совершаемом над человеком, не осознающим подлинной глубины этого Таинства, теряются активность и личная ответственность; новый член Церкви, зачастую оставшись невоспринятым в полноте, так и остается на ней сухой ветвью. Это уже область ответственности общины за желающего креститься. Но община в настоящее время чаще всего играет лишь пассивную роль (тогда как, например, в ранней Церкви именно из общины оглашаемым выбирались крестные наставники в вере).

Необходимость предкрещальной подготовки очевидна, и сегодня это явственно осознается, но простым введением огласительной практики вопрос не решить, так как проблема – не просто в научении истинам веры, но в привитии живого чувства общины в опыте воспринимающей Церкви, что является вопросом эклесиологическим.

Священное Писание Нового Завета ясно свидетельствует, что Церковь Христова, руководствуясь наставлениями Господа, с первых же дней своего исторического бытия неизменно поставляла условия для принятия Крещения веру и покаяние. В Евангелии от Марка Господь Иисус Христос начинает свою проповедь словами: Покайтесь и веруйте в Евангелие (Мк 1. 15), а в Своей последней беседе с учениками Он наставляет их словами: Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет (Мк 16. 16). Подобно тому, как вера и покаяние открывают человеку вход в Царствие Божие через рождение от воды и Духа (Ин 3. 5), так и участие в таинстве Крещения без предварительного покаяния и живой веры не только лишает человека этой возможности, но и навлекает на него осуждение. В день Пятидесятницы св. апостол Петр возвещает ту же самую истину Христова Евангелия: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, – и получите дар Святого Духа (Деян 2. 38), а диакон Филипп на вопрос эфиопского вельможи – что препятствует мне креститься? – отвечает: если веруешь от всего сердца, можно (Деян 8. 37). Вместе с тем, при внимательном чтении Нового Завета мы находим, что вера и покаяние являются не единственными условиями для вступления в Церковь, – требуется еще научение, которое как раз и необходимо для того, чтобы вера была осмысленной, а покаяние – глубоким: Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам (Мф 28. 19–20). В этой заповеди Спасителя содержится ясное указание на пред- и посткрещальную катехизацию. Св. апостол Павел также напрямую связывает совершение таинства Крещения с таинством возвещения Благой Вести в слове проповеди и научения: Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова (Еф 5. 25). Таким образом, в новозаветном Предании Церкви катехизация, будучи прямой и непосредственной заповедью Спасителя, является неотъемлемым компонентом единого таинства умирания для греха и воскресения для обновленной жизни во Христе (Рим 6. 11). С библейской точки зрения катехизация вообще не является проблемой, но – самоочевидной нормой церковной жизни.

Возможно, все это звучит как прописные истины, известные каждому православному христианину, знакомому со Словом Божиим, не говоря уже о пастырях и богословах. Однако современное состояние предкрещальной катехизации в Русской Православной Церкви побуждает нас к осознанию того, что эти простые истины, возвещенные Господом Иисусом Христом и Его апостолами, воспринимаются современным церковным сознанием с большим трудом.

Конечно, священноначалие нашей Церкви делает все от него зависящее для того, чтобы способствовать возрождению катехизации на общецерковном, епархиальном и приходском уровне. В постановлениях Архиерейского Собора 2004 г. говорится о том, что в каждом приходе должна быть штатная должность катехизатора. Но все мы видим и понимаем, что говорить о широкомасштабной практической реализации этого решения сегодня, спустя три года после его принятия, все еще не представляется возможным.

В декабре 2006 г. в Калуге прошла конференция «Катехизация: опыт Церкви вчера и сегодня», участники которой говорили о том, что практика массовых Крещений без предварительного оглашения, как наследие советской эпохи, окончательно себя изжила. Вместе с тем, соприкосновение с конкретной реальностью приходской жизни заставляет нас признать, что в подобного рода заявлениях желаемое выдается за действительное.

На практике совершение таинства Крещения без предварительной катехизации сегодня, как и прежде, является нормой приходской жизни в Русской Православной Церкви, отступление от которой воспринимается в лучшем случае как романтизм и чудачество, в худшем же – как «рационализация веры» и «протестантизм восточного обряда». Вызывает горестное недоумение глубочайшее несоответствие между отношением пастырей Церкви к таинству Причащения, с одной стороны, и к таинству Крещения, с другой. Прежде, чем допустить человека до Св. Причащения, мы требуем от него выполнения целого ряда условий – это и пощение, и молитва, и покаяние. невыполнение или недостаточно строгое выполнение одного из этих условий влечет за собой запрещение приступать к Святой Чаше. В то же время от человека, выразившего желание принять Крещение, мы, чаще всего, не требуем ничего, кроме внесения назначенной суммы в церковную казну. Ни о каком посте, молитве, покаянии и тем более научении в этом случае речи не идет. А ведь далеко не каждый из

приходящих ко крещальной купели ощутил прикосновение Христа к своему сердцу и уверовал в Него, глубоко покаялся и решил изменить свою жизнь. Десятиминутная проповедь священника перед началом священнодействия не может быть приравнена к полноценной предкрещальной катехизации, и, как правило, не оказывает никакого духовно-нравственного воздействия на последующую жизнь новопросвещенного. Почему так происходит? Многие священники говорят, что понимают важность катехизации, но когда они смотрят в глаза человеку, просящему окрестить его, то не могут отказать. Возникает закономерный вопрос: почему в таком случае священник не причащает каждого, кто этого пожелает, признав единственным и достаточным условием участия в таинстве наличие такого желания? Можно с большой долей уверенности предположить, что вразумительного и духовно убедительного ответа на этот вопрос не существует. На мой взгляд, повсеместное пренебрежение предкрещальной катехизацией обусловлено, прежде всего, не отсутствием ревности или соответствующих знаний у священнослужителей, так же, как и не трудностями организационного и административного плана, но причинами совсем иного свойства.

Профессор Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже Владимир Васильевич Вейдле (1895–1979) в своей статье «Крещальная мистерия и раннехристианское искусство» (1948) ставит проблему, которая кажется мне чрезвычайно важной и актуальной для нашей Церкви – это проблема давней, еще в раннем Средневековье произошедшей, утраты Православием духовного переживания смысла и значения таинства Крещения. В. В. Вейдле говорит о несоответствии постулату онтологической значимости Крещения церковной психологии и, как следствие, обусловленной ею церковной практики. Даже и сегодня, после пережитой нами эпохи богоборчества, почти все православные христиане в России были крещены либо в младенчестве, либо без катехизации – то есть, в обоих случаях, были лишены возможности полноценно пережить Крещение как решающее и поворотное событие всей своей жизни. Мой личный духовный путь также отмечен очень ярким опытом раскаяния и обретения веры, которое произошло спустя несколько лет после моего Крещения; но память о самом событии Крещения, которое в свое время ничего не изменило в моей жизни, ютится в дальнем углу моего сознания. «Верующий живет Евхаристией и о Крещении помышляет мало – пишет В. В. Вейдле. – Если не в плане бытия, то в плане сознания, все мы христианами не стали, а родились. Ранняя Церковь, состоявшая главным образом из новообращенных, не могла не чувствовать иначе. Крещение было для нее самым важным событием в жизни христианина, и оно предстояло его сознанию как единожды пережитая, неповторимая, ни с чем на свете не сравнимая мистерия – единственная и единая, куда крещение в узком смысле слова, миропомазание и причащение входили как равные, хотя и возрастающие в интенсивности моменты»[183]. Более того, В. В. Вейдле утверждает, что в сознании ранних христиан «жили не два таинства – Евхаристия и Крещение, – как в нашем (с присовокуплением еще других), а одно: основополагающая Крещальная Евхаристия и, кроме того, ее частичное повторение по воскресеньям, нераздельное с памятью о ней»[184]. В мою задачу не входит анализ или апология концепции В. В. Вейдле, но все же тот факт, что в Символе веры из всех церковных таинств упомянуто именно и только Крещение, говорит сам за себя. И несмотря на то, что В. В. Вейдле писал эти строки более полувека назад, характеризуя русскую эмигрантскую церковность, нельзя не признать, что и сегодня в России, в силу действия целого ряда культурно-исторических факторов, мы точно так же находимся в духовной ситуации, глубоко отличной от той, в которой исповедовали свою веру первые христиане. Крещение принципиально, независимо от установок и интенций нашего пастырского сознания, вытеснено на периферию духовной и церковной жизни, и по своему реальному значению в них существенно уступает не только Евхаристии, но и всем прочим таинствам.

Именно в этом заниженном духовном и церковно-практическом статусе Крещения и кроется, как я думаю, основная причина нашего зачастую не объяснимого никакими иными способами пренебрежения предкрещальной катехизацией. Мы не имеем глубокого личного духовного опыта Крещения, и потому понимаем непреходящее значение и смысл этого таинства для Церкви и каждого отдельного человека заинтересованным умом, но не трепетным сердцем. По этой же причине мы понимаем важность и катехизации перед Крещением умом, но не сердцем. Утратив опытное сознание величия и спасительности таинства, мы утратили и пастырское сознание необходимости серьезной подготовки к нему новообращенных. И приобрести этот живой соборный опыт Крещения и катехизации в одночасье мы не сможем.

Безусловно, для того, чтобы возродить сегодня полноценную предкрещальную

катехизацию, необходим комплексный подход к этой проблеме, который учитывал бы все многообразие ее теоретических и практических аспектов. Особого внимания заслуживает вопрос о церковно-приходской общине как субъекте катехизации. Полагаю, тем не менее, что основную функциональную нагрузку в деле возрождения единого таинства научения и Крещения (Мф 28. 19) должно понести на себе само богослужение Крещения, которому необходимо вернуть его центральное смысло- и формообразующее место в церковной жизни. Это значит, прежде всего, что таинство Крещения должно перестать быть частной потребой и вновь обрести свое общецерковное значение. В Крещении и Миропомазании человек не только соединяется со Христом и получает дар Святого Духа индивидуально, только для себя и своего спасения, но и становится членом Церкви, семьи Небесного Бога Отца. По слову св. апостола Павла, все мы одним Духом крестились в одно тело (1 Кор 12. 13). ничто не препятствует нам уже сегодня попытаться вернуть Крещению характер общецерковного торжества, совершаемого в собрании всей церковно-приходской общины и приуроченного к величайшим церковным праздникам – Пасхе, Пятидесятнице, Рождеству и Богоявлению. Без риска ошибиться можно прогнозировать, что на просьбу настоятеля прийти в храм еще и на чье-то Крещение, спустя несколько часов после окончания рождественской или пасхальной Литургии, откликнутся единицы из сотен прихожан. Это и понятно, поскольку Крещение отсутствует и в их личном духовном опыте, и в храмовом благочестии. Но если интегрировать чин Крещения в Божественную Литургию – что было, согласно древним византийским образцам, успешно сделано несколько лет назад специалистами из Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета[185], – то и сами пастыри, и церковный народ постепенно начнут понимать, что Крещение – это таинство столь же важное, как и Евхаристия, так как оно является ее частью и неотделимо от нее. С осознанием важности Крещения постепенно придет и осознание необходимости подготовки к нему – сначала постом, молитвой и покаянием, как перед Причащением, а через некоторое время – и последовательным наставлением в христианской вере.

Возможно, предложенная мной стратегия возрождения предкрещальной катехизации через интеграцию самого чина Крещения в Евхаристию может показаться несколько механистичной и внешне-формальной. Но ведь и внешняя форма является не только вместилищем содержания или его выражением, ее значение этим не исчерпывается. Форма способна и созидать содержание, так же, как регулярное и терпеливое повторение молитвословия в конечном итоге созидает в сердце молитву – живую и уже не только внешне-формальную. Во всяком случае, Крещальная Литургия позволила бы нам не только вернуть Крещение в соборную литургическую практику Церкви, возродив тем самым древнюю традицию, но и способствовала бы осознанию всей значимости совершаемого таинства. Отсутствия же или слабая степень такого осознания и являются, как я попытался показать, одной из основных причин современного упадка и кризиса предкрещальной катехизации.

Протоиерей Игорь Цветков (КазДС). Десятый член в общем контексте Символа и в связи с девятым Членом

Исключительно концентрированный текст Никео-Цареградского Символа веры содержит в своих двенадцати Членах четыре предмета веры, два предмета чаяния и один – исповедания, т. е. признания, согласия и принятия. Этим последним и является святое Крещение, о котором, опять-таки, сказано предельно кратко: только о количестве и назначении. Конкретно-исторические причины, вызвавшие появление в нашем Символе дополнительной по сравнению с принятым на Никейском Соборе фразы (вместе вообще с последним блоком из четырех Членов) не исключают необходимости раскрытия глубинного сверхвременного смысла «свойств» Крещения так же, как нуждаются в таком раскрытии «свойства» Церкви, тоже названные по конкретной надобности, да и всего Символа вообще, несущего кроме явного христологического, сотериологического и прочих смыслов еще и имплицитный онтологический. Онтология же в православном – особенно русском православном – понимании всегда была если и не тождественна, то, во всяком случае, предельно приближена к антропологии. А причастность человека вечности, собственно, и есть то, что оправдывает само существование таинств.

Примечательно само вынесение исповедания таинств за пределы исповедания веры в Церковь, необходимыми конституирующими элементами которой они являются. При этом, однако, сохраняется ключевое для всего Символа определение-числительное «одно» (едино). Представляется, что его значение выходит за рамки простой предикативности и сливается со смыслом субъекта, к

которому относится. Такое смысловое совпадение, достаточно очевидное в случае первого Члена, распространяется от описываемого в нем Бытия-как-такового (*esse ipsum*) и на последующие предметы Веры. Церковь, являющаяся абсолютной Реальностью (поскольку только таковая может быть предметом веры), транслирует свою единственность в свои составляющие, которые – в силу всепроникающей Единственности – уже больше, чем части. Каждое из них так же, как каждая личность в Церкви, совпадает с полнотой последней. Таков, по нашему мнению, смысл едва ли не самого емкого в истории Церкви Символа веры: Один Господь, одна вера, одно Крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, через всех и во всех нас (Еф 4. 5-6). Показательно воспроизведение в этой фразе структуры одного из первых исповеданий Святой Троицы: Ибо все из Него, Им и к Нему (Рим 11. 36). Как известно, в тринитарном смысле толковали это выражение Послания к Ефессянам также прп. Иоанн Дамаскин и блж. Иероним.

Единственность или, практически, неповторимость Крещения определяется, следовательно, не дополнительными символическими соображениями вроде неповторимости смерти и рождения, а Духом Единого (собственно, Святым Духом), пронизывающим как всю проповедь Спасителя, так и все апостольское учение. Как мистическое единение определяется в толковании апостола Павла и смысл таинства Плоти и Крови Христа (1 Кор 10. 17), а в еще более утонченном, метафизическом понимании – все совершавшиеся и совершаемые Евхаристии суть одно вечное Таинство Одного. Интуициями единственности можно, скорее всего, объяснить и время от времени оживающую (например, в средневековой Руси) практику Причащения один раз в жизни, по образцу неповторяемости Крещения. Вообще, многое в специфике русской православной ментальности – в том числе и в ощущении Церкви и Ее таинств – можно лучше понять, если иметь в виду обостренную тринитарность восприятия в ней Единства, в отличие от общеевропейской привычки к бинарности и дуализму, кульминирующую в *Filioque* того же Символа веры. С этим связано и преобладание на христианском Востоке трихотомической антропологии, тогда как у западных Отцов и в томизме заметен примат дихотомичности.

Поэтому и в предкрещальной катехизации и вообще в церковной проповеди в нашем Отечестве полезнее подчеркивать скорее тринитарно-пневматологические моменты церковного учения, нежели сотериолого-христологические. На это санкционирует и сама крещальная формула, которая ведь утвердилась в достаточно острой конкуренции с более «элементарной» и «сотериологической» во Христа. (Обосновывать ее указанием на Мф 28. 19 едва ли верно: справедливо скорее обратное обоснование). Следует учесть и развитие самого Символа веры от почти бинарной Никейской к окончательной зрелой форме, вышедшей из каппадокийского триадологического синтеза. Важно, что даже те предметы веры и чаяния, перед которыми не поставлено числительное «один», очевидным образом едино-троичны: например, воскресение Сына Отцом и Духом, а всеобщее – всеми Лицами святой Троицы, для участия в или устранения из внутритроической жизни. Отсутствие же его перед описанием третьей ипостаси совершенно понятно – в противном случае имела бы место тавтология: ведь Дух и есть само Единство как единение. Можно сказать больше: именно тринитарность – явная и неявная – структуры Никео-Цареградского Символа придает ему то неподражаемое совершенство, которого лишены другие, в последнее время, к сожалению, все чаще предлагаемые как равнозначные нашему древние Символы.

Приведенные соображения существенны для более пристального, чем обычно рассмотрения оставшейся части десятого Члена. Прежде всего, обращает на себя внимание своеобразная вынесенность в него из общего исповедания Церкви Ее собственно символической составляющей. Надо иметь в виду, что девятый Член описывает самую буквальную, так сказать, чувственную реальность из всех, о которых идет речь в Символе. В таинствах же мистичность Церкви выступает ярче всего, по самому смыслу слова *μυστήριον*. Эта мистичность и уравнивается в нем этичностью (прощения грехов), которая ведь в остальных предложениях текста Символа *explicitè* отсутствует, кроме разве нас ради ..., т.е. из любви к нам. Еще сто лет назад преосвященный Антоний (Храповицкий) заметил, что Нагорную проповедь мы бы здесь искали напрасно. Но имплицитное присутствие последней как раз и обнаруживается во второй половине десятого Члена, воспроизводящей формулу одного из прошений Господней молитвы: *ἄφεσις ἡμῶν τῶν ὀφειλῶν*... С буквальной же точностью формула *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* находится в «установительных» словах Христа над чашей на Тайной Вечери, приводимых, однако, в таком виде только евангелистом Матфеем. Последнее обстоятельство является одним из подтверждений этико-юридической доминанты этого Евангелия, в наибольшей



Таинства Церкви [filosoff.org](http://filosoff.org)  
степени наследующего ветхозаветной традиции. Нагорная проповедь ведь тоже находится только в первом Евангелии.

В Евангелии от Луки мотивация первого Приобщения существенно иная. Если отвлеченное за вас в словах над чашей еще можно было бы сблизить с конкретным во оставление грехов у Матфея, то предваряющее творите в Мое воспоминание снимает все варианты. Сопоставление с двукратно перед этим повторенным пока не совершится в Царстве дает однозначный смысл: совершайте до тех пор, пока не придет (Мое) Царство. Морали здесь нет, одна эсхатология, которую святой Евангелист воспринимает, естественно, от своего учителя. Сосредоточение в описании Евхаристии эсхатологического момента, который в основном тексте Евангелия от Луки сильно приглушен, представляет заметную протиположность первому Евангелию, в котором, наоборот, проповедь Спасителя носит явную эсхатологическую окраску, а понимание Евхаристии в этом смысле более чем нейтрально. Исторические причины такого соотношения тоже достаточно прозрачны, и так же, как и выше, не они будут предметом нашего внимания. Логика наших размышлений приводит к обсуждению учения о таинствах св. апостола Павла, которое также обнаруживает отчетливый тринитарный характер.

Дело в том, что перешедшая в Символ веры этико-юридическая трактовка таинств, хотя, очевидно, и содержится в Павловом их представлении, составляет лишь вспомогательный, служебный слой их уяснения великим апостолом. Доминирующей является эсхатологическая мотивация установления и совершения таинств – это акты самореализации Церкви как Тела Христова в промежутке между Его первым и вторым Пришествием. Не случайно санкционирующие подобыя как Крещения, так и Евхаристии апостол берет из событий перехода евреев через Красное море и пустыню. При этом избранные для участия в трансцендентной реальности Нового Бытия в результате молитвенно-сакраментальной деятельности переходят в измененное онто-антропологическое качество: живут уже не столько они сами, сколько усвоенный ими Христос. Действующим же принципом такого превращения является Дух. Так вырисовывается трехчастная и одновременно тринитарная сотериологическая модель апостола Павла: дети Божии получают прощение (ἄφεσις) от Отца, находятся в начатом и совершаемом Сыном движении к концу (ἔσχατον), причем в преобразенном духом состоянии (θεώσις). Объективно-онтологическими коррелятами выявленных базисных антропологических (ведь эсхатон для индивидуальной экзистенции есть попросту смерть) категорий являются соответственно Вечная жизнь (ср. формулу Причащения: «во оставление грехов и жизнь вечную»), Царство Божие и собственно Троица.

Изложенные идеи, которые имеют общий источник с высказанными в ходе 1-й и 2-й Международных Богословских конференций Русской Православной Церкви, имеют, как и те, важные практические следствия (так, с их помощью удалось окончательно разрешить загадку идейного строя рублевской «Троицы» и вскрыть взаимные импликации догматики и антропологических типов) и требуют дальнейшей разработки.

Таинство Евхаристии

(Санкт-Петербургская духовная академия, 15.03.2007)

КОНСТАНТИН, архиепископ Тихвинский. Богословские аспекты Таинства Евхаристии

Предварительные замечания

Таинство Евхаристии (греч. εὐχαριστία) является центральным таинством Церкви, в котором хлеб и вино по молитве Церкви действием Святого Духа прелагаются в истинные Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа. Причащаясь Телу и Крови Христовым, верующие теснейшим образом соединяются с Господом Иисусом Христом и, во Христе, друг с другом. Евхаристия превосходит все другие таинства. «В других таинствах Господь Иисус сообщает верующим в Него те или другие ... дары благодати, которые Он приобрел для людей Своею Крестною смертью», всем Своим Искупительным подвигом. В Евхаристии же «Он предлагает в снедь Самого Себя – собственное Тело и собственную Кровь» [186]. Именно поэтому это Таинство называется Благодарением. В нем мы принимаем Самого Христа, и единственный ответ, который возможен с нашей стороны – это благодарение «о всех, ихже вемы и

ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяний бывших на нас».

Таинство Евхаристии, установленное Господом Иисусом Христом на Тайной вечере (Мф 26. 26-29; Мк 14. 22-25; Лк 22. 17-20; 1 Кор 11. 23-25), является Новым Вечным Заветом (Евр 13. 20), который Христос заключил между Богом и людьми Своей Кровью (Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25).

В Евхаристии совершается то, о чем молился Господь Иисус Христос в Своей Первосвященнической молитве: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в нас едино» (Ин 17. 21). Эта молитва принесена Христом Богу Отцу непосредственно пред Его Крестными страданиями и смертью, следовательно, в ней выражено самое сокровенное желание Христа, указана главная цель Его Воплощения и Искупытельного подвига – единство всего человечества по образу единства Святой Троицы. Такое единство осуществляется в Церкви через Евхаристию. «Вы – Тело Христово» (1 Кор 12. 27), писал апостол Павел первым христианам. Именно в Евхаристии, в этом Таинстве Божественной Любви Духом Святым создается Церковь как Тело Христово. И большего единства, нежели единение в Теле Христовом, нет, и не может быть.

В Священном Писании и Священном Предании Таинство Евхаристии называется различными именами: Вечерей Господней (Κυριακὸν δεῖπνον), Трапезой Господней (Τραπέζα κυρίου), Хлебом Божиим (Ἄρτος τοῦ Θεοῦ), Чашей Господней (Ποτήριον κυρίου), чашей благословения (Ποτήριον τῆς εὐλογίας) [187], Жертвой святой, таинственной, словесной, умиловительной, просительной, Жертвой благодарения. Евхаристия именуется также Таинством Тела и Крови Христовых, Хлебом жизни (Ин 6. 51) и Чашей жизни.

#### Библейские основания

Неразрывно связанное с Воплощением Сына Божия, Голгофской Жертвой и Искуплением, таинство Евхаристии было замыслено Богом прежде творения мира. «Не тленным серебром или золотом искуплены вы . но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира» – говорит апостол Петр (1 Петр 1. 18-20) [188].

Евхаристия была прообразована вкушением плодов от Древа Жизни в раю и предуказана в ветхозаветных жертвах. Все ветхозаветные жертвоприношения в свете будущей Крестной Жертвы Христа сокровенно указывали на Евхаристию. Жертва Авеля «от первородных стада своего» (Быт 4. 4), жертва Ноя после потопа (Быт 8. 20), ежегодная жертва очищения (Лев 16. 2-34), жертва Завета с Богом (Исх 24. 4-8: «И взял Моисей крови и окропил народ, говоря: вот кровь Завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих»), жертвы всесожжения (Лев 1. 1-17), благодарения (Лев 22. 29-30), мирная (Лев 3. 1-17) и жертва пасхального агнца (Исх 12. 1-26) – все это таинственные символы Евхаристии.

Прообразами Евхаристии были также хлеб и вино Мелхиседека, вынесенные им как «священником Бога Всевышнего» навстречу Аврааму (Быт 14. 17-20), трапеза Премудрости, описанная в книге Притчей (Притч 9. 5-6), очищение уст пророка Исаии (Ис 6. 6-7), манна в пустыне (Исх 16. 1-19) и вода, высеченная из скалы (Исх 17. 1-7). Ветхозаветная символика Евхаристии нашла свое отображение в чинопоследовании Божественной литургии свт. Василия Великого, где в молитве после великого входа сказано: «Якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраамова всеплодия, Моисеова и Ааронова священства, Самуилова мирная; якоже приял еси от святых Твоих Апостол истинную сию службу – сице и от рук нас грешных приими дары сия во благодати Твоей Господи».

Сокровенные указания на будущее Таинство таинств содержатся и в пророческом провозвестии Ветхого Завета. «Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву» – возвещается в пророчестве Малахии (Мал 1. 11).

В Новом Завете Господь Иисус Христос говорит о Евхаристии еще прежде самого установления Таинства – в беседе о Хлебе жизни. Этой беседе Христа предшествует чудесное насыщение пятью хлебами пяти тысяч человек, не считая женщин и детей (Мф 14. 15-21; Мк 6. 35-44; Лк 9. 12-17). Это чудо было одним из самых ярких прообразов Евхаристии. По толкованию свт. Феофана Затворника, «чудное насыщение народа в пустыне есть образ насыщения верующих во Святом Причащении Пречистым Телом и Пречистой Кровью Господа.

Господь сидит особо; народ рассажен рядами; апостолы- посредники получают хлеб и раздают. Так и ныне: верующие разделены на малые частные церкви, в которых невидимо присутствует Господь. Он раздает Свои Тело и Кровь чрез апостольских преемников»[189].

Беседа о Хлебе жизни в 6-й главе Евангелия от Иоанна есть догматическое осмысление таинства Евхаристии. Ко времени написания 4-го Евангелия Евхаристия уже прочно вошла в жизнь Церкви, поэтому необходимо было не повторять известное уже повествование об ее установлении, но дать богословское учение о ней. Основной акцент сделан на сотериологическом и эсхатологическом аспектах Евхаристии: «Иисус же сказал им: 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. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин 6. 53-57). В свете беседы о Хлебе жизни, «хлеб насущный» (Мф 6. 11; Лк 11. 3), о котором Христос заповедал просить в молитве Господней, в святоотеческом наследии может пониматься не только как земной хлеб, но и как Хлеб небесный, «особенный», «стоящий выше всех сущностей» («надсущностный» – ἐπί-ούτος), «превосходящий все твари», то есть Тело Христово[190].

По свидетельству книги Деяний, первые христиане «постоянно пребывали в преломлении хлеба» (2. 42), что было исполнением слов Христа: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19; 1 Кор 11. 24). Заповедь эта выражает волю Христа о совершении Евхаристии до Его Второго Пришествия, как об этом говорит апостол Павел: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26).

«Воспоминание», ἀνάμνησις, о котором говорит Господь, является не простым ментальным актом, но есть вхождение в реальное общение со Христом, актуализация единожды совершенной Им Евхаристии в настоящем моменте времени. В данном случае слово «воспоминание» употреблено в традиционном библейском смысле – как нечто действительное, подобно заповеди «помнить [т. е. соблюдать] день субботний» (Исх 20. 8). «Это не только воспоминание, – говорит прот. Г. Флоровский. – Вспоминают о бывшем и прошедшем, о том, что некогда случилось и чего уже нет. А Тайная вечеря не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до века. Это исповедуем мы каждый раз, приступая к евхаристической Чаше: “Вечери Твоя тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя прими”. Продолжается, а не повторяется. Ибо едина Жертва, едино Приношение, един Иерей, “приносый и приносимый”. Каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецелое отображение единой великой Евхаристии, совершенной Спасителем в навечерие Его вольных страданий на Тайной вечере»[191].

#### Тело и Кровь Христовы в Евхаристии

Православное богословие однозначно утверждает подлинность Евхаристических Тела и Крови Христовых. В Таинстве действием Святого Духа хлеб и вино становятся истинными и реальными Телом и Кровью Воплощенного Сына Божия Господа Иисуса

Христа. Эта истина основывается как на Божественном Откровении, так и на святоотеческом предании.

Исключительно важным в данном контексте является учение о Евхаристии, содержащееся в Беседе Господа Иисуса Христа о Хлебе жизни (Ин 6). Христос, говоря о Своем Телес и Своей Крови, которые будут даны Им в пищу верным, подразумевает абсолютно реальные и подлинные Свои Тело и Кровь. Глагол τρώω, выражающий в этом тексте вкушение Тела и Крови, буквально означает «жевать» и даже «глодать» и не допускает никакого спиритуалистического перетолкования. Именно эта определенность и вызвала соблазн иудеев. Ветхозаветный закон под страхом смерти запрещал вкушение крови (Лев 17. 10-14) [192]. Однако Христос не пытается разубедить иудеев, не говорит об аллегорическом или ином понимании, но подчеркивает истинность сказанного[193].

Святоотеческое предание единогласно утверждает истину, согласно которой мы причащаемся Тела и Крови Господа Иисуса Христа, которые Он принял в

Воплощении. Это та Плоть, которая была распята на Кресте, умерла, воскресла и вознесена одесную Отца.

Сщмч. Игнатий Богоносец убеждал христиан чаще собираться для Евхаристии, ибо через нее «низлагаются силы сатаны»[194]. Он предостерегал первых христиан от еретиков, не признающих, «что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати»[195].

Свт. Кирилл Иерусалимский говорил: «Видимый хлеб есть не хлеб, хотя и ощутителен по вкусу, но Тело Христово, и видимое вино есть не вино, хотя и подтверждает то вкус, но Кровь Христова»[196]. В этих словах свт. Кирилла евангельский евхаристический реализм выражен с максимальной яркостью и недвусмысленностью. «Истинная была плоть Христа, которая распята, погребена; воистину сие есть таинство Той самой плоти» – писал свт. Амвросий Медиоланский[197].

Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «Как хлеб через ядение, а вино и вода через питье естественным образом предлагаются (μεταβάλλονται) в тело и кровь ядущаго и пьющаго, и делаются не другим телом, по сравнению с прежним его телом, так и хлеб предложения, вино и вода, через призывание и наитие Св. Духа, сверхъестественно претворяются (ὑπερφωσος μεταποιούνται) в Тело Христово и Кровь, и суть не два, но единое и то же самое»[198].

Прп. Симеон Новый Богослов учил, что Сын Божий в Причащении преподает нам «Ту самую пренепорочную плоть, которую Он принял от Пренепорочной Богородицы Марии и в коей от Нея родился»[199]. Св. Николай Кавасила писал, что после эпиклезы евхаристические Дары «уже не образ. но самое всесвятое Владычнее Тело, истинно принявшее все укоризны, поношения, раны, – распятое, прободенное... претерпевшее заушение, биение, заплевания, вкусившее желчь. Подобным образом и вино есть самая Кровь, истекшая из прободенного Тела»[200].

Наконец, постановления Первого, Третьего и Седьмого Вселенских Соборов не оставляют никаких сомнений в реальности Евхаристических Тела и Крови и их тождественность Телу и Крови Воплощенного Сына Божия. «Святые Дары прежде освящения называются “вместобразными” (ἁντίτυπα), после же освящения по существу Телом и Кровью Христовой и суть таковы» – с замечательной лаконичностью свидетельствовали Отцы Седьмого Собора[201].

Тождество евхаристических Тела и Крови Христовых историческим имеет принципиальное сотериологическое значение – мы причащаемся тому Телу, которое воспринял и в Самом Себе исцелил и обожил Воплощенный Сын Божий. Евхаристия, таким образом, есть вхождение в тайну Искупления, актуализация в верующих Искупления, совершенного Господом Иисусом Христом. Без Евхаристии Искупление остается нереализованным.

В Евхаристии мы причащаемся именно тому самому Телу, которое Христос исцелил и обожил в Своем Воплощении. Отрицание этого бесспорного факта есть, по существу, отрицание смысла Боговоплощения и реальности совершенного Христом Искупления. Без этого тождества мы не участвуем в Искуплении, не исцеляется наша природа. Именно поэтому Церковь решительно отвергает любые символические, аллегорические или спиритуалистические толкования Евхаристических Тела и Крови.

#### Христологический аспект Евхаристии

Христос присутствует в Евхаристии всецело, в полноте Своего Божества и человечества, ипостасно соединенного с Божеством. Каждая частица евхаристического хлеба есть Тело Христово единое и неделимое. В каждой частице присутствует весь Христос. Это сознание содержится в литургийном чинопоследовании: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и не разделяемый».

Христос присутствует в Евхаристических Дарах постоянно, т. е. не только при самом Причащении, но и до Причащения, и после Причащения. Хлеб и вино, ставшие Телом и Кровью Христа, уже не предлагаются в прежнее свое естество, но остаются Телом и Кровью Христовыми навсегда, независимо от того, будут ли они преподаны верующим для Причащения.

В Евхаристии благодатно актуализируется все Домостроительство спасения: от Воплощения Сына Божия Господа Иисуса Христа до Его Вознесения и Сошествия Святого Духа[202]. Согласно прп. Феодору Студиту, Божественная литургия есть обновление Богочеловеческого домостроительства спасения[203]. Целью Боговоплощения и совершенного Христом Искупления было обожение человека. «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом» – это утверждение стало лейтмотивом восточной святоотеческой мысли, ярким примером единогласного consensus patrum. Через Евхаристию верующие становятся причастниками Искупления, через Евхаристию совершается обожение каждого конкретного человека. Об этом говорится в молитве пред Св. Причащением: «Божественное Тело обожает мя и питает. Обожает ум, дух же питает странно».

Для большинства святых отцов Воплощение есть отправная точка для рассуждения о Евхаристии. Мч. Иустин философ писал в своей Апологии: «как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел Плоть и Кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение чрез молитву слова Его, есть. Плоть и Кровь Того же воплотившегося Иисуса»[204]. Клеветнические обвинения первых христиан в каннибализме св. Иустин мог бы легко опровергнуть через символическое толкование Евхаристии. Но он подчеркивает реальность Таинства, делая акцент на подобной же реальности Боговоплощения.

#### Триадологический и пневматологический аспекты Евхаристии

В Евхаристии Церковь приносит молитву Богу Отцу, чтобы действием Святого Духа хлеб и вино преложены были в Тело и Кровь Воплощенного Сына Божия. Обращение к Отцу заложено уже в Новом Завете, в первой (можно сказать, евхаристической) молитве «Отче наш», и в Первосвященнической молитве Христа. К Отцу обращены раннехристианские евхаристические молитвы, а также большинство известных анафор[205]. Все византийские евхаристические молитвы имеют Троичную структуру: они обращены к Отцу, вспоминают Домостроительство Сына и призывают Святого Духа.

Освящение Даров совершается во время эпиклезы, которая является исконной литургической практикой Церкви. Ее содержит подавляющее большинство анафор, в том числе древнейших, и о ней свидетельствует лик отцов Церкви. Как говорит, например, свт. Кирилл Иерусалимский, мы «умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святаго Духа на подлежащие дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино – Кровию Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелажается»[206]. Также и св.

Николай Кавасила утверждает: «Священник молится, чтобы всесвятый и всемогущий Дух, почив на них (предлежащих Дарах), 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 совершено»[207].

#### Евхаристия как Жертва

Таинство Евхаристии является жертвой Богу и неотделимо от Голгофской Жертвы Христа. О жертвенном характере Евхаристии Господь говорил еще в беседе о Хлебе жизни: «Хлеб же, который я дам, есть Плоть моя, которую я отдам за жизнь мира» (Ин 6. 51). Установление таинства пронизано идеей жертвенной смерти за все человечество, Христос говорит не просто о Своем Телe и Своей Крови, но о Телe «ломимом» (Лк 22. 19; 1 кор 11. 24) и Крови «изливаемой» (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20).

Спаситель «однажды» (Евр. 7. 27; 9. 28) принес Себя на Голгофе в жертву «чтобы подъять грехи многих» (Евр 9. 28). В Евхаристии предлагается то же самое Тело и та же самая Кровь. Таким образом, Евхаристия есть не восполнение жертвы Голгофской, а приобщение к ней верующих, усвоение плодов Крестной жертвы всем членам Церкви Христовой. Поэтому во всех древних литургиях, в молитве после освящения Даров, выражается мысль о том, что евхаристическая жертва приносится за спасение всех живых и умерших.

Объясняя жертвенный характер Евхаристии, свт. Николай Кавасила пишет «Хлеб становится жертвой ни до освящения, ни после, но во время него. Именно тогда хлеб становится самим Телом Христовым. Именно это обозначает принести хлеб и сделать его Жертвой – преложить его в Тело Господа, принесенное в жертву. Таким образом каждый раз осуществляется спасительная жертва Агнца Божия и Тело Христово пребывает единожды принесенным»[208].

Только отвергающие реальное изменение в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь Богочеловека (протестанты) не признают жертвенного значения Евхаристии.

#### Вещество для Таинства Евхаристии

Веществом для Таинства Евхаристии является чистый, квасной, пшеничный хлеб и красное виноградное вино, растворенное водой. В повествовании Евангелистов об установлении Таинства Евхаристии на Тайной вечере для обозначения хлеба используется слово ἄρτος (Мф 26. 26; Мк 14. 22; Лк 22. 19), т. е. хлеб вскипший, а не термин ἄζυμος, который переводится как «[хлеб] бесквасный, опресночный». В Деяниях апостолов и Посланиях апостола Павла также употребляется термин ἄρτος (Деян 2. 42, 46; 20. 7; 1 Кор. 10. 16; 11. 20). И во все последующее время Евхаристия совершалась в Православной Церкви на квасном хлебе. Красное виноградное вино должно быть разбавлено водой – в воспоминание Крестных страданий Христа, когда из Его прободенного ребра «истекла кровь и вода» (Ин 19. 34). 46-е правило Карфагенского Собора утверждает: «В святилище да не приносится ничто, кроме Тела и Крови Господни, как и Сам Господь предал, то есть, кроме хлеба и вина, водою растворенного».

#### Евхаристическая терминология

Православное богословие совершенно определенно говорит о невозможности в полноте выразить словами тайну Евхаристии. Анафора Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста содержит такие слова: «Ты бо еси Бог неизреченен, недоведом, невидим, непостижим, присно Сый, такожде Сый, Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой». Непостижимость и невыразимость Бога являются основанием апофатического богословия.

С другой стороны, мы именуем Бога и в Божественном Откровении Ему даются многообразные Имена, ибо нет одного такого имени, которое бы полностью выразило Божество. Это же относится, как выражено в вышеприведенной евхаристической молитве, и к Сыну Божию, начиная с Его Воплощения (ср. с тропарем Благовещения: «Днесь спасения нашего главизна и еже от века Таинства явление.»). Богословие Божественных Имен, или катафатическое богословие, только частично приоткрывает нам тайну Божества, является попыткой приблизить недомыслимое Бытие Бога нашему пониманию.

В догмате есть элемент рационально познаваемый, который мы выражаем в богословских и философских терминах, но есть и таинственный компонент. Сказанное относится и к Евхаристии. Невозможно в полной мере с помощью одного термина адекватно выразить эту тайну. Мы постоянно выражаем эту мысль, называя Евхаристические Тело и Кровь Христовы Святыми Тайнами. Поэтому важно помнить, что никакой богословский или философский термин не в силах охватить и выразить Таинство таинств. Это не значит, что все термины равнозначны. Но мы не должны быть в плену изобретенных нами же терминов, пытаясь вместить в них всю тайну Откровения. Это означает, что любой термин должен рассматриваться в свете апофатической непостижимости таинства Евхаристии.

Есть прекрасное библейское выражение: «И стало так». Например, в Ветхом Завете сказано: «И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью от воды, которая над твердью. И стало так» (Быт 1. 7). И далее, после актов творения, рефреном повторяется: «И стало так». Откровение констатирует свершившийся факт. То же – и в Новом Завете. Можно указать, например, на первое чудо Христово в Кане Галилейской, когда по слову Христову вода стала вином (Ин 2. 9). В латинском переводе здесь говорится: *Aquam vinum factam* – «воды, сделавшейся, ставшей вином». Так и в таинстве Евхаристии хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми.

Существуют различные внебиблейские термины, с помощью которых святые отцы выражали веру в реальность Таинства таинств – святой Евхаристии. Но используя эти термины, они всегда подчеркивали, что, говоря словами преп. Иоанна Дамаскина, образ преложения неизследим. Евхаристия совершается Святым Духом «подобно тому, как Господь при содействии Святого Духа составил Себе и в Себе плоть от Святой Богородицы. Более мы ничего не знаем, кроме того, что Слово Божие истинно, действительно и всемогуще, а способ [преложения] неизследим»[209].

Для обозначения того факта, что хлеб и вино в Евхаристии становятся Телом и

Кровью Христа, чаще всего используются два основных термина. Первый термин – «преложение» (μεταβολή). Он происходит от глагола μεταβάλλω, который буквально означает «превращаю», этимологически происходя от «перебрасываю [что-то за что-то]». Применительно к Евхаристии термин «преложение», употребленный, в частности, в тексте Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста, (μεταβαλὼν – «преложив») говорит о явном онтологическом переходе из одной реальности в другую, о бытийной перемене. В данном контексте он означает сущностное, онтологическое изменение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Другой термин, о котором между православными богословами иногда возникают споры – μετουσίωσις, «пресуществление». Многие считают, что этот термин имеет католическое происхождение, соответствуя латинскому transsubstantio. Буквально данный термин означает «изменение сущности».

На Западе вера в Таинство Евхаристии впервые стала систематически подрываться монахом Беренгарием († 1088), отрицавшим истинное преложение хлеба и вина в Тело и Кровь. Несмотря на неоднократные осуждения его учения Западной Церковью, он имел ряд последователей. И поэтому в середине XII в. был введен в широкое употребление термин «пресуществление» (transsubstantiatio). Латинское учение о пресуществлении подразумевает, что в Евхаристии от хлеба и вина остаются только внешние признаки – акциденции. Это учение было узаконено схоластическим богословием, метафизика и физика которого основывались на аристотелевской философии, разделяющей, в частности, «сущность» и «акциденции» – эти понятия и стали ключевыми в учении, утвержденном Тридентским Собором и сделавшимся официальным в Римо-Католической Церкви.

Однако само греческое слово μετουσίωσις не является копией латинского термина. На Востоке оно зафиксировано в богословском языке уже у Леонтия Византийского. Тем не менее, в православную евхаристическую терминологию оно в полной мере вошло в XV в., при патриархе Константинопольском Геннадии Схоларии. Термин «пресуществление» использовался и в последующие века некоторыми святыми отцами – в частности, свт. Феофаном Затворником, свт. Филаретом Московским, св. прав. Иоанном Кронштадтским. Несмотря на это, термин «пресуществление», как ассоциирующийся с латинской схоластикой, у ряда православных богословов вызывал отторжение. Так, архиеп. Василий (Кривошеин) утверждал (заметим, не вполне точно), что термин «пресуществление» появился в Катехизисе свт. Филарета Московского в результате его (Катехизиса) «латинизации» и «не всегда удачного» исправления и «согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея». «Правда, – добавляет архиеп. Василий, – слово “пресуществление” объясняется, со ссылкой на Исповедание Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катехизис этого чуждого православному преданию схоластического термина» [210]. Таким образом, даже сожалея об употреблении термина «пресуществление», архиеп. Василий (Кривошеин), тем не менее, считает возможным его православное истолкование и употребление. Владыка Василий рассуждал об этом в докладе на тему: «Символические тексты в Православной Церкви», представленном Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви, учрежденной в 1963 г. для разработки тем ожидавшегося Всеправославного Предсобора. Позднее, как мнение самой Комиссии, доклад этот был одобрен на заседании Священного Синода 20 марта 1969 г. [211]

Сегодня термин «пресуществление» является привычным и устоявшимся, он удобен тем, что подчеркивает реальность изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа и не допускает перетолкований Таинства Евхаристии в протестантском духе, почему он и был использован и утвержден Константинопольским Собором 1691 г., деяния которого были приняты Русской Православной Церковью. Термин этот сегодня не стоит отождествлять со всей католической средневековой схоластикой и теорией transsubstantiatio. В православной трактовке термины «пресуществление» и «преложение» – тождественны.

Еще в эпоху иконоборчества появилась теория, которая позднее нашла себе воплощение в умах протестантских богословов, согласно которой евхаристические хлеб и вино не меняют после освящения своей природы, а только «усваиваются» Господом Иисусом Христом. Так, на VII Вселенском Лборе диакон Епифаний, выступая в обличение еретиков-иконоборцев, говорил, что они, «будучи объаты нечестием и коварством, защищают себя софизмами и Святые Дары называют Телом Христовым не в смысле преложения, а по

положению, в смысле усвоения»[212]. Иными словами, согласно представлениям еретиков, хлеб и вино соединяются с Ипостасью Христа, с Его Божеством, и только в силу этого соединения называются Его Телом и Кровью. Отцы Церкви, однако, неоднократно и ясно свидетельствуют о реальном изменении природы вещества в таинстве, и можно смело говорить о существовании consensus patrum по этому вопросу. Свидетельство же Вселенского Собора имеет для нас наивысший авторитет. По словам О. Клемана, «сакраментальный реализм отцов тотален. Хлеб полностью претворяется в Тело Христа, вино – в Его Кровь. “Изменение” [независимо от того, каким термином оно обозначено – архиеп. К.] совершается всецело и не подлежит обсуждению»[213]. Простота церковного исповедания никогда не подразумевала чего-либо иного, кроме ясной евангельской веры в истинность Слова Божия: «Сие есть Тело Мое», «Сия есть Кровь Моя».

Для Православия фундаментальнейшим утверждением является истина, что мы причащаемся тому самому Телу, которое Христос воспринял в Воплощении, исцелил и обожил. Без этой веры теряет полноту и смысл сама тайна Спасения и Искупления. Отрицая протестантский евхаристический «номинализм» мы исповедуем, что христианин входит в тайну Искупления, причащаясь прославленного Тела Христа. Учение о «воипостазировании» евхаристических Даров, по сути, опровергающее реальное превращение хлеба и вина в подлинное Тело и подлинную Кровь Воплощенного Сына Божия, чуждо Преданию Церкви.

#### Экклезиологический аспект Евхаристии

Евхаристия – Таинство единства Церкви. Без Евхаристии нет и не может быть никакого другого Таинства, поскольку изначально нет и не может быть Церкви без Евхаристии: «Тело Его. есть Церковь» (Кол 1. 24), говорит апостол Павел.

Само основание Церкви, или «приобретение» (Деян 20. 28) Ее Христом, евхаристично: «Один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19. 34). Истечение крови и воды в святоотеческом богословии неизменно понималось как символ будущей Церкви. Вода является символом Крещения, кровь указывает на Евхаристию. Так Церковь основана во Христе: «Истекла кровь и вода, которые и означают Церковь Христову, созданную в Нем, подобно тому, как из бока Адама была взята жена его»[214].

«Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее ни чем другим, как только Телом Господним» – утверждал св. Николай Кавасила[215]. Прп. Максим Исповедник говорит: «Никакое Таинство не может совершиться без Причащения». [216] А по мысли блж. Симеона Солунского, «завершение всякого священнодействия и печать всякого Божественного таинства есть священное Причащение». [217]

Евхаристия дана Церкви, Евхаристия совершается только в Церкви, и только принадлежащий к Церкви участвует в Евхаристии. В древней Церкви «причастие воспринималось ... как акт, вытекающий из самого членства в Церкви, и это членство исполняющий и осуществляющий. Евхаристия была и называлась Таинством Церкви, Таинством собрания, Таинством общения»[218]. Авторитетнейшим подтверждением данной мысли является свидетельство древнейшего памятника христианской письменности «учение 12 Апостолов» (Дидахи): «Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам, и будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое» (9-я гл.); «Помяни, Господи, Церковь Свою, да охранишь ее от всякого зла и сделаешь ее совершенной в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, в Царствие Твое, которое Ты уготовал ей» (10-я гл.).

Древние отцы называли Евхаристию «единением» (εὐσυνί). В Божественной литургии свт. Василия Великого сказано: «Нас же всех, от одинаго Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во одинаго Духа Святаго причастие; и ни одинаго нас в суд или во осуждение сотвори причаститися Святаго Тела и Крове Христа Твоего». Отрыв от церковного единства, разрушение единства Церкви следствием своим имеет недостойное Причащение. Не может причащаться Телу Христову тот, кто отделяет себя от Церкви и разрушает ее единство.

Всякий приход, в котором совершается таинство Евхаристии, есть «семья» во Христе. Христиане являются «братьями и сестрами» друг другу не в метафорическом, но в онтологическом, бытийном смысле, как ставшие



«со-телесными и со-кровными» Христу. Люди, причащающиеся из одной Чаши, должны настолько объединяться во Христе, чтобы жить уже единым сердцем, как один человек. По мысли В. Н. Лосского, «тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Теле Христовом, тот и меньше связан своими индивидуальными ограничениями, личное сознание его более раскрыто Истине» [219]. «Источник наших церковных болезней – писал прот. Иоанн Мейендорф, – повлекший за собой целый ряд недоразумений, есть утеря чувства Церкви, как живой общины» [220].

Знаменитый святоотеческий тезис «вне Церкви нет спасения» имеет евхаристическое обоснование. Вне Церкви нет спасения, поскольку вне Церкви нет Евхаристии. А без Евхаристии нет ни спасения, ни обожения, ни истинной жизни, ни воскресения в вечности.

#### Эсхатологический аспект Евхаристии

Эсхатологический аспект является одной из самых таинственных тем евхаристического богословия. Евхаристия есть Таинство воскресения: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин 6. 53). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54). В анафоре свт. Василия Великого приведены слова: «Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете».

Уже ранние Отцы Церкви видели в причащении Тела и Крови Христовых залог воскресения и жизни вечной. Сщмч. Игнатий Богоносец называет Евхаристию «врачевством (или лекарством) бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας) [221]. Причащение, таким образом, сочетает аспекты сотериологический («врачевство») и эсхатологический («бессмертие»).

В творениях сщмч. Иринаея Лионского учение о Евхаристии как о силе воскресения представлено с максимальной полнотой и законченностью: «Как хлеб, происшедший от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, уже нетленны, имея в себе надежду воскресения» [222]; «Подобно тому, как зерно падает в землю и истлевет, а затем из него вырастает колос, и в нем зерна, из которых мы печем хлеб, который в Евхаристии становится Плотью и Кровью Христа, так и наши тела, насыщенные нетленной Пищей – Телом и Кровью Сына Божия, хотя и погребенные в землю, будут изведены из земли Духом Божиим в вечную жизнь» [223].

В творениях многих святых отцов грех отождествляется со смертью, а Евхаристия – с бессмертием. Таким образом, Евхаристия обретает космическое и даже сверхкосмическое измерение. То, что произошло на заре человеческой истории в момент грехопадения, преодолевается в таинстве Причащения. Через грех прародителей смерть вошла в мир (Рим 5. 12). Господь сказал Адаму в Раю: «От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17). И хотя в тот день, когда Адам вкусил плодов от дерева познания добра и зла, физически он не умер, произошло принципиальное изменение его естества – в него вошел закон смерти. Вкушение запрещенных плодов стало для человека «залогом смерти» [224]. В Евхаристии происходит обратное тому, что произошло в грехопадении. Тело и Кровь Христовы становятся для искупленного человечества «залогом жизни». «Мы получили жизнь во Христе; именно, Тело Его вкусили вместо плодов дерева жизни. и праведной Кровью Его омыты. и чрез надежду воскресения ожидаем будущей надежды и уже живем жизнью Его, которая сделалась залогом нашим» [225]. После Причащения – хотя люди и продолжают умирать физически – меняется самая суть, принцип человеческого бытия. Приобщившись нетленным Телу и Крови Христа, человек оказывается вне власти смерти (ср.: Рим 6. 9), становится наследником Воскресения.

Протоиерей Богдан Сойко (СПбДА). Жертва и жертвоприношение Евхаристии

Евхаристия имеет различные наименования. Она называется: «Пасха наша» (1 Кор 5. 7-8), так как, совершая таинство в воспоминание нашего избавления Господом Иисусом Христом от греха и вечной смерти, мы причащаемся Тела Его, как истинного Агнца, и Крови Его, которая «очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр 9. 14).

Евхаристия (εὐχαριστία) – благодарение в знак благодарственного

воспоминания Христовой любви и бесконечных заслуг к роду человеческому. Св. Иустин философ свидетельствует, что «к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарения за то, что Он удостоил нас этого» [226].

Евхаристия, согласно ап. Павлу (1 Кор 10. 16), именуется чашей благословения (то *ποτήριον τῆς εὐλογίας*) и Приобщением (*κοινωνία*), потому что через Евхаристию мы приходим в общение с Христом и друг с другом, приобщаясь одного Тела, одной крови нашего Спасителя.

Евхаристия есть Собрание (*σύναξις*), потому что христиане, собравшиеся во святой храм к совершению таинства, причащаются единого Тела. Собрание происходит не только ради общественной службы (литургии) и общения друг с другом, но главным образом для общения с единым Богом.

Евхаристия – это Вечеря Господня (*δειπνον κυριακόν*) (1 Кор 11. 20), так как представляет и содержит в себе ту Таинственную вечерю, которую Спаситель совершил на Сионе с учениками накануне Своих страданий.

Таинство Евхаристии называется жертвой (*θυσία*), потому что оно является воспоминанием Крестной Жертвы, принесенной за грехи мира. Евхаристия – это Жертва словесная и бескровная (*λογικὴ καὶ ἀναιμακτος*). Словесная потому, что в ней приносится Богу Его воплощенное Слово. Св. Ириней Лионский называет литургию словесным служением, так как священнослужитель при возношении Таинства Евхаристии не прилагает и не вносит ничего своего, только употребляет совершительные слова [227]. Бескровная потому, что не приносится, согласно закону Моисея, в жертву животное, но приносится, согласно установлением Господа Иисуса Христа, хлеб и вино, которые через благодатное действие Святого Духа претворяются в Тело и Кровь Христову.

«Принося и полагая на престол эти смиренные человеческие дары – нашу земную пищу и питье – мы совершаем, часто и не думая об этом, то древнейшее, исконнейшее священнодействие, которое с первых дней человеческой истории составляло сердцевину всякой религии, – мы приносим жертву Богу». [228]

Начиная с дней Каина и Авеля «кровь жертв ежедневно обагряла землю, и дым всесождений непрестанно восходил к небу» [229]. «Жаждет душа моя Бога живого» – пишет псалмопевец (Пс 41. 3). Эта жажда, стремление к Богу, искание Бога, любовь к Богу, познание Бога выражались в глубинных чувствах людей, которые стремились ублажить Бога, принося Ему в жертву все самое лучшее и достойное.

Бог через Моисея дал Закон в знак подтверждения древнего богослужения и для выражения отношений человека к Богу. Закону предписывал приносить жертвы всесожжения (Лев 1), которые состояли в сожжении всей приносимой жертвы в знак признания высочайшего господства Бога над всей тварью; жертвы за грехи (Лев 4. 1-12), которые состояли в сжигании части на алтаре приношения и части вне стана, в знак того, что люди, приносившие жертвы, заслуживали за свои грехи смерти и истребления (по слову ап. Павла, «все почти по Закону очищается кровью и без пролития крови не бывает прощения» – Евр 9. 22); жертвы спасения, или мирные жертвы (Лев 3; 1 Цар 13. 9), которые возносились в знак благодарения за полученные от Бога благодеяния, и которыми испрашивались новые Его милости. Жертвы сами по себе не могли очищать грехов, «ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр 10. 4), «но там, где есть жажда Бога, это сознание греха и эта тоска по подлинной жизни, там неизменно есть жертва. В жертве человек отдает себя и свое Богу, потому что, узнав Бога, он не может не любить Его, а, возлюбив – не стремиться к Нему и к единству с Ним. А так как на пути этом к Богу стоит и загромождает его грех, то в своей жертве человек ищет также и прощения и искупления; он приносит ее в умилоствление за грехи, он вкладывает в нее всю свою боль и муку своей жизни, чтобы страданием, кровью, смертью, наконец, искупить свою вину и воссоединиться с Богом» [230]. Ветхозаветные жертвы прообразовывали Божественного Агнца (Ин 1. 36; Откр 13. 8; Евр 10. 1; Кол 2. 17) и получали силу от прообразуемой ими Жертвы Христа, который Своею кровью омыл грехи всего мира.

Божественная Жертва, однажды принесенная на Кресте, исполнила все прообразования кровавых жертв Аароновых. «Кровь Иисуса Христа очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1. 7). Христос «есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин 2. 2). Она угасила

гнев Правды Божьей, и мы «хвалимся Богом, через Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим 5. 9-11); удовлетворила за вину, лежавшую на людях, «ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне пред лице Божие» (Евр 9. 24); открыла путь всем верующим к наследию вечного блаженства (Евр 10. 19-20). Автор послания к Диогнету пишет: «О сладостное изменение! О непостижимое строительство! О неожиданное благодеяние! Беззакония многих покрываются одним Праведником, и праведность одного оправдывает всех беззаконников»[231].

Господь Иисус Христос, «принесши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога» (Евр 10. 12), ибо «одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр 10. 14). Христос, «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (Евр 7. 24) и, как Первосвященник по чину Мелхиседека (Евр 7. 21), вечно будет приносить Богу Жертву под видом хлеба и вина, которые действием Святого Духа претворяются в Тело и Кровь Его, чтобы сделаться Жертвою, которая принесена Им на Голгофе.

Спаситель во время Тайной Вечери, приняв в руки хлеб и чашу с вином, освятил их в Божественное Тело Свое и Кровь Свою – и как Сам принес их в жертву Богу Отцу, так и служителям Завета в Своем лице (1 Кор 3. 9; 4. 1; 2 Кор 5. 20) заповедал приносить до скончания века. Сщмч. Киприан Карфагенский свидетельствует, что «Священнодействие есть само страдание нашего Спасителя»[232].

Свт. Иоанн Златоуст говорит, что ежедневная Жертва, приносимая нами, есть «одна жертва, а не многие. Жертва Спасителя однажды принесена (на Кресте) и взошла во Святая Святых, на небо. А это ее образ, и мы всегда приносим (в ней) единого и того же (Иисуса Христа)»[233].

Св. ап. Павел говорит: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26), что свидетельствует о том, что всем христианам, как членам одного Тела, Господь Иисус Христос повелевает приобщаться Его бессмертной трапезы, чтобы даровать нам оставление грехов (Мф 26. 28), утвердить нашу веру в воскресение из мертвых и наследие вечной жизни (Ин 6. 28; 1 Кор 15. 20-22), чтобы в этой жизни мы были едины с Ним и соединены друг с другом в единое таинственное Тело.

Жертвенный характер Евхаристии имеет большое значение, По словам архиеп. Михаила (Мудьюгина), он возникает на основе онтологически неразрывной связи, существующей между Тайной вечерей и Голгофой, между Евхаристией и жертвенным характером и спасительным подвигом Иисуса Христа, особенно Его смертью на Кресте. Эта связь с большой силой выражена в анамнезисе анафоры свт. Иоанна Златоуста: «Поминающее убо спасительную сию заповедь [т. е. установительные слова Таинства – прот. Б. С.], и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие, Твоя от Твоих Тебе приносяще.» и т. д.[234] Далее архиеп. Михаил продолжает: «Спасительная заповедь “Приимите, ядите, сие есть Тело Мое.” и “пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя” преподана не сама по себе, а на основе спасения, совершенного на Кресте, преподана, как способ постоянного памятования, то есть духовного переживания жертвенного подвига Христова. Отсюда целенаправленность евхаристического установления: уже для того, чтобы это памятование составляло содержание не только слов и внешних действий Евхаристии, но и переживания причастников, необходимо, чтобы и слова, и действия воспроизводили подлежащие переживанию события, прежде всего – страдание и Крестную смерть Спасителя»[235].

Отмечая аналогию между событием на Голгофе и евхаристическим таинством, архиеп. Михаил писал: «Там, на Голгофе, было пригвождено на Кресте Пречистое Тело Христово, и проливалась Его Кровь; здесь на престоле, после освящения даров Его Тело преломляется и с Кровью вкушается устами верных. Там от Креста исходит жизнь и спасение для всех, принимающих Распятого верой: здесь приступающие к чаше “верою и любовью” становятся причастниками вечной жизни (см. литургию Преждеосвященных даров). Там восхождению на Голгофу предшествовала Тайная Вечеря, здесь пресуществлению и причастию предшествуют те же установительные слова, какие были сказаны Христом на Тайной Вечере, – слова, составляющие ее основное таинственное содержание»[236].

На основе вышеизложенного можно сделать вывод «о закономерности убеждения Вселенской Церкви в том, что это соответствие распространяется и на жертвенность, которая, по общехристианскому верованию, составляет средоточие Голгофского события»[237]. По свидетельству Н. Арсеньева, «значение Евхаристии в глазах уже древней Церкви далеко вырастает за пределы воздействия на отдельного человека: ее значение космическое, как воспроизведение Голгофской жертвы»[238]. Христос, как Первосвященник Нового Завета, принес Себя в жертву на Кресте (Евр 7. 26–28) за погибающее во грехе, но любимое Богом человечество.

Таинство Евхаристии – один из видов самоуничужения, жертвенной самоотдачи Богочеловека ради обновления, освящения и спасения причащающихся: «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным»[239]. По словам архиеп. Михаила (Мудьюгина), «Православное учение о жертвенном характере Евхаристии, так же как и учение о Евхаристии в целом, не является объектом четкой догматизации. Поэтому можно отметить наличие широкого простора для богословского мышления. Вероятно, этим можно объяснить расхождения в истолковании евхаристического жертвоприношения»[240].

Все литургические и святоотеческие выражения утверждают жертвенное значение Евхаристии и свидетельствуют о словесном, бескровном, хвалебном и благодарственном характере жертвоприношения. Евхаристическая жертва воистину есть Жертва Любви: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16).

Иеромонах Кирилл (Зинковский) (СПбДА). Святоотеческая евхаристическая терминология и теория пресуществления

Святые отцы, начиная с самих мужей апостольских, подчеркивали важность таинства святой Евхаристии, как в догматическом, так и в нравственном плане. Разночтения в интерпретации святоотеческого учения объясняются не только предубеждениями в позиции спорящих сторон, но и разнообразием терминов и их употребления отцами разных эпох и стран. Зачастую даже в творениях одного и того же отца мы находим разнообразие оттенков смысла одного и того же глагола или существительного. Анализ словоупотребления говорит о категорической необходимости контекстуального прочтения святоотеческих творений.

Патристический словарь Лямпе на каждый богословский термин дает несколько значений в их употреблении святыми отцами. В отношении терминов, используемых в богословии Евхаристии, это правило не изменяется. Так, на существительное μεταβολή словарь дает до 12 оттенков смысла в различных контекстах употребления этого слова в творениях святых отцов Церкви[241]. Глагол μεταβάλλω также насчитывает не менее 7 смысловых вариаций. То же можно сказать и о других евхаристических терминах, использованных отцами – μεταποιέω, μεθίστημι, μεταστοιχέω, μετασκευάζω и др.). Исключение составляет, пожалуй, только термин μετουσίωσις, но и он, при всей относительной жесткости своего значения, оказывается не просто калькой с латинского transsubstantio, но вошел в богословский лексикон не позднее VII в. – он был использован еще св. Леонтием Византийским в спорах с монофизитами. Кроме того, последний термин имеет свой прототип в существительном μετουσία (приобщение), который использовался уже св. мч. Иустином философом, причем в контексте беседы о Евхаристии.

Для примера приведем цитаты из святоотеческих творений. Начнем со свт. Василия Великого, который использует греческое μεταβολή во 2-й книге «Против Евномия». Опровергая еретика, святитель приводит как один из аргументов то, что рожденный должен по необходимости наследовать природные качества рождающего. По учению Евномия выходило, что «у Нерожденного (Отца) с Рожденным (Сыном) не разность в большем или меньшем, но такое же расстояние, какое между вещами, совершенно несовместимыми»[242]. Но тогда, по мысли святителя, невозможно, чтоб они имели общение через рождение. Такое существенное изменение может произойти как-то иначе, но не через рождение, по самому естественному понятию об этом процессе. Для нас важно, что свт. Василий использовал в этом месте для описания перехода одного предмета в другой с переменной сущности (ουσία), термины: εκ μεταβολής (через изменение), μεταβηναι (перейти)[243].

В том же значении, хоть и не столь ярко выраженном, термин μεταβολή использован свт. Василием во 2-й книге Бесед на Шестоднев: «От противоположного к противоположному изменения бывают» [244].

Напротив, у сщмч. Мефодия Патарского в «Пире десяти дев» мы находим тот же термин, но в качественно ином значении. Говоря о трех периодах человеческого возраста (детском, мужском и старческом), святитель применяет для описания перемен этих стадий то же самое μεταβολή [245]. Но в трактате «О воскресении» у того же автора глагол μεταβάλλω применен в смысле изменения естества [246]. Многими отцами μεταβολή применялся и для описания нравственной, духовной перемены в душе христианина (свт. Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский) [247].

Такое качественное отличие между смыслами одного и того же слова заставляет исследователя быть очень внимательным и точным в выяснении его идейной нагрузки в каждом отдельном тексте. Правильное понимание, заложенное автором текста, откроется только при рассмотрении общего контекста выбранной цитаты.

Вероятно, древнейшее святоотеческое свидетельство о Евхаристии можно найти в творениях мужа апостольского сщмч. Игнатия Антиохийского. Святой убеждал христиан чаще собираться для Евхаристии, ибо через нее «низлагаются силы сатаны» (Послание к Ефесянам. 13). Ревнуя о единстве Церкви, священномученик предостерегал христиан от еретиков-докетов, которые «удаляются Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что евхаристия есть (εἶναι [248]) плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил, по своей Благодати» (Послание к Смирнянам. 7). Главный акцент у сщмч. Игнатия, как и у всех писателей первых трех веков по Р. Х., делается на духовно-нравственной стороне таинства. Но все же заслуживает внимания краткое, но веское догматическое замечание священномученика о том, что «Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа» – та Самая плоть, которая пострадала на Кресте, та Самая, которую Отец воскресил. Противостояние докетическому учению отражено через глагол εἶναι, который здесь говорит о бытийной реалии евхаристического Тела Христа.

Святой мученик Иустин философ объяснял римским властям в своей Апологии: «мы принимаем это (Евхаристию) не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но, как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел (εἶναι) плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение чрез молитву слова Его, есть (εἶναι [249]) – как мы научены – Плоть и Кровь Того же воплотившегося Иисуса» (I апология. 66). Вновь евангельское εἶναι свидетельствует о реальной, бытийной перемене в предложенных на святой трапезе дарах. Этот инфинитив от глагола εἶμι (быть, существовать) напоминает о Прологе Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово.», а также о свидетельстве Спасителя: «Εγὼ εἶμι» («Аз есмь»).

Но и сам контекст речи св. Иустина, а также атмосфера гонений и клеветы от язычников, придают свидетельству знаменитого апологета особое значение и вес. Клеветнические обвинения первых христиан в каннибализме можно было бы легко отвергнуть через символическое толкование Евхаристии. Сам факт того, что св. Иустин не использовал такую возможность, является неоспоримым свидетельством верования древней Церкви в действительное присутствие Тела и Крови Христа в Евхаристии.

У св. Иустина мы впервые встречаемся с термином μεταβολή (преложение). Наша плоть и кровь питаются κατὰ μεταβολήν от евхаристических Даров. Здесь этот термин отнесен, по всей видимости, к тому, как через преложение Плоть и Кровь Христа переходят в наши плоть и кровь. Термин еще не отнесен так ясно, как у более поздних отцов, к самому таинству Евхаристии как таковому (преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя). «Эта пища, которая есть Плоть и Кровь воплотившегося Иисуса, – говорит Апологет, – питает наши плоть и кровь κατὰ μεταβολήν, через преложение».

В учении св. Иустина, как и у сщмч. Игнатия, мы вновь находим параллель между таинством Евхаристии и тайной Воплощения. «Каким образом (τρόπον) через Слово Божие воплотился [дословно – «оплототворился», σαρκοποίησις – иером. К.] Иисус Христос. таким же образом через молитву слова Его» евхаристическая пища есть «Плоть и Кровь Того же воплотившегося Иисуса» [250].

Та же мысль звучит и в творениях сщмч. Иринея Лионского. Главным подвигом жизни священномученика была борьба с гностиками, учившими о том, что материя есть носитель зла, и понимавшими спасение как избавление от уз мрачной плоти. Именно поэтому священномученик подчеркивает реальность Воплощения Христова, а также реальность евхаристических Тела и Крови Господних. Он говорит: «Когда же чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Урови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти, то как они [еретики] говорят, что плоть не причастна дара Божия, т. е. жизни вечной, – плоть, которая питается Телом и Кровью Господа и есть член Его? И св. Павел в послании к Ефессам говорит: “потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его” (Еф 5. 30), – говоря это не о каком-либо духовном и невидимом человеке, – ибо “дух ни костей, ни плоти не имеет” (Лк 24. 39), – но об устройении истинного человека, состоящем из плоти, нерв и костей, и эта плоть питается от чаши Его, которая есть Кровь Его, и растет от хлеба, который есть Тело Его» [251]. Авторы из лагеря протестантов в свое время обращали особое внимание на другую цитату из того же сочинения священномученика: «Как хлеб от земли, после призывания Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения» [252]. Этой мысли они пытались дать толкование о соприсутствии в Евхаристии земного (хлеба и вина) с небесным – Тела и Крови Спасителя. Но такое толкование оказывается явно натянутым и возможно только при вырывании этой цитаты из цельного контекста рассуждений сщмч. Иринея. В приведенном отрывке святой отец говорит о Евхаристии, возражая тем еретикам, которые говорили, что «плоть подвергается истлению и не участвует в жизни. Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение. Ибо мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа» [253]. В связи же с упомянутой борьбой сщмч. Иринея с гностиками, данное место, наоборот, имеет смысл, подтверждающий реальность воплощения Слова Божия, и тогда «земное» в Евхаристии – это не простые хлеб и вино, но человеческая плоть Христа, а «небесное» – Его Божество. Такое значение указанной цитаты подтверждается и анализом словоупотребления у святого. Так, в другом месте сщмч. Иринея говорит о вещах «телесных, земных, сложных» [254] в противопоставлении духовным, бестелесным, опровергая гностическое мнение, что твари суть подобия зонов из плутомы. А в толковании слов апостола Павла о том, что «плоть и кровь не наследуют Царства Божия» (1 Кор 15. 50), священномученик прямо говорит: «Что же земное? Созданное (плоть). А что небесное? дух» [255]. Ввиду такого употребления, термин «земное» в приведенной цитате сщмч. Иринея можно смело заменить на «телесное».

Еще один библейский глагол, появляющийся у сщмч. Иринея, –  $\gamma\iota\nu\nu\omicron\mu\alpha\iota$  (становиться, делаться, происходить). Наподобие того, как в книге Бытия мы читаем, что по слову Божию все приходило в бытие из ничего (там использована форма  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ ), в Евхаристии «чаша растворения и приготовленный хлеб принимают слово Божие» и « $\gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\ \sigma\omega\mu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ » [256] («бывает, делается Евхаристия Телом Христовым»).

У Оригена и Климента Александрийского мы находим новый термин богословия Евхаристии. Это греческий глагол  $\tau\omicron\iota\epsilon\omega$  (творить, делать). Впрочем, по оценке исследователей, у этих представителей александрийской школы стал доминировать символизм. Так, Ориген «не признавал в Евхаристии существенного изменения евхаристических элементов», хотя и не отрицал «присутствия животворящей силы прославленной плоти Христовой с соединенным с нею Божеством» [257]. Поэтому, не останавливаясь на рассуждениях этих учителей Церкви, позиции которых (особенно Оригена) и по другим важным догматическим вопросам не были приняты церковным сознанием, перейдем к евхаристической терминологии признанных отцов периода расцвета православного богословия.

Свт. Кирилл Иерусалимский в своих поучениях свидетельствует: «Он (Христос) в Кане Галилейской некогда воду претворил ( $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\epsilon}\lambda\eta\kappa\epsilon\nu$ ) в вино, сходное с кровью – и не достоин ли веры, когда вино претворяет ( $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ ) в кровь?» [258]. Параллель с чудом претворения воды в вино говорит сама за себя. Особенно примечательно, что для описания и чуда в Кане Галилейской, и тайны Евхаристии святитель использовал один и тот же глагол, что четко свидетельствует о смысловой нагрузке, вложенной в него свт. Кириллом. Реальность изменения природы даров видна также в указании святителя на то, что хлеб и вино после освящения – лишь образы, под которыми подаются верным

Тело и Кровь Спасителя (Таинноводственные поучения. IV. 3). При этом он ясно учит, что «по совершении призывания хлеб соделывается (γίνεταί) Телом Христовым, а вино – Кровию Христовою» [259]. Так христиане становятся со-телесными и со-кровными Христу (σύσσωμος καὶ σὺναιμας) [260].

Свт. Григорий Нисский в своем «Огласительном слове» посвятил таинству Евхаристии отдельную 37-ю главу. Здесь святитель очень ясно и четко выражает учение о реальном изменении естества евхаристических хлеба и вина в истинные Тело и Кровь Господа Иисуса Христа. Само слово свое об этом предмете свт. Григорий начинает замечанием, что человек «есть нечто двойное, срастворенное из души и тела». Душа вступает в общение с Богом верой, но и тело тоже должно участвовать в деле спасения, поэтому и оно вступает в «приобщение и единение (ἐν μετουσίᾳ καὶ ἀνακράσει) со Спасаемым», но «иным способом» [261]. Этот «иной способ», по мысли святителя, есть именно телесное принятие в себя христианином «противоядия» греховной смерти, царствующей в человеческом теле, противоядия, которое есть ни что иное как «бессмертное Тело», оказавшееся сильнейшим смерти. Это, конечно же, Тело воскресшего тридневно от гроба Христа Жизнодавца. То, что святитель понимает причастие Божественным Телу и Крови Христа совершенно реальным актом, видно в его следующих словах: «Невозможно чему-либо стать внутри тела иначе, как вошедши во внутренности ядением и питием» [262].

Для описания таинства Евхаристии свт. Григорий использует по преимуществу греческий глагол μεταποιεῖσθαι. Для правильного понимания смысла, вложенного святым в этот термин, особенно важна та аналогия, которую он приводит, когда для пояснения таинства сравнивает чудо претворения хлеба в «Тело Слова» в Евхаристии с тем, как во время земной жизни воплощенного Слова Божия хлеб, вкушаемый Им естественным образом, входил в состав Его Божественного Тела [263]. По мысли святого, как хлеб, будучи пищей «богоприемного Тела», предлагался в естество тела (προς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μετῴχεμένης), так и ныне хлеб, освящаемый Словом Божиим, бывает претворяем (μετεποιεῖται) в Тело Бога Слова [264]. В одном месте своих рассуждений святитель как первое, так и второе преложение выражает одним и тем же термином μεταποιεῖν [265]. «Равное сему (изменению естества хлеба в плоть Богочеловека) бывает и ныне» – подчеркивает святитель Григорий, указывая, что в таинстве Евхаристии «Бог Слово, посредством Плоти сообщает Себя всем уверовавшим. чтобы единением с Бессмертным и человек соделался причастником нетления» [266].

Причастие нетления (μετουσία της ἀφθαρσίας) [267] подается верным «силою благословения», когда естество (τὴν φύσιν) видимого хлеба и вина преобразуется (μεταποιεῖσθαι) [268] в Тело и Кровь Христа. В основе глагола οἰχεῖω (полагать в качестве основания, первоначала) лежит существительное το οἰχεῖον, значение которого в классической философии – материальное первоначала, элемент, стихия [269]. Употребление производного от этого глагола в отношении к термину «естество» еще раз с новой силой свидетельствует о вере святого в реальное изменение евхаристических элементов.

Реальность веры святителя в подлинное изменение природы хлеба в Тело Христово видна также из его рассуждений о том, что «оное Тело, в целой вселенной всегда разделяемое стольким тысячам верных, в каждом из части делается целым, и само в себе также пребывает целым». Оно оживотворяет весь человеческий род, «всем будучи разделяемо и само не умаляясь» [270].

У свт. Иоанна Златоуста среди его подробных комментариев на Новый Завет встречаются и толкования святым отцом библейских свидетельств о таинстве Евхаристии. Термины для обозначения евхаристического преложения у Златоуста следующие: μετακευάζεσθαι, μεταρρυθμιζέσθαι (пересооружать, переделывать, переменять).

У вселенского учителя можно найти достаточное количество свидетельств в пользу учения о реальном изменении святых Даров. В 82-й беседе на Евангелие от Матфея Златоуст говорит: «Вот ты видишь Его, прикасаешься к нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его, а Он тебе дает не только видеть Себя, но и касаться и вкушать и принимать внутрь (αψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἐνδον)» [271]. Все это святитель мог произнести, только признавая в евхаристическом хлебе и вине истинное Тело и Кровь Христа. Если рассматривать Евхаристию только как символ, нельзя было бы сказать, что верующий касается Христа – он может видеть Его верою, но не касаться.

В той же беседе свт. Иоанн Златоуст объясняет главы 26-ю и 28-ю из Евангелия от Матфея, где говорит: «Дабы услыша сие. не сказали: что такое? Кровь мы пьем и Плоть едим? И от сего не смутились ибо, когда Христос говорил о сем то и самыми словами многие соблазнились. Он Сам первый совершил сие, побуждая их приступить к общению Таин без смущения. Для сего и Сам пил собственную Кровь»[272]. Итак, согласно Златоусту, ученики Христа поняли слова Христа в буквальном смысле, в смысле реального вкушения и реального питья Крови. Они могли смутиться и поступить, подобно иудеям из 6-й главы Евангелия от Иоанна. По мысли святителя, зная что такое может случиться, Иисус Христос не стал, тем не менее, разубеждать апостолов, но Сам подал пример ядения и питья Своих собственных Плоти и Крови. По мнению Златоуста, что было с Апостолами, то же бывает с каждым из нас, каждый верующий пьет истинную Кровь Спасителя и ест Его истинное Тело: «Помысли, какой чести удостоен ты, какую наслаждаешься трапезою! На что с трепетом взирают ангелы и не смеют воззреть без страха, по причине исходящего отсюда сияния, тем мы питаемся, с тем сообщаемся и делаемся одним Телом и одною Кровию со Христом. Какой пастырь питает овец собственными членами? Но, что я говорю – пастырь? Часто бывает, матери новорожденных своих младенцев отдают кормилицам. Но Христос не терпел сего. Он питает нас Своею Кровию и через сие соединяет нас с Собою». В 46-й беседе на Евангелие от Иоанна святитель говорит даже, что Христос «дал желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и касаться зубами плоти Его, и соединяться с Ним, и насыщать Им всякое желание»[273]. Рассмотренные цитаты говорят о том, что, не углубляясь в детали умозрения о том, как же происходит само таинство, свт. Иоанн Златоуст прямо учил о реальном изменении Даров, не чуждаясь подчас «грубого», как бы выразились некоторые, натурализма.

Единственная цитата, на которую любили ссылаться протестантские авторы, пытаясь опровергнуть учение о реальном изменении евхаристических Даров – это приписываемое свт. Иоанну Златоусту письмо к Кесарию монаху. В этом письме, помимо прочего, сказано, что хлеб по освящении «уже не называется хлебом, но достойно называется телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается, – и не двумя телами, но одним телом Сына мы называем его»[274]. Письмо это дошло до нас в полном виде только в средневековом латинском переводе и подавляющим большинством ученых оно ныне не признается за подлинное. Но, даже принимая его, можно объяснить спорное место в православном смысле. Употребленное в письмо слово «естество» – латинское *natura* (ему соответствовало бы греческое φύσις, но греческий текст этого фрагмента утрачен, поэтому о наличии или отсутствии в нем слова φύσις можно только догадываться) обозначает не только естественное качество, природу, сущность, но и свойство, положение, вид и может употребляться не только в приложении к субстанции, но и к внешнему виду, почему и все место может получить такой смысл: хлеб по освящении делается Телом Христа, хотя наружный вид его и внешние свойства удерживаются. Только такое толкование не будет входить в противоречие с другими местами из творений святителя. Иначе или придется предположить, что святитель учил о Евхаристии в разных своих сочинениях по-разному, или что письмо к Кесарию просто ему не принадлежит (что более всего вероятно).

Свт. Кирилл Александрийский в толковании на явление Господа Фоме говорит, что в Евхаристии мы можем повторить осязание Апостола: «Христос приходит и является всем нам, как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо – опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться Святой Своей Плоти, когда мы по благодати Божией приступаем к приобщению таинственной Евхаристии, принимая Христа в руки, дабы и мы крепко уверовали, что истинно воскресил Он Свой собственный храм». Святитель подчеркивает, что «приобщение Евхаристии есть некое исповедание воскресения Христова»[275].

Особенно ценной для рассматриваемой проблематики является также следующее место из толкования свт. Кирилла на слова Спасителя «Аз есмь лоза истинная» (Ин 15. 1): «Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос, как говорит Он, но и по причастию, конечно, природному (φυσικῆν)»[276]. И затем святитель сравнивает причащение Св. Таин с соединением двух кусков воска (человеческой природы причастника и человеческой природы Господа Иисуса Христа), когда они, расплавленные, делаются одним целым. Речь здесь идет именно о причащении телесной природе Христа: «Так через приобщение Тела Христова и Честной Крови Он Сам в нас и мы. в Нем соединяемся»[277].



Далее, перечисляя разные евангельские чудеса, сотворенные Спасителем, свт. Кирилл замечает: «И если чрез одно только прикосновение Святой Плоти оживотворяется подвергшееся тлению, то не в том ли большем изобилии приобретем мы животворное благословение, когда станем и вкушать ее? Ведь она преобразит без сомнения в свое качество, то есть в бессмертие, тех, кои делаются причастниками ее»[278].

Из западных отцов о Евхаристии очень ясно высказывался, в том числе, свт. Амвросий Медиоланский. Для обозначения превращения хлеба и вина в Тело и Кровь свт. Амвросий использовал термины *conversio* (превращение), *mutare* (изменяться), *transfiguratio* (преобразование)[279]. «Мы всякий раз, когда принимаем Тайны, которые через таинство священной молитвы преобразуются (*transfigurantur*) в Плоть и Кровь, возвещаем смерть Господню»[280]. «Покажем, что сие не то, что природа образовала, но то, что благословение освятило, и что сила благословения более, нежели сила природы: ибо благословением и сама природа изменяется (*mutatur*)»[281]. Использование этих терминов усилено тезисом о тождестве Тела Евхаристии и Тела Воплощения: «И это Тело, которое мы совершаем, есть от Девы. воистину сие есть таинство Той Самой Плоти»[282].

Св. папа Григорий Великий отвечал на неверие некой причастницы в изменение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, словами о том, что «как некогда Создатель действием Св. Духа образовал тело от плоти Приснодевы, так и теперь при общей молитве о нашем спасении Он претворяет хлеб и вино, смешанное с водою, в Свое Тело и Кровь. освящением Св. Духа»[283].

Прп. Иоанн Дамаскин, признанный систематизатор православного богословия, в 13-й главе 4-й книги своего «Точного изложения православной веры», озаглавленной: «О святых и пречистых таинствах Господних», также подчеркивает вышеупомянутую параллель: «Сие совершается Св. Духом так же, как Господь и от Св. Богородицы составил Себе и в Себе плоть Духом Святым. И мы ничего не знаем более: знаем только, что слово Божие истинно, действительно и всесильно, но образ (претворения) неисследим. Как хлеб через ядение, а вино и вода через питье естественным образом прелагаются (*μεταβάλλονται*) в тело и кровь ядушаго и пиюшаго, и делаются не другим телом, отличным от прежнего его тела – так и хлеб предложения, вино и вода, через призывание и наитие Св. Духа, преестественно претворяются (*ὑπερφυσικῶς μεταποιούνται*) в Тело и Кровь Христову, и составляют не два тела, но одно и то же»[284]. Многие из мыслей преподобного мы уже встречали у ранних отцов, но есть у Дамаскина и новые акценты. Как тогда слово Бога было «живо и действительно» так и сейчас «вследствие всесильного Его повеления . Дух Святой приходит и делает то, что превосходит разум и мысль»[285]. Дамаскин повторяет мысль о трудности для человека вкушать плоть и кровь и подчеркивает, что после освящения Евхаристическое Тело «не одно естество, но одно, конечно принадлежит телу, другое же – соединенному с ним Божеству. Поэтому, то и другое вместе – не одно естество, но два»[286]. Таким образом, прп. Иоанн признает в Евхаристическом Телe только две природы – телесную и Божественную природы вочеловечившегося Бога Слова. Преподобный особо подчеркивает, что евхаристические Дары не испытывают судьбу обыкновенной пищи. Они не покидают тело причастника недостойным для святости образом, а полностью переходят в наши плоть и кровь. Завершает же свое изложение Дамаскин исповеданием веры в то, что в Евхаристические Дары суть поистине Тело и Кровь Христа, через которые мы делаемся участниками Его Божества[287].

Прп. Симеон Новый Богослов учил, что в Св. Причащении христианин делается «причастником плоти Его и костей Его – каковые показал Он Апостолам, когда по Воскресении явился им»[288]. Сын Божий в Причащении преподает нам «Ту Самую пренепорочную Плоть, которую Он принял от Пренепорочной Богородицы Марии и в коей от Нее родился»[289]. Указание прп. Симеона на то, что неразумные причастники «бывают пусты от благодати Св. Духа, и питают только тело свое, а не души свои», нельзя понимать так, что они причащаются простого хлеба. Мысль святого только подчеркивает, что недостойное Причащение очень опасно, но Божественные тайны остаются таковыми независимо от принимающего. Иначе недостойно приступающие и не осуждались бы с такой силой.

Приведенные мнения величайших из святых отцов, думаем, уже достаточны для того, чтобы подвести итоги, но добавим к ним еще свидетельство VII Вселенского Собора. Во время Собора, помимо прочего, обсуждались особенности учения иконоборцев о Евхаристии. Диакон Епифаний, выступая в

обличение еретиков-иконоборцев, отметил: «никто из труб Духа, т. е. св. апостолов и достоправных отцов наших, бескровную Жертву нашу, не называл образом Тела Его, . но самим Телом и самой Кровью. И, хотя прежде, нежели совершится освящение, некоторым из святых отцов казалось благочестивым называть сии “вместообразными” (αὐτίματα); но по освящении они суть Тело и Кровь Христовы, как это и есть и веруется». И далее диакон Епифаний засвидетельствовал, что иконоборцы, «будучи объаты нечестием и коварством, защищают себя софизмами и Святые Дары называют Телом Христовым не в смысле преложения, а по положению, в смысле усвоения»[290]. Диакон Епифаний утверждает, что в Евхаристии мы имеем истинное Божественное Тело, «αὐτό το θεῖον σῶμα». А иконоборцами оно признается таковым только на словах. Да и то они называют Евхаристию попеременно то Телом Христовым, то иконой Тела. Особенно важно место, где диакон обличает еретиков в том, что они «θέσει ὠνόμασιν γίνεσθαι ταύτην τὴν θεῖαν προσέφεξιν» – «по положению именовали бывающее сие Божественным восприятием»[291]. Применение к Святым Дарам термина θέσει со стороны иконоборцев указывало на их неверие в природное изменение, имеющее место в таинстве. Еще у Платона мы находим противопоставление: φύσει, οὐ θέσει[292] («по природе, а не только по соглашению»). философское значение слова ἡ θέσις – (человеческое) «условие», «установление», «соглашение», «положение». А однокоренной глагол τίθημι имеет, помимо прочих значений, и такие, как «приписывать», «вменять». Именно это учение о «условности», «усвоении», «вменяемости» Божественного Тела без природного изменения евхаристических Даров и отвергает Вселенский Собор.

Употребление терминов ἡ μετουσίωσις, μετουσίωω (пресуществление, пресуществлять) среди греческих отцов впервые фиксируется в трудах св. Леонтия Византийского в его сочинениях против монофизитов. В одном из мест термин «пресуществление» употреблен им в свидетельстве о превращении воды в кровь во время одной из казней египетских при Моисее[293]. Этот факт говорит против теории, согласно которой якобы греческое ἡ μετουσίωσις было искусственно введено в греческий язык как калька с латинского transsubstantio.

Первым писателем Восточной Церкви, который стал систематически применять термин «пресуществление» в богословии Евхаристии, нужно считать Геннадия (до принятия монашества – Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского (1453-1459). Это был человек, который вместе со свт. Марком Ефесским отверг на флорентийском Соборе учение латинян; и после Собора он оставался одним из наиболее непримиримых противников унии и не вступал с католиками ни в какие компромиссы. Известно его сочинение против латинян и его спор с латинянами о времени пресуществления Св. Даров. Трудно, следовательно, заподозрить патриарха Геннадия в слепом подражании латинянам. Поэтому даже протестанты, обычно склонные к тому, чтобы всякое свидетельство греческих писателей о пресуществлении объяснять влиянием латинян и латинства, для Схолария делают исключение. Патриарх Геннадий Схоларий был одним из ученейших людей своего времени, прекрасно знавший богословские науки. Его трактат о Евхаристии обнаруживает в нем широкое знакомство с святоотеческой литературой и богословскими традициями как Востока, так и Запада. Следовательно, он может быть совершенно свободен от упрека в ошибочности, неточности терминологии, недостатке богословского образования и т. п. Наконец, излагая учение о Евхаристии, патриарх Геннадий преподает его не только как свое личное богословское мнение, а как общепризнанное учение Церкви. «Так учит наша мать – Церковь Христова»[294], говорит он в одном месте своего трактата об Евхаристии, причем именно в том месте, где раскрывает мысль о Евхаристическом Хлебе, как истинном Телом Христовом.

Учение патриарха Геннадия о Евхаристии изложено в отдельном трактате [295]. Терминология автора носит на себе следы всех эпох, начиная от св. Кирилла Иерусалимского. Он употребляет термины μεταβολή, μεταβάλλεσθαι. В нескольких местах встречается глагол μεταποιεῖν. В тексте используются и описательные выражения вроде μεταβολή οὐσίας, которые были господствующими в переходный период от древней терминологии к μετουσίωσις; наконец, три раза встречается и само слово μετουσίωσις[296]. Само пресуществление патриарх Геннадий понимает, как переход одной сущности в другую – переход, совершающийся моментально, причем внешние качества остаются неизменными. Как и древние отцы, Схоларий отмечает, что Евхаристический Хлеб тождественен тому самому Телу Спасителя, которое было во чреве Пресв. Девы Марии, которое страдало на Кресте и теперь сидит одесную Бога Отца[297]. Поскольку нет никакого сомнения в том, что введение нового учения, притом такого, которое изменяло бы смысл всего таинства Евхаристии, вызвало бы

споры, разногласия, волнения в Церкви, а ничего подобного мы не видим ни во время жизни патриарха Геннадия, ни в последующие века, совершенно ясно, что выраженное Схоларием учение полностью соответствует вере Церкви.

Нот вот в наше время в трудах и высказываниях не только инославных, но и ряда современных православных богословов приходится порой встречать резкое неприятие пресуществления – как самого термина, так и связанного с ним учения. Хочется отметить, что многие аргументы в защиту своей резкой антипатии к указанному термину эти авторы неосознанно повторяют или заимствуют у протестантских богословов. При этом налицо попытки привлечь в свой «лагерь» православных философов и богословов прошлого, без четкого осмысления истинной позиции тех. Так, пришлось встретить несколько ссылок на А. С. Хомякова, хотя последний, хотя и поставил под вопрос термин «пресуществление», тем не менее, признавал, что «о таинстве Евхаристии учит святая Церковь, что в нем совершается воистину преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову. Не отвергает она и слова «пресуществление» но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших церквей» [298]. Отвергая чрезмерный натурализм и рационализм богословской и молитвенной практики римо-католицизма, призывая не использовать в молитве и богомыслии силу поврежденного грехом воображения, святая Церковь не должна бояться признать свое подлинное Предание за истинное.

На гребне борьбы с такими мнимыми, привнесенными извне болезнями в Православии, которые, судя по пастырской практике, вовсе и не являются актуальными в настоящее время, в среде православных богословов появилась теория, которая не имеет совершенно никакого основания в церковном Предании. Согласно ее сторонникам, евхаристические хлеб и вино не меняют после освящения своей природы, а только «усваиваются» Господом в свою Ипостась. Для подтверждения своего мнения сторонники этой точки зрения делают пару ссылок на вырванные из контекста или сомнительные цитаты из святых отцов, а затем забрасывают слушателя списком имен современных православных богословов, которые не принимают термин «пресуществление» и связанные с ним схоластические ассоциации. Но при этом, во-первых, не делается почти никаких указаний на источники, а во-вторых, умалчивается, что большинство из упомянутых авторов (среди них – сщмч. Иларион (Троицкий), прот. Георгий Флоровский, митр. Антоний Сурожский и др.), отвергая схоластику в богословии, тем не менее, никогда не высказывались в пользу новоявленной теории. Напротив, они полностью подтверждали учение о существенном и истинном изменении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Принимали и использовали термин «пресуществление» такие светочи благодати, как свт. Филарет (Дроздов) [299], свт. Феофан Затворник [300], св. прав. Иоанн Кронштадтский [301] и другие святые. Этот список можно было бы продолжить и далее. Однако приведенные здесь материалы уже достаточно свидетельствуют о том, что упомянутое выше учение о «усвоении» или «воипостазировании» Евхаристии не имеет ни малейшего основания в трудах святых отцов и соборных решениях. Наоборот, эта мысль давно уже высказывалась богословами из лагеря протестантов. А еще ранее нечто подобное проповедовали и иконоборцы. Свидетельство VII Вселенского Собора приобретает в наши дни, таким образом, особенно большое значение. Отцы Церкви неоднократно и ясно свидетельствуют о реальном изменении природы вещества в Таинстве, можно говорить о существовании *consensus patrum* по этому богословскому вопросу. Свидетельство же Вселенского Собора и вовсе имеет для нас наивысший авторитет. Простота церковного исповедания никогда не подразумевала чего-либо иного кроме ясной евангельской веры в истинность Слова Божия: «сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя». Поборники же вышеупомянутой теории, к сожалению, не заметили, как в энтузиазме борьбы со «схоластическим влиянием» западного богословия на восточное, сами перешли границы дозволенного «мудрования» и ударились в схоластические же построения, совершенно чуждые духу отцов.

В заключение приведем свидетельство святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. В своем дневнике от 24 мая 1908 года великий праведник и молитвенник писал, истолковывая установительные слова Христа Спасителя: «Может ли тварь претворять существо вещей в совершенно другую природу, например, пшеничный хлеб – в самое Пречистое Тело Божие и красное виноградное вино – в самую Пречистую животворящую Кровь Божию? Не Творец ли только Всемогущий может это творить и претворять?» [302]

Для подлинного уразумения пневматологического аспекта Евхаристии безусловно, необходимо начать с триадологии. Триадологическое измерение Евхаристии заключается в том, что мы приносим молитву Отцу, через которую евхаристические Дары становятся Телом и Кровью Его Сына действием Его Духа. Обращение к Отцу заложено уже в Новом Завете в молитве «Отче наш» и канонически узаконено в деяниях Карфагенского Собора 411 г. Раннехристианские евхаристические молитвы – как, например, молитва в «Дидахе» направлена к Отцу Небесному и содержит благодарение за «жизнь и ведение, которое Ты даровал нам чрез Иисуса, Отрока Твоего»[303].

Огромное большинство известных анафор обращены к Отцу Небесному. Прекрасное богословское объяснение этому дал св. Николай Кавасила: «Для чего священник к освящению Даров призывает не Сына, тогда, Он, как сказано, священник и освящает[304], а Отца? Чтобы ты знал, что Спаситель освящает, не как человек, а как Бог, по Божественному своему могуществу, которое у Него одно с Отцом»[305].

В связи с пневматологическим аспектом Евхаристии встает вопрос об эпиклезе, или призывании Святого Духа на Святые Дары. Не вдаваясь в литургические подробности, скажем только, что эпиклеза является древней и всемирной тайной Церкви. Уже в первой евхаристической молитве, изложенной в «Дидахе», можно найти указание на пневматологическое измерение Евхаристии. Во-первых, она называется «пищей духовной» (πνευματικῆ τροφή): «Нам же Ты даровал пищу духовную и питье в жизнь вечную»[306]. Во-вторых, в «Дидахе» содержится эсхатологический призыв, соответствующий эпиклезе: «Да придет благодать и да преидет мир сей» (εἰθὲν χάρις καὶ ἡ παρελθὲν ὁ κόσμος οὗτος. Ἀμήν).

Достаточно сложен вопрос об эпиклезе в римской литургии эпохи св. мч. Иустина философа. С одной стороны, св. Иустин говорит о том, что «предстоятель воссылает именем Сына и Святаго Духа хвалу и славу Отцу всего и подробно воссылает благодарение». С другой стороны, в 66-й главе своей Первой апологии св. Иустин говорит: «Пища эта, над которой совершенно благодарение чрез молитву Слова Его, есть, как мы научены, Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса». Исследователи по-разному воспринимали эти слова: одни считали их отражением установительных слов Господа, другие – эпиклезой Логоса, третьи – эпиклезой Святаго Духа. Не вдаваясь в подробности научной полемики вокруг этого места, можно указать на то, что в Первой апологии св. Иустин иногда меняет местами Сына и Духа (напр., в гл. 30), и поэтому под молитвой Слова может иметься в виду призывание Святаго Духа.

У сщмч. Ириния Лионского мы находим свидетельство об эпиклезе – правда, несколько неопределенное: «Как хлеб от земли, после призывания (invocationem = ἐπίκλησις) над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей, земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду на воскресение» (Против ересей IV. 3).

В апокрифических Деяниях Иуды-Фомы, которые датируются II-III вв. и совершенно напрасно увязывались прежде с гностической литературой, мы находим очевидный пример эпиклезы: «Прииди, дар Всевышнего, приди, Дух Святой, приди, открыватель тайн, избранный во пророках, приди, власть Отца и мудрость Сына, которые едины во всем, приди и соединишь с нами в этой Евхаристии, которую мы совершаем»[307].

В апокрифических Деяниях Иоанна дается молитва над чашей, евхаристическая по своему содержанию: «Во имя твое, Иисусе Христе, Сыне Божий, пью чашу, которую ты услаждаешь и в ней лекарство смешай со Святым Твоим Духом и сотвори его питием жизни и спасения, да будет во исцеление души и тела, как чаша благодарения»[308].

В третьем веке эпиклеза в явном виде появляется в анафоре приписываемого (вероятнее всего, ошибочно) сщмч. Ипполиту Римскому «Апостольского предания»: «И мы молим Тебя послать Духа твоего Святого на приношение Святой Церкви, собирая всех воедино, чтобы, причащаясь Святых Даров во исполнение Святаго Духа, в утверждение веры и истины, Тебя хвалили и славил, через Отрока Твоего Иисуса Христа»[309].

Эпиклезу содержат и другие древнейшие анафоры – анафора в т. н. «Канонах

Ипполита», анафора св. апостола Марка, анафора св. ап. Иакова, анафора VIII-й книги «Апостольских постановлений», анафоры свтт. Василия Великого и Иоанна Златоуста и т. д. В частности, в литургии св. ап. Иакова эпиклеза выглядит следующим образом: «Помилуй нас, Боже, по великой Твоей милости и ниспосли на нас и на сии предлежащие Дары Святого Твоего Духа, Господа животворящего (ζωοποιόν), со престольного (σύνθρονον) Тебе Богу Отцу и едиnorodному Твоему Сыну, соцарствующего, единосушного, совечного... сего Всесвятаго Твоего Духа, Владыко, ниспосли на нас и предлежащие Дары сии, дабы, пришед, святым и благим и славным Своим наитием освятил хлеб сей и сотворил Святым Телом Христа Твоего, и чашу – Честною Кровью Христа Твоего»[310]. В анафоре литургии VIII-й книги «Апостольских постановлений», записанной в ее нынешнем виде около 380 г., но представляющей собой переработку более древних источников, также присутствует эпиклеза – и это тем более важно, так как, по мнению исследователей, содержащиеся в «Апостольских постановлениях» тексты подверглись исправлениям арианствующего редактора, но эпиклеза в анафоре присутствует, несмотря даже на это.

Очень небольшое количество анафор не имеет эпиклезы – например, канон традиционной тридентской римской мессы. Но даже и в ней есть некий рудимент эпиклезы – т. н. молитва Ангела: «Повели вознестись Дарам сим рукою Ангела в пренебесный Твой алтарь». После же Второго Ватиканского Собора в латинской традиции были приняты несколько новых канонов мессы – все с эксплицитной эпиклезой.

Одно из древнейших свидетельств веры Церкви в действие Св. Духа, изменяющего Дары в Тело и Кровь Христову, – слова свт. Кирилла Иерусалимского в рассказе об иерусалимской литургии его времени: «После сего, освятив себя духовными сими песнями, молим Человеколюбца Бога, да ниспослет Святого Духа на предлежащие Дары: да сотворит хлеб Телом Христовым, а вино – Кровью Христовой. Ибо всеконечно то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелажается (ἡγιασθῆαι καὶ μεταβέβληται)»[311].

А вот что о действии Св. Духа в Евхаристии говорит – уже в XIV в. – св. Николай Кавасила: «Священник преклоняется до земли, молится и просит, применяя к предлежащим Дарам Божественные изречения едиnorodного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы Всесвятой и всемогущий Дух, почив на них, преложил хлеб в само Честное и Святое Тело Христа, а вино – в саму Честную и Святую Кровь Его. После сих слов все священнодействие окончено и совершено. Дары освящены, Жертва уготована, великий и священный Агнец, закланный за грехи мира, зрится лежащим на священном престоле»[312].

В связи с теорией, которой придерживались как отдельные католические богословы (П. Баттифоль и др.), так, следом за ними, и некоторые православные (напр., прот. А. Шмеман) и согласно которой вся анафора является одной большой эпиклезой, необходимо сказать следующее. Признавая пневматологическое значение ряда литургических молитв, начиная с «Царю небесный», и нарастаение призывания Св. Духа в литургии, следует, тем не менее, подчеркнуть момент собственно эпиклезы как решающий для освящения Святых Даров.

Согласно мысли прп. Никиты Стифата, Св. Дух почивает на евхаристическом Телом Христовом так же, как Он пребывал во плоти Христовой, субботствовавшей во гробе, ибо Он никогда не отлучался от Сына Божия и Его человечества. Поэтому неправомерны мнения некоторых богословов т. н. Парижской школы о том, что будто бы на Кресте и во гробе Христос потерял Бога и следовательно – Духа Святого: Он Его не терял никогда. По мнению прп. Никиты Стифата, мы причащаемся Тела Христова, субботствующего во Гробе, но осененного силою Святаго Духа. Именно в знак этого в Чашу наливается теплота со словами: «Теплота веры исполнь Духа Святаго». И мы причащаемся его для того, чтобы оно воскресло в нас. Именно поэтому после причащения диакон (или священник) читает радостный пасхальный гимн: «Воскресение Христово видевше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному».

В связи с пневматологией следует говорить о внутренней связи литургии со всей историей домостроительства спасения. Как замечательно пишет великий сербский богослов XX в. прп. Иустин (Попович), «в Евхаристии благодатно оживляется все Богочеловеческое домостроительство спасения: от воплощения до Вознесения, как жизнь нашей жизни и как душа души нашей»[313]. Согласно богомудрому выражению прп. Феодора Студита, Божественная литургия есть обновление Богочеловеческого целокупного домостроительства спасения[314].

Эту мысль святого отца подтверждает и текст литургии свт. Василия Великого: «Исполнися и совершися, Христе Боже наш, Твоего спасительного смотра (οὐκονομίας) таинства»[315]. И действительно, в чем состоит домостроительство спасения, как не в нашем обожении, в том, что «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом»[316]? А в чем цель Евхаристии, как не в нашем обожении? Об этом прекрасно говорится в молитве пред Св. Причащением: «Божественное тело обожает мя (θεοῖ) и питает. Обожает ум, дух же питает странно».

Во время Божественной литургии мы вспоминаем не только установительные слова Спасителя, как бы они ни были важны, но «вся, яже о нас бывшая», и добавим, не только «крест, гроб, воскресение, вознесение», но и Рождество Христово, когда священник, возлагая звездицу на дискос произносит: «И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча», и Заповеди Блаженства, воспеваемые на третьем антифоне, и евангельскую проповедь и чудеса Спасителя, когда диакон износит Евангелие на малом входе, а затем читает его, и ночь предательства, в память о которых задергивается завеса после Великого Входа[317]. И речь идет не только и не столько о символах, потому что, согласно прекрасному выражению прп. Иустина (Поповича), святая литургия есть вершина богочеловеческого реализма, ибо после Воплощения Бога Слова Богочеловек Господь Иисус Христос стал самой очевидной, наибожественной и наивечной реальностью всех миров – и прежде всего, человеческого. И здесь хотелось бы остановиться на одном весьма важном и актуальном аспекте евхаристического реализма – тождестве Евхаристического хлеба и Чаши с Телом и Кровью Христовой. В последнее время появилось необычное и нетрадиционное учение о «воипостасизировании» евхаристических даров, состоящее в предположении о том, что подобно человеческой природе Христа, дары принимаются в ипостась Логоса, но при этом не изменяют своей природы хлеба и вина. Подобное учение является по большому счету, далеким от Православного предания. Приведем всего два высказывания, которое разделяют ровно 1000 лет.

Во 2-й пол. IV в. свт. Кирилл Иерусалимский в своих «Тайноводственных поучениях» говорил: «Видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово; и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но Кровь Христовая»[318]. А во 2-й пол. XIV в. св. Николай Кавасила писал о Святых Дарах после призывания Святого Духа: «После сих слов. [т. е. эпиклезы – диак. В. В.] хлеб Тела Господня – уже не образ, не дар, представляющий только вид истинного дара, уже носит в себе не изображение некое спасительных страданий. но есть сам истинный Лар, само всесвятое Владычнее Тело, истинно приявшее все оные укоризны, поношения, раны, – распятое, прободенное, свидетельствовавшее при Понтии Пилате доброе исповедание (1 тим 6. 13), претерпевшее заушение, биение, заплевывание, вкусившее желчь. Подобным образом и вино есть сама Кровь, истекшая из прободенного Тела»[319].

Обратимся, наконец, к тексту литургии свт. Иоанна Златоуста: «И сотвори (ποίησον) убо хлеб сей честное Тело (το τίμιον σῶμα) Христа Твоего, а еже в чаше сей – честную кровь (το τίμιον αἷμα) Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым (μεταβαλὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ)». Слово μεταβαλὼν – «преложив» – говорит о явной онтологической границе, о переходе из одной реальности в другую, о явной бытийственной перемене.

Каково же значение этой догматической истины о тождестве Евхаристических даров и Тела и Крови Христовой? Во-первых, это – радостная весть о возможности уже здесь и сейчас жить внутрибожественной жизнью, во исполнение слов Спасителя: «Ядущий мою плоть и пьющий мою кровь во мне пребывает, и я в нем. Ядущий меня живет мною» (ин 6. 54-55). Как прекрасно сказано в молитве прп. Симеона Нового Богослова:

Твоих бо божественных причащаясь  
и боготворящих благодатей,  
не убо есмь един,  
но с тобою, Христе мой,  
светом трисолнечным,  
просвещающим мир.

Во-вторых, это безусловно, призыв к благоговению и ответственности. Не случайно Святые Тайны называются не только «животворящими» (ζωοποιοί), но и «страшными» (φρικτοί).

И, наконец, это учение подразумевает также тождество евхаристических Даров с Телом Христовым и Телом Церкви. Как замечательно говорит прп. Иустин Попович: «Сущностная Истина. Церковь – Тело Христово. Евхаристия – Тело Христово. Церковь в Евхаристии, а Евхаристия – в Церкви»[320].

Архим. Ианнуарий (Ивлиев) (СПбДА). «Установительные слова» Господа Иисуса Христа: Экзегетический аспект (Тезисы доклада)

1. Все согласны в том, что Установительные слова Господа были укоренены (Sitz im Leben) в литургическом предании ранней Церкви, а именно в совершении Евхаристии (в Трапезе Господней). Но где истоки самого предания о словах Господа на Тайной Вечери?

2. Основные экзегетические проблемы и направления XX в.:

a. Религиозно-историческая (Religionsgeschichte) школа Рудольфа Бульмана видит источник предания Установительных слов в мистериальных религиях эллинистического мира. Иными словами, она усматривает основу этого предания в этиологической культовой легенде эллинистической Церкви. Основной аргумент – принцип аналогии: Установительные слова подразумевают буквально сакраментальную communion с Богом-Искупителем, что чуждо иудейскому сознанию.

b. Школа истории предания (Traditionsgeschichte), напротив, возводит предание Установительных слов непосредственно к Иисусу Христу. Главный представитель этой школы – Иоахим Иеремиас. Основной аргумент: предание о Тайной вечере филологически происходит из пространства палестинского иудаизма, так как оно насквозь пронизано семитизмами. Все действия, лексика и фразеология соответствуют традициям палестинской трапезы.

3. Предание содержит четыре основных элемента:

I. Эсхатологическое слово (Мк 14. 25 / Мф 26. 29; Лк 22. 16-18).

II. Слово о хлебе.

III. Слово о чаше.

IV. Распоряжение о повторении (1 Кор 11. 24-25; Лк 22. 19).

4. Рассмотрим их:

a. Эсхатологическое слово: Иисус возвещает, что общение за трапезой с Его учениками теперь заканчивается. Подразумевается, конечно, смерть Христа. Общение с ним будет возобновлено только при наступлении Царствия Божия. Это должно было вызвать вопрос: что должно происходить в промежутке между расставанием и спасительным свершением? На этот вопрос отвечают слова о хлебе и о чаше. Они возвещают совершенно новую и небывалую форму общения.

b. В слове о хлебе Иисус предлагает ученикам в дар Самого Себя, как Он будет присутствовать среди них после Его только что возвещенной смерти. Разность между библейской и эллинистической антропологией породили разные толкования самого слова «тело».

c. В слове о чаше в Мк/Мф даром названа сама смерть Иисуса в ее спасительном воздействии, Его самопожертвование. В традиционном ветхозаветном словоупотреблении «изливаемая кровь» означает жизнь, которая отдается, уход в смерть. Аллюзии на Ис 53. 12 и Иер 31. 31 подчеркивают универсальность искупительной смерти и установление нового эсхатологического Завета.

Слово о хлебе и слово о чаше в принципе предлагают один и тот же дар, а именно, Самого Иисуса Христа. Слово о хлебе больше подчеркивает Его исторический, реальный образ, Того Иисуса, который до сих пор общался с учениками. Слово о чаше больше подчеркивает Его смерть, в которой приходит

к цели Его земное служение. Иисус Сам предлагает Себя – и Своими земными делами, и Своей смертью.

е. Но каков должен быть этот новый образ общения? В настоящее время существует три основных ответа на этот вопрос:

I. И. Иеремиас предлагает символическое объяснение хлеба и вина как тела и крови. Это входит в противоречие с традиционными иудейскими религиозными представлениями и чувствами.

II. Р. Бультман убежден, что слова о хлебе и чаше («Сие есть...») выражают, как в мистериях, «сакраментальное толкование действия». Но весь менталитет палестинского иудейства противоречит магическому, мистериальному, буквальному смыслу.

III. Здесь – как, впрочем, и в других случаях – Иисус Христос предлагает некий совершенно новый образ общения, чуждый мистериальному и не имеющий аналогий в иудействе, прорывая привычный иудеям мыслительный горизонт. Этот новый образ общения с Господом через вкушение хлеба и вина они поймут только тогда, когда Он и встретится с ними новым образом, что произойдет после Его Воскресения. Не воображение, не мистериальное самовнушение, но живое переживание Духа, в котором приходит Сам Воскресший и прославленный – вот что приносит христианам новое представление о сакраментальном *communio*.

f. Распоряжение о повторении. Повторение действий и слов Тайной Вечери должно происходить «в воспоминание», то есть, как Апостол Павел объясняет в 1 Кор 11. 25-26, через это повторение должно возвещаться и актуализироваться спасительное деяние Иисуса. Здесь большое значение имеет библейское понимание слово «воспоминание». Ἀνάμνησις – это прежде всего действие, актуализация прошедшего в слове и в деле, а не мысленная оглядка назад и не просто воспоминание. Уже в Псалмах «воспоминание» употреблялось как синоним «возвещения» и «исповедания». Кроме того «памятование» означало культовые действия. Например, Пс 11. 4: «Памятными Он соделал чудеса Свои». Буквально: «Он установил память о чудесах Своих», то есть установил культовые действия, которыми актуализируются Его спасительные действия в истории, например, праздник Пасхи, который считался «памятным днем» (Исх. 12. 14).

5. Установительные слова произвели очень большое действие в истории Церкви и вызвали к жизни огромное количество толкований: уже в древней Церкви от символически-спиритуального толкования Оригена и блж. Августина, для которого хлеб – это *signum* Тела, до почти мистериального у сщмч. Игнатия Антиохийского («лекарство бессмертия», «противоядие против умирания»).

6. В настоящее время библеисты меньше внимания уделяют герменевтике текста. Но парадокс состоит в том, что наиболее радикальная школа Р. Бультмана, отрицающая историчность Установительных слов указывает в направлении «консервативной» герменевтики, в то время как консервативная школа И. Иеремиаса – в направлении «еретической» герменевтики.

7. До сих пор никто не обратил внимания на то, что фраза *τοῦτο ποῦ ἐστὶ τὸ σῶμα* имеет нечто общее с Именем Божиим, в котором дается обетование спасительного Присутствия. В Евангелии от Иоанна присутствие Бога в Иисусе Христа выражено такой формой передачи имени Божия: Ἐγὼ εἶμι. В слове о хлебе *Ἐγὼ* могло замениться на *τὸ σῶμα ποῦ*. Особый нюанс состоит в том, что *σῶμα* часто обозначает человека смертного или умирающего. В таком случае слово о хлебе, во-первых, могло иметь пророческий смысл указания на смерть Носителя Имени Божия. Во-вторых, обетование могло состоять в том, что идущий на смерть Иисус Христос обещает Своим последователям, что Он и после Своей смерти останется присутствующим с ними как Господь (Ἰησοῦς). Это Присутствие как причастие будет особенным образом выражено в Трапезе Господней.

Прот. Игорь Мазур (СПБДА). Церковно-практические аспекты Таинства Евхаристии

Евхаристия есть по преимуществу Таинство Церкви.

В собрании верующих, по молитве всей Церкви, епископ или священник благословляет пшеничный хлеб и виноградное вино, которые силой Святого Духа



становятся Телом и Кровью Господа Иисуса Христа и предназначаются для последующего приобщения верующих в прощение их грехов, для вечной жизни и соединения их с Господом и между собой в единое Тело Церкви. Освящение Святых Даров и Причащение являются единым Таинством Евхаристии.

В прежнее время все присутствовавшие на Божественной литургии христиане приступали к Причащению Святых Таин. Отцы и учителя Церкви единогласно указывают на необходимость регулярного причащения – конечно, принимая во внимание предостережение апостола Павла: «Да испытывает же себя человек и таким образом пусть ест от Хлеба сего и пьет от чаши сей» (1 Кор 11. 28). Тем не менее, Евхаристия, как общая трапеза, установлена Самим Господом, и потому мы не должны отказываться от участия в ней.

Святые Таины – Тело и Кровь Христовы – называются также Божественными Дарами, потому как подаются нам Господом совершенно даром: вместо наказания (за грехи) – в прощение и отпущение грехов.

Необходимость в этом таинстве открывается через познание глубинной греховной поврежденности нашего естества, через познание человеколюбия Божия – Божественной любви к падшему человеческому роду – и через восприятие нами этой любви.

Каждому пастырю необходимо постоянно напоминать верующим о значении Св. Причащения, которое есть тесный, духовный, нетленный союз твари с Творцом, наше обожение. Господь становится родным нам по плоти, единокровным и сотелесным, так что мы бываем «члены Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф 5. 10). Каким образом это происходит – для человека непостижимо и остается для него тайной.

Для достойного и правильного принятия Святых Даров пастырь обязан напоминать верующим, что прежде всего необходима простосердечная вера. Далее, не следует думать, что принятие, пусть частое, Святых Таин уже само по себе сообщит нам благодатную силу любви к Богу и ближним. Необходимо постоянное устремление самого человека к поиску этой любви, вседушное желание иметь искреннее расположение к Богу и ближним и понуждение к тому своего сердца. Все это необходимо напоминать пастырю своим пасомым.

Поэтому одним из условий неосужденного Причащения является горячая, ангельская любовь к Спасителю. А любить Бога возможно, только лишь возненавидев грех, поэтому перед Причащением необходимо изменение, очищение своего сердца от скверны греха. Если человек приступает с неисправным сердцем – он причащается в суд и во осуждение себя. «Повинны будете – говорит апостол, – Телу и крови Господним» (1 Кор 11. 27), так что после Причащения несколько не будет лучше, а напротив, сделается еще хуже.

Тем, кто приступает к таинству Евхаристии, пастырь обязан напомнить, что Причащение всегда нужно предварять исповедью. Пастырь должен в своих поучениях о Причащении Святых Таин напоминать пасомым о необходимости испытывать себя, свою совесть, вспоминая свои грехи. При этом требуется постоянное внимание к себе, к своим мыслям, чувствам, воздержание в пище, воздержание от излишних бесед, решительное устремление к исправлению жизни: надо иметь алчбу и жажду правды, без чего невозможно причаститься Святых Таин искренне и с горячей любовью к Спасителю. Для достойного Причащения нужно молитвой и сокрушением сердца очистить сердце от всякой даже малейшей скверны греха и живой верой как можно глубже ввести в сердце Христа, чему во многом способствует положенное молитвенное правило перед Св. Причащением, без которого не будет внимательности и собранности во время Божественной литургии.

Святые Таины преподаются мирянам епископом или священником, совершающим литургию. Правда, есть некоторые особенности при причащении мирян: 1) младенцев, по обычаю Церкви, подобает, за веру приносящих, сподоблять Святых Таин «в освящение душ и телес и в приятие благодати Господни» – так об этом говорит Учительное Известие; 2) до семи лет дети причащаются без приготовления, положенного для мирян.

На дому причащать детей, не достигших семи лет, не следует, так как чин Причащения больных запасными Дарами неприменим к детям указанного возраста. Но при наличии у священника специального завинчивающегося потира, в котором можно безопасно переносить Кровь Христову, это ограничение снимается.

Все взрослые православные причащаются под обоими видами и притом не иначе, как после исповеди и надлежащего приготовления, которое называется говением. Исключение делается только для больных.

Пастырь должен в своих беседах с верующими всегда напоминать и о том, что Святые Тайны должны быть принимаемы ничего не евшими и не пившими в тот день (50-е и 58-е правила Карфагенского Собора; 29-е правило Пято-Шестого Собора). Это воздержание от еды и питья должно начаться еще с вечера накануне Причащения; послабление здесь возможно только для людей престарелым, младенцев и больных, не могущих воздержаться.

Священник по своей пастырской обязанности должен тщательно наблюдать, чтобы никто из больных прихожан не отходил в загробную жизнь без исповеди и приобщения Святых Тайн, как важнейшего и спасительного напутствия.

Как часто можно причащаться Святых Тайн Христовых? На этот вопрос обычно дает ответ духовник. Если возникают какие-нибудь затруднения, пастырь всегда может обратиться к правящему архиерею и получить нужную помощь в этом вопросе.

Может ли священник отлучить человека от Причащения или это право принадлежит только архиерею? Опять-таки, на этот вопрос лучше всего получить ответ у архиерея своей епархии.

Возникают часто вопросы в отношении духовников: нужен ли человеку верующему духовник? На этот вопрос можно услышать со стороны верующих – и да, и нет. Наверное, этот вопрос решает сам человек. Но отказываться от духовного окормления верующего, если он просит священника, пастырь не должен.

Часто можно слышать, что приступать к таинству Причащения нельзя в те дни, когда по Уставу нет поста (сплошные седмицы, Пасхальная седмица). Однако многие, напротив, подчеркивают важность Причащения в эти дни. Одни священники допускают причащаться без поста, а другие – нет. Все-таки, эти вопросы лучше всего согласовать с правящим архиереем, дабы в епархии не было разногласия.

Объяснять смысл молитв, которые читает предстоятель в алтаре тайно, – необходимо, потому что в них заложена сущность понимания таинства Евхаристии. Для того, чтобы верующие могли понять содержание этих молитв нужно, прежде всего, чтобы сам пастырь его понимал и жил им, тогда и поучения пастыря легко будут восприниматься людьми.

Постоянно напоминать в храме верующим о смысле Таинства Евхаристии, о его сущности, о спасительности для души человека, о том, что Сам Господь постоянно ищет единения с человеком, поэтому предлагает Себя в этом таинстве – все это является важной задачей пастыря.

Объяснять нужно и то, что важно не только достойно причаститься, но и сохранить, насколько возможно, воспринятую в сердце благодать, чтобы ничего земное не могло заменить Бога, Которого мы приняли в свое сердце. Входя в нас, Тело Христово тотчас прогоняет из сердца лукавых духов злобы и отпускает там прежде бывшие грехи; и ум наш тогда оставляется свободным от беспокойной докучливости лукавых помыслов.

Таким образом, из всего сказанного можно сделать вывод, что постоянная забота архипастыря и его пастырей о пасомых, вверенных им Богом, необходима для надлежащего участия православного народа в таинстве Евхаристии. А все проблемы, которые могут возникать по вопросу Евхаристии и участия в ней, можно и нужно решать с правящим архиереем, который собирает священнослужителей для выяснения различных недоуменных вопросов, если таковые появляются.

## Таинство Покаяния

(Московская духовная академия, 26.03.2007)

Игумен Дионисий (Шленов) (МДА). Догматические аспекты покаяния

Покаяние как понятие

Прежде чем перейти к основной теме, необходимо определить два основных значения слова «покаяние». Во-первых, существует личное покаяние, к достижению и соблюдению которого каждый православный христианин должен стремиться в течение всей своей жизни. Существует также таинственное покаяние, т. е. таинство Покаяния, или таинство исповеди. Так, блж. Симеон Солунский писал, что Покаяние – это «одно из таинств»[321].

Слово «покаяние» происходит от глагола μετανοέω, исходное значение которого «понимаю впоследствии, изменяю свое мнение». Первое употребление слова «покаяние» в греческой литературе зафиксировано в V в. до Р. Х. у Фукидида[322], который обозначил им не нравственное изменение в лучшую сторону, а просто изменение точки зрения.

Близкие по значению термины в классической и христианской письменности: μεταμέλεια, μεταύνοια, μεταύνωσις, μεταδοξάζω, μεταβουλεύομαι, μεταδοκώ, а также «исповедь» ἐξομολόγησις, «возобновление утраченной связи» (ἐπανασύνδεσις) и «примирение» (συνφιλίωσις).

В Ветхом Завете «покаяние» происходит от еврейского глагола 21№, означающего «возвращаться», т. е. отказаться от греха и устремиться к Богу (ср.: Иер 18. 11). В Новом Завете термин сохраняет значение нравственного возвращения. Но в духе новозаветного учения покаяние оказывается уже необходимым условием для достижения Царствия Божия: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17).

В святоотеческой письменности появляется целая гамма толкований и взаимодополняющих определений понятия «покаяние». Согласно Клименту Александрийскому, покаяние – это исцеление[323], согласно прп. Иоанну Лествичнику, оно – «примирение с Богом», «сознательное очищение», «добровольное претерпевание всех скорбей»[324], согласно прп. Симеону Новому Богослову – «сознательная борьба с самим собой»[325].

В богословских категориях, выработанных в средневизантийской патристике, покаяние касается не природной «воли», а «желания, выбора, произволения». Не самой «природы», а «способов» или «образов» ее бытия. Прп. Максим Исповедник писал: «Достойные покаяния повелел ему сотворить плоды. То есть изменить внешние образы согласно скрытому расположению сердца»[326].

В то время как грех, особенно тяжелый, отторгает человека от Божественной благодати и изгоняет его из церковной ограды, покаяние позволяет вернуться в нее, стать снова членом Тела Церкви – Христа. Это возвращение осуществляется через таинство Покаяния, благодаря которому происходит таинственное исцеление от греха и греховного тления. Отсюда особая исключительная связь между таинствами Покаяния и Причащения Святых Христовых Тайн. Приобщению Телу и Крови Господа должно предшествовать очищение. По слову свт. Иоанна Златоуста: «Итак, ощутив исцеление от наших язв, давайте наложим на них постоянные медицинские средства, дабы, вернувшись к истинному здравью, мы с дерзновением насладились от священной трапезы».

Согласно святым отцам, покаяние взаимосвязано с другими добродетелями и в некотором отношении является их причиной. Прп. Симеон Новый Богослов писал: «Если ты исповедуешь, что согрешил, яви мне подлинное о содеянном исповедание, к принявшему твои помыслы духовному отцу веру нелицемерную, подчинение, а еще от души смирение, простоту, неподдельность и нелицемерность нрава»[327]. В другом месте он пишет: «Кающийся в настоящее время скорбит, плачет, постится, бодрствует, лежит на земле, служит и переносит все скорби, всегда помышляя о своих злодеяниях и считая себя достойным и больших наказаний, он безмятежно претерпевает все происходящее с ним, дабы через таковое его терпение ему были прощены преступления»[328].

Покаяние становится все более глубоким по мере духовного совершенствования. К его важнейшим признакам относятся искренность и полнота, т. е. то, что покаяние касается всего человека – и души, и тела.

#### Необходимость покаяния

Покаяние необходимо из-за греха, его тирании и вредоносных последствий. Согласно прп. Иоанну Карпафийскому, «грех. не желающего склониться к покаянию удаляет от Бога. Удерживая его в своей власти, он сковывает его нерасторжимыми оковами.»[329]. Только через покаяние узник может освободиться от греховного плена. Было бы неверно отождествлять покаяние с

Таинства Церкви [filosoff.org](http://filosoff.org)  
комплексом виновности, базирующемся на чувстве страха или уязвленного эгоизма, о чем много пишут современные психологи[330].

Покаяние необходимо для прощения грехов и спасения. Прп. Симеон Новый Богослов писал: «Если бы через покаяние нам не было дано возвращение, никто бы никогда не спасся»[331]. Св. Симеон особо подчеркивал необходимость для грешников Покаяния как второго Крещения[332], а также необходимость покаяния для всех членов Церкви, монахов и мирян[333].

В протестантской этике личное покаяние заняло изолированное самодостаточное место, не связанное органически с другими таинствами. «Согласно Лютеру и Кальвину. (человек) может преодолеть [свое надмение – величайшее препятствие ко спасению] только с чувством вины, покаянием, подчинением себя без страха Богу.»[334]. В то же самое время таинство Покаяния потеряло свою особую очистительную функцию и стало казаться излишним после совершения крещения. Римокатолическая юридическая теория о необходимости удовлетворения правде Божией также искажает понимание таинства Покаяния.

Согласно святоотеческому учению, принимающий исповедь священник – это не столько судья, сколько врач. По слову свт. Иоанна Златоуста, «здесь врачевница, а не судилище, где требуется не (столько) ответственность за грехи, сколько подается оставление грехов»[335]; «Ибо там, где милость, там нет испытания, где милость, там судии не восседают...»[336].

#### Предпосылки покаяния

Покаяние и отпущение грехов – результат Божественного человеколюбия. По слову Псалмопевца, «щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив. не по грехам нашим сотворил нам.» (Пс 102. 8-14). Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Велико смятение моих грехов, но велика и безопасность, подаваемая по человеколюбию моего Владыки»[337]. Прп. Симеон Новый Богослов подчеркивает: «Щедр и милостив Господь и принимает в покаянии приходящих к Нему»[338].

Покаяние и отпущение грехов – результат Божественного домостроительства во Христе. Сщмч. Климент Римский писал во 2-м послании к Коринфянам: «Да воззрим на Кровь Христову и узнаем, что она драгоценна пред Богом и Отцом Его, ибо излившая ради нашего спасения она доставила всему миру милость покаяния»[339]. Воплотившийся Христос Спаситель даровал всем людям великую милость – получить прощение за любой грех. По слову свт. Кирилла Александрийского, «нет непрощенного греха пред Богом для тех, кто искренне и достойно кается»[340]. Люди имеют возможность покаяться в отличие от дьявола и слугителей его, ставших неспособными к покаянию.

Марк Подвижник писал: «основание, на которое опирается любое покаяние, – святое Крещение»[341]. В то же самое время в Древней Церкви Крещению придавалось исключительное значение – оно откладывалось вплоть до самой смерти, так как после Крещения нельзя вести греховную жизнь. Однако в виду свойственного всем людям тяготения ко греху покаяние стало возобновлением Крещения, вторым Крещением, возвращением утерянной благодати. По выражению Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, «покаяние – это вторая благодать»[342].

#### Власть Церкви отпускать грехи

Власть оставлять грехи была дана апостолам (Ин 20. 22-23), а от них – епископам[343]. Со временем из-за умножившейся церковной паствы Покаяние (также как и другие таинства, за исключением Священства) стали совершать и священники. В греческих Церквях таинство Покаяния может совершать не всякий священник, но лишь πνευματικός, духовник, получивший особое благословение и хиротесию от епископа[344]. Священник, не имеющий такого благословения, может исповедовать только человека, находящегося в предсмертном состоянии – эта норма присутствует и в каноническом праве[345]. В славянских Церквях таинство Покаяния могут совершать все священники.

В сочинении об исповеди, приписываемом прп. Симеону Новому Богослову, сказано, что право совершения таинства Покаяния было дано епископами сначала священникам, а потом и монахам[346]. В свою очередь, блж. Симеон Солунский писал о том, что слышал, что епископы поручали совершение таинства Покаяния и принятия помыслов простым монахам, подвергая данную практику критике[347]. Точка зрения блж. Симеона является ныне действующей нормой церковной жизни.

П. К. Доброцветов (МДА). Святые отцы о таинстве Покаяния

Таинство Покаяния как прощение грехов

Все отцы единогласно говорят, что Бог не создавал ничего злого ни в мире, ни в человеке и что единственное зло есть грех. Ради борьбы с этим злом и было установлено святое таинство Покаяния. Свт. Филарет Московский свидетельствует: «Человек рождается зараженным прародительским грехом. Св. Крещение возрождает его в новую жизнь, но не уничтожает тотчас жизни ветхого человека, ибо вседействующая благодать Божия дает место действию веры и подвигу человека, дабы милость была не без правды и дабы мы добровольно приняли спасение». И хотя в человеке, принявшем Крещение, сила и власть диавола становится значительно слабее, она, тем не менее, не исчезает полностью, а пытается найти себе место посредством личных грехов – как мысленных, так и совершаемых на деле. По словам прп. Иустина Поповича, «грех отторгает человека от Бога и делает его рабом диавола» в соответствии со степенью совершаемого греха. Посему помимо таинства Крещения, которое не повторяется, Бог дает человеку наряду с прочими важное средство, помогающее человеку вернуться в прежнее состояние чистоты после Крещения – таинство Покаяния.

В книге «Пастырь» Ермы сказано, что Покаяние было установлено Богом в предведении Им человеческой слабости и коварства диавола, и после Крещения влекущего человека к совершению греха вновь. Отсюда видно, что Покаяние возвращает благодать, освобождает от совершенных грехов, является задатком спасения и возвращает жизнь в Духе – всецело оживляет внутреннего человека (подобно ветвям дерева в одном из образов книги «Пастырь» Ермы).

Многими отцами Церкви подчеркивалась важность прижизненного покаяния, так как после смерти его совершить невозможно. Сщмч. Киприан Карфагенский пишет: «Умоляю вас, возлюбленные братия! Пусть каждый исповедует свой грех, пока согрешивший находится еще в этом мире, пока исповедь его может быть еще принята, пока удовлетворение и разрешение при посредстве священников, угодно Господу». Итак, отказ от покаяния становится отказом от Бога и спасения. Сщмч. Климент Римский указывает на важность покаяния словами: «В чем мы согрешили, в том должны просить прощения. Лучше исповедаться в грехах человеку, нежели ожесточать свое сердце. Господь ни в чем не нуждается, кроме как в том, чтобы мы исповедовали грехи свои перед Ним».

Невидимая сторона таинства Покаяния

О внутренней стороне таинства Покаяния, состоящей в Божественном действии, свт. Афанасий Александрийский свидетельствует: «Как человек, крещаемый от человека священника, просвещается благодатью Св. Духа, так и исповедающий в покаянии свои грехи, приемлет оставление их через священника благодатью Иисуса Христа». Свт.

Филарет Московский дал классическое определение этому таинству: «Покаяние есть таинство, в котором исповедающий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от пастыря Церкви, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом». И эта внутренняя Божественная сторона таинства Покаяния обеспечивает победу над грехом: «Покаяние – по словам свт. Иоанна Златоуста, – могущественнее сил греха, оно – целительное врачевание, истребляющее грех, оно отверзает человеку небо и побеждает диавола».

По общему признанию отцов Церкви, результат действия таинства Покаяния заключается в прекращении греха. Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Владыка наш таков, что если мы по беспечности сделаем грех, Он не требует от нас ничего другого, как только того, чтобы мы исповедали свои согрешения, перестали грешить и не впадали в прежние грехи, так что грешникам после грехов остается оправдание – исповедание грехов своих, которым они покрываются, и в силу которого, если мы успеем омыть им грехи в настоящей жизни и получить прощение от Господа, отойдем в другую жизнь чистыми от них». По словам свт. Игнатия Брянчанинова, «таинством исповеди решительно очищаются все грехи, соделанные делом, словом и помышлением».

Покаянием человек удерживается от совершения новых грехов. Как говорит прп. Исаак Сирин, «душа, знаящая, что она обязана исповедовать свои грехи, самой этой мыслью, как бы уздой, удерживается от повторения прежних прегрешений, напротив того, неисповеданные грехи, как бы совершенные во мраке, удобно

повторяются». Тот же св. отец говорит, что «исповеданием грехов расторгается дружба с грехами. И ненависть к грехам – есть признак истинного покаяния».

Таинство Покаяния одухотворяет и обоживает человека. Согласно прп. Иустину Поповичу, когда «Дух Святой благодатью святых Таинств вселяется в наши сердца, тогда Он нашим облагодатствованным духом и нашей волей рождает плоды духовные, оплодотворяя наше человеческое естество Божественным благом, святостью, истиной. Что же такое плод Духа? “Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание” (Гал 5. 22-23) и все прочие святые евангельские добродетели. Да, святые добродетели – от Духа Святого, живущего в нас через святые таинства Крещения, Причащения, Покаяния и другие».

По словам прп. Макария Великого, искреннее покаяние и исповедь возвращают человеку благодать Св. Духа: «Если произволение несколько отклонится от жития по совести, покаяясь каким-либо невидимо вредящим страстям, и этим “огорчает Духа” (Еф 4. 30), то тогда ум отвергается и отлучается от духовного радования, так как благодать и любовь и всякое добродетельное и доброе действие отлучаются от него, и он предается для искушений злым духам, до тех пор, пока, обратившись, душа снова не пойдет правой дорогой угождению Духу во всяком смирении и покаянной исповеди, и тогда она вновь удостоивается охраняющей благодати Духа и в еще большей степени воспринимает небесную радость». Итак, благодать таинства Покаяния не только возвращает человека в состояние до совершения греха, но способно возвести его на еще большую высоту.

#### Видимая сторона таинства Покаяния

Уже у ранних отцов Церкви мы находим указания на то, что Покаяние есть дело церковное и необходимо совершающееся в Церкви. Сщмч. Игнатий Богоносец пишет: «Всем кающимся Бог прощает, если они прибегнут к единению Божию и собору епископа. Верую благодати Иисуса Христа, что Он разрешит вас от всяких уз». Сщмч. Киприан Карфагенский свидетельствует: «Крестить и давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели, имеющие основанием Евангельский закон и Господне распоряжение, а вне Церкви ничто не может быть ни связано, ни разрешено, так как там нет никого, кто мог бы что-нибудь связать или разрешить. И только то удовлетворение и прощение угодно Господу, которое совершается через священника».

По словам свт. Иоанна Златоуста, «таинство Покаяния состоит из осознания своих грехов и исповедания их». Как пишет свт. Василий Великий, «оскверненный каким-либо грехом, хотя в настоящее время теряет чистоту, но в будущем не лишается надежды на очищение через Покаяние. Если обнажим грех исповедью, то сделаем его сухим тростником, достойным того, чтобы он был истреблен очистительным огнем».

Сщмч. Киприан Карфагенский упоминает следующие элементы Покаяния: исповедание греха (*confessio*), удовлетворение (*satisfactio*), соответствующее тяжести греха, отпущение грехов (*remissio*) и примирение с Церковью – *reconsiliatio*. Данную схему, свойственную западному богословию, православный взгляд несколько корректирует: место удовлетворения разгневанному правосудию Божию заменяет епитимия, которая рассматривается скорее не как удовлетворение, а как лекарство от греховных страстей и средство для внутренней дисциплины.

Покаянию и исповеданию подлежат не только греховные слова и дела, но также и греховные мысли и намерения. Сщмч. Киприан Карфагенский пишет: «Насколько выше по вере те, которые не сделали преступления ни через жертвоприношение идолам, ни через записи, однако по одному тому, что думали об этом, с болезнью и искренностью исповедуют это перед священниками Божиими, очищают совесть признанием и ищут спасительного врачевания для своих малых и легких ран».

Однако таинство Покаяния не стоит рассматривать как автоматически работающее действие, которым грешник вправе распоряжаться по своему усмотрению и которое просто обязано даровать ему прощение. Напротив, отцы Церкви указывают и на необходимое благоговение перед этим таинством и на Богодарованную власть священников силой Св. Духа не только прощать, но и удерживать грехи. Как пишет тот же сщмч. Киприан, «не приносящих покаяния и не свидетельствующих сокрушения о грехах своих всем сердцем и явным

исповеданием, должно удалять от общения». По словам свт. Кирилла Александрийского, «люди, облеченные Духом, отпускают или удерживают грехи двумя способами: во-первых, когда одних допускают ко Крещению – тех, кто оказались достойными того по образу жизни и по испытанию в вере, – а некоторых, еще не соделавшихся достойными того, не допускают и не приобщают Божественной благодати; во-вторых, когда другой раз разрешают или не разрешают грехи, подвергая запрещением согрешающих чад Церкви и прощая кающихся». И очевидно, что под таким запрещением имеется в виду недопущение к таинству Покаяния по причине отсутствия у грешника истинного раскаяния, а также недопущение ко Св. Причащению, пока не будет достигнута необходимая мера исправления.

Если рассмотреть вопрос в аспекте хронологическом, можно заметить, что у отцов и церковных писателей первых веков таинство Покаяния освещается преимущественно со стороны внутренней, со стороны духовного и церковно-канонического смысла этого таинства, а стороны внешней, как особого священнодействия – в значительно меньшей степени. Молчание некоторых древних церковных источников о практике совершения этого таинства, видимо, связано с тем, что раннехристианских авторов волновали в большей степени не практические проблемы, а само содержание Покаяния. Кроме того, богослужебная атмосфера древней Церкви была подчас весьма динамичной и гибкой в вопросе формулировок (можно вспомнить, например, призыв автора «Дидахе» позволять пророкам – представителям особого чина в Церкви – «благодарить [т. е. совершать литургические молитвы] столько, сколько они хотят») и поэтому и в отношении формулы совершения этого таинства в то время могло и не быть какого-то единообразия.

Но даже несмотря на определенную скудость исторических сведений о форме совершения в таинства Покаяния в древней Церкви, тем не менее, существует целый ряд святоотеческих свидетельств о главных составляющих этого таинства: например, о существовавшей наряду с публичной исповедью исповеди тайной перед священником. Свт. Василий Великий, отвечая на вопрос: «Желающий исповедовать свои грехи – всем ли и кому придется или некоторым должен исповедовать?», говорит: «Исповедовать грехи необходимо перед теми, кому вверено домогостроительство Таин Божиих». В другом месте он пишет так: «Монахине более благоприлична и безопасна исповедь, которая совершается при старице перед пресвитером, способным предложить благоразумный способ покаяния и исправления».

Св. отцы часто называют таинство Покаяния лечебницей душ, поэтому священник выступает здесь как врач. Так, свт. Григорий Нисский говорит: «Поведай священнику безбоязненно все сокровенные тайны своей души, обнаружь перед ним, как перед врачом, все внутренние ее недуги».

Таинство Покаяния и покаяние как состояние души

Стоит отметить, что таинство Покаяния и покаяние как состояние души не тождественны друг другу, но теснейшим и неоднозначным образом связаны. Таинство Покаяния есть церковный чин, формально состоящий из последовательности конкретных действий (исповедание грехов кающимся и разрешение от грехов священником), а покаяние есть состояние души, переживаемое кающимся грешником, в котором он сожалеет о совершенных грехах и обращается к Богу с верой в Него, в Его Божественное милосердие и всесильную помощь исцелить совершенный грех и исправить его последствия. В этом смысле покаяние является одной из христианских добродетелей и важнейшей и неотъемлемой стороной как аскетического делания, так и христианской жизни в целом. Прп. Иоанн Лествичник пишет о покаянии, указывая тем самым и важнейшие стороны этого состояния души и соответствующего образа жизни, следующее: «Покаяние есть возобновление Крещения. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть купля смирения. Покаяние есть всегданнее отвержение телесного утешения. Покаяние есть помышление самоосуждения и попечения о себе, свободное от внешних попечений. Покаяние есть дочь надежды и отвержение отчаяния. Покаяние есть примирение с Господом чрез совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть добровольное терпение всего скорбного. Кающийся есть изобретатель наказаний для себя самого. Покаяние есть крепкое утеснение чрева, уязвление души в глубоком чувстве». Как говорит прп. Исаак Сирийский, «если все мы грешники и никто не выше искушений, то ни одна из добродетелей не выше покаяния; потому что дело покаяния никогда не может быть совершенно. Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучшить спасение. И нет предела

усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами». Поэтому даже и находясь на смертном одре, святой чудотворец прп. Сисой Великий говорил своим ученикам: «Не знаю, положил ли я и начало покаянию».

С другой стороны, покаянное состояние вовсе не исключает необходимость исповеди как средства прощения грехов и избавления от них. Уже блж. Августин, свидетельствуя о необходимости исповеди, совершаемой перед священником, отмечал: «Есть люди, которые считают достаточным для своего спасения исповедовать грехи свои одному только Богу, но ты позови священника и исповедуй ему все твое сокровенное. иначе как исполнится повеление Божие, данное и под Законом, и под Благодатью: “пойдите, покажитесь священникам” (Лев 14. 2; Лк 17. 14)? как исполнится:

“признавайтесь друг перед другом в проступках” (Иак 5. 16)? Итак, в посредники своих язв вместо Бога употреби пресвитера и открой ему пути свои, и он даст тебе залог примирения». Ориген пишет о Таинстве покаяния, свидетельствуя и о необходимости покаянного чувства для принятия таинства Покаяния, так: «Есть еще и седьмой способ прощения грехов – через покаяние, способ трудный и тяжкий, когда грешник омывает свое ложе слезами, и слезы делаются для него хлебом днем и ночью, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него исцеления».

Но и состоявшееся исповедание грехов и воссоединение с Церковью не избавляет человека от покаянного настроения и его необходимости, но напротив, придает действенные силы для дальнейшей борьбы с грехом и, отпуская грехи, лишая грех власти над душой грешника, одновременно приводит кающегося в необходимое состояние, сопровождающееся покаянием, страхом Божиим, благоговением, умиротворением души, умилением, духовной радостью, плачем, печалью о грехах и др.

Зачем же наряду с таинством Покаяния как исповедью нужно еще и покаяние как чувство, испытываемое не только до и во время совершения таинства, но и после этого? Наряду с таинством исповеди, в котором прощаются грехи как греховное дело и его последствие, в человеке со временем формируются еще и навык ко греху – а как говорит св. прав. Иоанн Кронштадтский, «Воня греховная, воспринятая по неразумению, неосторожности и навыку в юности, остается в душе и в плотских удах до зрелых лет, а иногда и до старости, и вообще во всю жизнь. Помни и берегись!». По словам свт. Игнатия Брянчанинова, «чтобы изгладить из сердца греховные навыки, вкоренившиеся в него долгим временем, нужно время, нужно постоянное пребывание в покаянии. Постоянное покаяние состоит в постоянном сокрушении духа, в борении с помыслами и ощущениями, которыми обнаруживает себя сокровенная в сердце страсть, в обуздании телесных чувств и чрева, в смиренной молитве и частой исповеди». Таким образом, поддержание покаянного чувства вкупе с Божественным действием в таинстве Покаяния способно не только прощать и изглаживать совершенные грехи и их последствия, но и постепенно уничтожать самые корни их – гнездящиеся в глубинах души страсти.

Но таинство Покаяния имеет и еще одну обратную положительную сторону, о которой среди древних церковных авторов свидетельствует, например, Тертуллиан: «Акт покаяния есть такой, в котором мы исповедуем свой грех Господу – не потому, чтобы Он не знал, но потому, что через исповедь рождается покаяние, покаянием же умилоуливается Бог». Итак, само приступание к таинству Покаяния – хотя бы даже самопринужденное и минимально добровольное и чистосердечное – уже несет в себе способность и потенциальную вероятность, благодаря действию Божественной силы в этом таинстве (и опытного обращения со стороны духовника), пробуждения полноценного, искреннего и долговременного покаяния.

Участники таинства Покаяния: кающийся и священник. Требования к ним

Св. прав. Иоанн Кронштадтский, как бы от лица всякого священника, принимающего исповедь, вопрошает грешника: «Не чувствуете ли вы себя в состоянии потери, в состоянии потерявшегося человека? И в чем же эта потеря? В весьма важном предмете: вы потеряли в себе то, что было существенно вложено в нашу природу, вы потеряли подобие Божие, а часто и самый образ Божий, который вы растлили, обезобразили, осквернили. Ищите же скорее эту драхму погибшую». Иными словами, на человеке лежит личная ответственность за пагубное воздействие греха на свою душу, и поэтому



грешник должен проявлять заинтересованность в своем спасении и исцелении, показывать усердие и дерзновение в заботе о своей душе.

Для действенного совершения таинства Покаяния кающемуся необходимо быть в нужном и правильном духовном состоянии – состоянии раскаяния, самоосуждения, сожаления о содеянном и надежде на милосердие Божие. Об отношении приступающих к таинству Покаяния прп. Ефрем Сирин, певец покаяния, писал: «Многие торгуют исповедью, выставя себя нередко напоказ лучшими, чем каковы они на самом деле и тем прикрывают себя. Другие промышляют покаянием, покупая им себе славу. Иные обращают покаяние в повод к гордыне и вместо прощения пишут на себя новое долговое обязательство». Тем самым, прп. Ефрем дает нам понять, насколько многообразна и изощрена греховность в человеке, примешивающаяся ко всякому благому деянию – в том числе, и к покаянию. Поэтому на пастырях Церкви, священниках, лежит большая забота о том, чтобы внимательно различать на психологическом уровне инородные страстные «примеси» и давать им необходимое врачевание. Прп. Иоанн Лествичник показывает, что находящиеся во власти духовника средства лечения греха должны быть многообразны, соответственно изощренности греха: «Благой Господь наш даровал естеству нашему и то свойство, что больной, видя врача, веселится, хотя, может быть, и никакой пользы от него не получит. Свяжи и ты, о досточудный муж, пластыри, порошки, глазные примочки, пития, губки, и при сем небрезгливость, орудия для кровопускания и прижигания, мази, усыпительные зелия, ножи, перевязки. Если мы не имеем сих припасов, то как покажем врачебное искусство? Никак не можем; а между тем здра врачам дается не за слово, а за дело. Пластырь есть врачевство на страсти видимые, или телесные; а приемы лекарства внутрь – врачевство против страстей внутренних, и очищение от невидимой скверны.

Порошок есть уязвляющее бесчестие, врачующее гнилость возношения. Глазная примочка есть очищение душевного ока, или ума, смутившегося от движения гнева. Питие врачебное есть выговор огорчающий, но скоро врачующий болезнь. Кровопускание есть скорое извлечение скрытого гноя. Кровопускание есть сильное и жестокое нападение на недугующих, для их спасения. Под губкою разумеются кроткие, тихие и мягкие слова, которыми врач как бы оттирает больного, после кровопускания или резания. Прижигание есть определенное наказание или епитимия, для покаяния человеколюбиво назначаемая на время: а мазь есть предлагаемое больному или приятное слово, или небольшое телесное утешение. Усыпительное зелие значит принять на себя бремя послушника, и чрез его повинование подать ему спокойствие, сон бессонный, святую слепоту, чтобы он не видел своих добродетелей. Перевязки означают – расслабляемых и ослабленных тщеславием утверждать и укреплять терпением до самой смерти. Наконец, нож есть определение и приговор об отсечении от общества члена умершего душою и согнившего, чтобы он не передал другим своей заразы. Блаженна у врачей небрезгливость, а в наставниках бесстрастие; ибо те без отвращения смело приступают к врачеванию всякой смердящей раны, а сии могут воскресить всякую умершую душу».

Как часто следует прибегать к таинству Покаяния?

По указанному вопросу в святоотеческой литературе можно найти примеры совершенно различного подхода. В «Пастыре» Ермы содержится строгое указание на единоразовость покаяния: оно у «рабов Божиих – одно», частое же раскаяние – например, жены в прелюбодеянии – не является действительным: «Если часто будет грешить и творить покаяние – не послужит это в пользу человеку так делающему». Свт. Филарет Московский предупреждает: «Что подумали мы бы о сыне, который не переставал бы умножать оскорбления доброму отцу, потому именно, что во многих грехах он получил прощение, или остался без наказания? Таков перед очами Отца Небесного человек, который не перестает умножать грехи свои в дерзкой надежде на преизбыточество благодати прощающей».

С другой стороны, призыв прибегать к покаянию и исповеданию своих грехов как можно чаще звучит у отцов постоянно. Прп. Ефрем Сирин пишет: «Не для некоторых только грехов положил Господь покаяние. Врач душ наших дал нам лекарство от всякой болезни, ни один грешник да не впадет в отчаяние: впал в отчаяние Иуда и изринут был из числа апостолов. Если кающийся и по своем обращении впадет в грех, пусть прибегает к покаянию, оно разрешит узы греховные. Если и тысячи раз согрешишь, то снова очистишься от скверн и от содеянных тобой беззаконий. Как часто ни будешь падать, всегда тебе останется возможность восстать, если захочешь этого». Свт. Иоанн Златоуст: «Согрешил ты? – Войди в церковь и загляди свой грех. Сколько бы ты не падал

на площади, всякий раз встаешь, так сколько раз ни согрешишь, покаяйся во грехе, не отчаивайся. Согрешишь в другой раз – в другой раз покаяйся, чтобы по нерадению тебе совсем не потерять надежды на обещанные блага. Здесь (в Церкви) – лечебница, а не судилище, здесь не истязуют, но дают прощение в грехах».

Это видимое противоречие между мнениями отцов вполне разрешаемо в том смысле, что кающийся грешник должен каяться всерьез, не откладывая серьезность своего покаяния «на потом», и созидать в себе решимость избавиться от греха именно сейчас и пребывать и далее в этом безгрешном состоянии, и только такое стояние в борьбе с грехом принесет ему исцеление и избавление. В противном случае он будет впадать в данный грех вновь и вновь и тем усиливать для себя опасность уйти из жизни нераскаянным. Ибо, по словам прп. Исаака Сирина, «Кто в надежде на покаяние позволяет себе совершать произвольно и намеренно, тот поступает в отношении к Богу коварно. Грешащего произвольно и намеренно, в надежде на покаяние, поражает неожиданно смерть, и не дается ему времени, которое он предполагал посвятить добродетели». Сщмч. Киприан Карфагенский по данному поводу замечает, что отпускающие грехи предстоятели Церкви не предваряют Господа, который в конце веков придет судить всех людей – если Он найдет покаяние полным и искренним, то утвердит тогда то, что постановлено было ими здесь, если же кто-то обманет священника притворным покаянием, то сердцеведец Бог будет судить о том, что предстоятели Церкви не досмотрели и исправит приговор Своих рабов. Сщмч. Косьма Этолийский пишет, что если бы тебя даже простили все духовники, патриархи, архиереи и весь мир, но ты не совершил покаяния на деле, ты все равно не будешь прощен.

Отношение таинства Покаяния к другим таинствам

Покаяние как чувство является универсальной стороной христианской жизни; и по словам свт. Игнатия Брянчанинова, «покаяние должно сопутствовать вере во Христа, предшествовать Крещению во Христа, а после Крещения оно исправляет нарушение обязанностей уверовавшего во Христа и крестившегося во Христа».

Как писал сщмч. Киприан Карфагенский, «грешники и в меньших грехах должны приносить покаяние в узаконенное время, сообразно чиноположению совершать исповедь и через возложение рук епископа и клира получать право на общение». Эти слова являются одним из ранних свидетельств о том, что таинство Покаяния в древней Церкви предшествовало допущению к церковному общению, т. е. ко Св. Причащению. По словам прп. Макария Великого, «в церкви телесно согрешающие бывают отлучены священником от Причастия, а покавшись, снова удостоиваются его».

Важнейшее действие таинства Покаяния – прощение грехов, но по-настоящему оно бывает действительно вкупе с Таинством Причащения: «Грех есть всескверный, смертоносный, самый мучительный и вместе прелестный яд сатаны, убивающий душу и тело навеки, погружающий во тьму кромешную, разлучающий душу навеки от Бога. Этот яд очистит только Кровь Христова» (св. прав. Иоанн Кронштадтский).

О важности таинства Покаяния по отношению к таинству Причащения свидетельствует прп. Иустин Попович: «Так как в святом таинстве Причащения причастник приемлет само Пресвятое Тело и саму Пречестную Кровь Господа Иисуса Христа, то ему необходимо приготовление к этому святому таинству. Приготовление совершается постом и молитвой, ибо пост и молитва очищают душу от всякого греха и скверны. При этом человек должен, испытывая себя, покаянием очистить свою совесть от грехов. Лишь будучи так подготовленным, человек может достойно причаститься. Если же он приступит ко святому Причащению неподготовленным – то навлечет на себя страшное прещение. Об этом говорит святой апостол Павел: “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” (1 Кор. 11. 28-29)».

Свт. Феофан Затворник пишет следующее о необходимости предварять Таинство Причащения таинством Покаяния: «Готовность к достойному Причащению – исповедание грехов с крепкой решимостью не уступать греху и не опускать ничего хорошего, предлежащего к деланию. Исповедь и Святое Причастие неизбежно необходимы: одна возочищает, другое – баня, пластырь и пища. чтобы не было в грех Св. Причастие, надо грехи очистить покаянием».

Таким образом, таинство Покаяния стоит в ряду важнейших церковных таинств – Крещения и Евхаристии – и является неотъемлемым и незаменимым звеном как между ними, так и в общем строе Богоучрежденной и таинственной жизни Церкви и индивидуальной духовной жизни всякого христианина.

Иеромонах Савва (Тутунов) (МДА). Канонические аспекты таинства Покаяния

Цель нашего доклада состояла в том, чтобы дать краткий перечень вопросов, относящихся к вопросу о канонической регламентации таинства Покаяния в наши дни.

Кто является совершителем таинства Покаяния?

Уже давно отмечено, что наша практика, согласно которой исповедовать может любой священник, отличается от практики восточных Церквей, знающих особого исповедного священника. Даже и в славянском издании Требника сказано: «Аще кто без повелительные грамматы местнаго епископа дерзнет приимати помышления и исповеди: сицевый правильно казнь примет, яко преступник божественных правил, и зане не точно себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедани суть: и елика связа и разреши, не исправлена суть, по шестому правилу, иже в Карфагене Собора, и по четьредесять третьему тогождо собора» (Требник, предисловие к Последованию о исповедании: «О еже как подобает быти духовнику»).

Следует однако заметить, что правила, на которые дана ссылка в процитированном месте Требника, относятся к публичному разрешению от грехов (Карф. 6 (6): «Совершения мира и освящения дев да не творит пресвитер. и примиряти с церковью кающихся, открыто, на литургии, да не будет позволено пресвитеру») и назначению/разрешению епитимьи кающимся (Карф. 43 (52): «Каяющимся, время покаяния, по различию грехов, да назначается судом епископов: пресвитер же без воли епископа не разрешает кающагося, разве во время надлежащая нужды, в отсутствии епископа. На всякаго же кающагося, аще преступление его было явное и гласное, смущающее всю церковь, да возлагаемы будет рука в притворе храма»). То есть следует признать, что эти правила регламентировали такую практику таинства Покаяния, которая отличалась от нашей.

Тем не менее, упомянутое замечание, содержащееся в предисловии к Последованию исповеди, является одним из элементов церковно-правовой регламентации таинства Покаяния. Наверное, следовало бы задуматься о том, нет ли возможности применить его в той или иной форме сейчас? К примеру, раз уж в наши дни канонические постановления о возрасте ставленников в священник чин соблюдаются далеко не всегда, можно было бы, например, допускать священников к совершению исповеди лишь начиная с определенного возраста и/или с определенного священнического стажа.

Внешняя сторона исповеди

Требник дает нам еще один элемент регламентации таинства Покаяния. В Последовании о исповедании указывается: «Приводит духовный отец хотящаго исповедатися единаго, а не два или многия, пред икону Господа нашего Иисуса Христа». Далее следуют молитвы исповеди, затем – указание духовнику с какими подробными вопросами он должен обращаться к кающемуся. Вопросник это, между прочим, довольно краток, если сравнить его, к примеру, с древнерусскими вопросниками (см. их тексты в известной монографии А. И. Алмазова). Так или иначе, мы сталкиваемся с явным несоответствием между немалым по длине и подробным по содержанию каноническим чином исповеди, и тем, что составляет на сегодняшний день исповедь в бытовом смысле. Все собственно чинопоследование исповеди, вплоть до молитвы иерея о кающемся «Господи Боже спасения рабов Твоих.», прочитываемое для всех, воспринимается – и уже в обиходе так и именуется – как «общая исповедь». Таким образом, акцент в исповеди смещается с таинства воссоединения грешника с Церковью к перечню/рассказу кающагося о своих грехах, когда следовало и это хранить, и того не оставлять. Отсюда богатая палитра индивидуальных подходов к исповеди. Так или иначе, очевидно необходима каноническая регламентация, которая упорядочит нынешнюю практику исповеди. При определении этой регламентации придется решить и вопрос об обязательной связи исповеди с Причащением.

Епитимии

Наконец, следует обратить внимание и на богатую епитимийную практику, которая представлена в наших церковно-правовых источниках – будь то Книга правил или многочисленные епитимийни сборники. Православная традиция, действительно, рассматривает епитимьи в ином – может быть, менее формально-юридическом – аспекте, чем западная традиция, видя в ней прежде всего врачевание. Поэтому она склонна соотносываться в применении епитимий с «произволением» кающегося. Опираясь на этот «икономический» подход, мы в настоящее время в значительной степени утратили практику наложения епитимий. Такое положение вещей обуславливается вполне понятными причинами – «не отпугнуть» людей и без того далеких от Церкви и мало что знающих об исповеди, покаянии и церковной жизни в целом. Однако следует заметить, что церковное законодательство знает, как раз обратную причину возможного смягчения епитимий – когда кающийся осознал свое падением, пришел к покаянию. К примеру, согласно 8-му правилу свт. Григория Нисского: «Во всяком же роде преступления, прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемаго, и ко врачеванию достаточным почитати не время (ибо какое исцеление может быть от времени?) но произволение того, который врачует себя покаянием». Сравним с правилами Анкир. 2 «Аще же которые из епископов усмотрят в таковых некий труд, или смирение кротости, и восхотят нечто боее дати, или отъяти: да будет сие в их власти» и 1 Всел. 12 «Которые со страхом, и слезами, и терпением, и благотворениями, обращение являют делом, а не по наружности: тех, по исполнении определенного времени слушания, прилично будет принимать в общение молитв. Даже позволительно епископу и человеколюбие некоторое о них устроить. А которые равнодушно понесли свое грехопадение, и вид вхождения в церковь возомнили для себя довольным ко обращению: те всецело да исполняют время покаяния». Фактически, мы стоим перед разрывом между тем, чем учащихся, к примеру, семинарий учат на лекциях по каноническому праву – и тем, как они будут действовать на практике. Нет никакой, если можно так выразиться, «епитимийной культуры», которая могла бы восполнить этот пробел, и это составляет существенную правовую и церковно-практическую проблему.

#### Итоги

На приведенных кратких примерах, касающихся вопросов о совершителе, о процедуре совершения, о последствиях таинства Покаяния, мы хотели показать, что сегодня мы сталкиваемся с коллизией между церковно-каноническими установлениями о таинстве Покаяния, и его фактическом осуществлении в современной практике. В связи с этим, на наш взгляд, следует выделить проблемы осмысления того, что есть таинство Покаяния – и в истории, и сегодня, – а также канонической регламентации таинства. Могут ли фактически недействующие канонические постановления о Покаянии быть возвращены в практику? В какой мере? Как в настоящих условиях придать таинству Покаяния канонический регламент?

#### Таинство Елеосвящения

(Тобольская духовная семинария, 21-23.06.2007)

ДИМИТРИЙ, архиепископ Тобольский и Тюменский. Таинство Елеосвящения: Богословские аспекты

Таинство Святого Елея имеет твердое основание в Священном Писании. Важнейшее значение в этом смысле имеют слова св. ап. Иакова: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5. 14-15).

В книгах Ветхого и Нового Завета можно найти целый ряд мест, где упоминается о помазании елеем или вообще елей[348] в различных контекстах. В связи с этим уместно задаться вопросом: имело ли установление Новозаветного таинства елеопомазания свои предпосылки в Ветхозаветном употреблении елея? Какова эта связь, если она действительно существует? Что означало помазание елеем и сам елей в Ветхом Завете и что нового привнесло таинство Нового Завета? Системное изложение библейского материала позволяет ответить на поставленные вопросы и в полноте раскрыть учение о таинстве Елеосвящения.

Прежде всего, елей, имевший широкое применение как в иудейской среде, так и между другими языческими народами, очень часто упоминается в ряду

необходимых повседневных продуктов питания: «Я пошлю вам хлеб и вино и елей, и будете насыщаться ими» (Иоил 2. 19), (Пс 4. 8; Ос 2. 8; Втор 11. 14). Вместе с тем елей был известен своими лечебными свойствами и использовался как средство для заживления ран; так пророк Исаия, отождествляя нравственное падение иудейского народа с телесными недугами, говорит: «От подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необвязанные и не смягченные елеем» (Ис 1. 6). На это свойство елея указывает и Спаситель в притче о милосердном самарянине: «И, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино» (Лк 10. 34).

Кроме такого бытового использования, елей еще в Ветхом Завете имел глубокое сакраментальное значение и широко применялся в иудейской синагоге. Указываются два вида елея, различных по своему составу: «Елей для светильника и для составления елея помазания» (Исх 35. 28). Если первый представлял из себя чистое масло (Лев 24. 2) и использовался в лампадах для освещения храма (Исх 35. 14), то последний составлялся из многих масел (Исх 25. 6) и имел освящающее действие. Им освящались места особого присутствия Божия; так, Моисей помазал им скинию: «И взял Моисей елей помазания, и помазал скинию и все, что в ней, и освятит это» (Лев 8. 10), а Иаков – место видения лестницы: «И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его» (Быт 28. 18). Этим же елеем помазывали на особое, высшее служение – на царство: «И взял Самуил рог с елеем и помазал его среди братьев его, и почивал дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар 16. 13; ср.: 3 Цар 1. 39; 4 Цар 9. 6); его возливали на главу первосвященника: «Великий же священник из братьев своих, на голову которого возлит елей помазания, и который освящен, чтобы облачаться в священные одежды» (Лев 21. 10; Числ 35. 25). Им также помазывали исцелившегося от проказы в свидетельство его чистоты пред Богом: «Оставшийся же елей, который на ладони его, возложит священник на край правого уха очищаемого, на большой палец правой руки его и на большой палец правой ноги его, на места, где кровь жертвы повинности; а остальной елей, который на ладони священника, возложит он на голову очищаемого, и очистит его священник пред лицом Господа» (Лев 14. 17–18; Лев 14. 28).

Таким образом, елей был знаком освящения или посвящения Богу, особой близости к Нему. Он противоположен всякой нечистоте: и душевной и телесной. В связи с этим интересно ветхозаветное постановление, запрещающее приносить елей в жертву за грех: «Пусть принесет за то, что согрешил, десятую часть ефы пшеничной муки в жертву за грех; пусть не льет на нее елея, и ливана пусть не кладет на нее, ибо это жертва за грех» (Лев 5. 11); «Если изменит кому жена, и нарушит верность к нему, пусть приведет муж жену свою к священнику и принесет за нее в жертву десятую часть ефы ячменной муки, но не возливает на нее елея и не кладет ливана, потому что это приношение ревнования, приношение воспоминания, напоминающее о беззаконии» (Числ 5. 12–15).

Наличие елея являлось признаком благословения: «И возлюбит тебя, и благословит тебя, и размножит тебя, и благословит плод чрева твоего и плод земли твоей, и хлеб твой, и вино твое, и елей твой» (Втор 7. 13; Втор 11. 14; Иоил 2. 19); а отсутствие – признак проклятия и богооставленности: «Я неисцельно поражу тебя опустошением за грехи твои. Будешь сеять, а жать не будешь; будешь давить оливки, и не будешь умащаться елеем; выжмешь виноградный сок, а вина пить не будешь» (Мих 6. 13, 15); «Если же не будешь слушать гласа Господа Бога твоего и не будешь стараться исполнять все заповеди Его и постановления Его, которые я заповедую тебе сегодня, то придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя. Маслины будут у тебя во всех пределах твоих, но елеем не помажешься, потому что осыплется маслина твоя» (Втор 28. 15, 40; ср.: Агг 1. 11; Втор 28. 40, 51). Елей на главе – это знак радости: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» (Пс 44. 8), а отсутствие его – знак скорби и печали: «И послал Иоав в Фекю, и взял оттуда умную женщину и сказал ей: притворись плачущей и надень печальную одежду, и не мажься елеем, и представься женщиной, много дней плакавшей по умершем» (2 Цар 14. 2).

В обоих Заветах елей является также символом милости. Так, в Ветхом Завете пророк Елисей оказал милость вдовице тем, что елей чудесным образом не иссякал в ее сосуде (4 Цар 4. 1–7); под елеем понимается милость Божия в Пс 62. 4, 6: «Ибо милость Твоя лучше, нежели жизнь. Как туком и елеем

насыщается душа моя, и радостным гласом восхваляют Тебя уста мои». Евфимий Зигабен, толкуя этот стих, пишет: «Как. рот насыщается елеем и тучными яствами, так насытится душа моя милостию Твоею, Господи! ... Сим подобием или примером божественный Давид изображает милость»[349]. В Евангельской притче милосердный самарянин елеем и вином ухаживал раны израненного путника (Лк 10. 34).

Обобщая все сказанное, можно сделать вывод, что елей в Ветхом Завете являлся знаком освящения Богом, особой близости, причастности к Богу, символом святости, благословения, радости, милости и врачевания. Примечательно, что в Новом Завете этими свойствами характеризуется Третья Ипостась Бога – Дух Святой, Которого Спаситель называет: Утешитель. Поэтому не безосновательно думать, что под елеем в Ветхом Завете было прикровенно дано учение о Святом Духе. С этим согласна и общая святоотеческая мысль[350], согласно которой елей – это символ Святого Духа, а помазание – теснейшее приобщение к Божеству. Так, свт. Василий Великий в толковании на псалмы пишет: «Прекрасно Дух именуется елеем радости. Ибо один из плодов, возвращаемых Духом Святым, есть радость»[351]. Блж. Феофилакт Болгарский в толковании на Евангелие от Марка отмечает: «Масло полезно бывает и против болезней; оно идет для освещения; оно употребляется при радостном состоянии духа, и означает милость Божию и благодать Духа, которую мы избавляемся от болезней, и от которой получаем и свет, и радость, и веселье духовное»[352]. О свойстве елея заживлять раны, символизировать радость пишет архиеп. Филарет (Гумилевский), указывая, что «с полною точностью эти свойства елея соответствуют действиям невидимой благодати, исцеляющей, утешающей и укрепляющей болящего»[353].

Как елей имеет способность впитываться и глубоко проникать в состав человека (Пс 108. 18), так и Благодать Божия проникает все человеческое естество. Такое свойство елея позволяет святым отцам видеть в помазании им образ единения Божественной и человеческой природы во Христе. Свт. Василий Великий, в толковании на Пс 44. 8, пишет: «Плоть Господня была помазана истинным помазанием, сошествием на нее Св. Духа, который именуется елеем радости»[354]. Свт. Григорий Богослов: «Но достоин ли я и помазующих, и Того, для Которого и пред Которым совершается помазание, – о сем знает Отец истинного и подлинного Помазанника, Которого помазал Он елеем радости паче причастник Его (Пс 44. 8), помазав человечество Божеством, да сотворит обоя едино»[355]. Ту же мысль находим у свт. Афанасия Великого – в толковании на (Пс 88. 21): «я обрел Давида, раба Моего, святым елеем Моим помазал его», – он пишет: «Ибо слово, которое есть Бог и предвечный Царь, усвоило Себе наше, чтобы мы обогатились тем, что Его»[356].

Таким образом, помазание елеем прообразует в Ветхом Завете теснейшее единение человека с Богом, которое стало возможным и осуществилось с пришествием Христовым. В Новозаветной Церкви елей становится видимым знаком приобщения благодати Божией верующими, сообщения им даров Святого Духа. Один из таких даров – дар врачевания и подается верующим в таинстве Елеопомазания.

Архиеп. Вениамин Нижегородский указывает, что в таинстве соборования елей употребляется во образ милости (ελεος – масло, ελεος – милость) Христовой, а вино – в знамение Его крови, на Кресте изливаемой[357]. Блж. Симеон Солунский говорит: «Елей вливается в лампаду или в другой какой-либо сосуд, и в знак того, что посредством святого елея совершается как бы божественное освящение, и что Богу возносится всеплодие и чистая жертва, да сподобимся получить Его милость. Вместе с сим он изображает нам и исцеление тела того избитого (Лк 10), взяв которого, некто самарянин, который есть Иисус, родившийся от Марии Девы, ухаживал вином и елеем, то есть Кровию Своею и щедротами. Посему некоторые вливают в сосуд вино прежде елея»[358].

Значение вина раскрывается в притче Христа Спасителя о милосердном самарянине, которая читается при совершении таинства Елеосвящения. Врач душ и телес человеческих, соединивший в себе правосудие и милосердие, в вочеловечении Которого «правда и мир облобызастася» (Пс 84. 11), соединяет вино и елей для врачевания человека от греха и его последствий[359]. Злаковые зерна, употребляемые в таинстве, знаменуют обновление физической и духовной природы человека, они являют собой символ надежды на будущее воскресение.

В Священном Писании Нового Завета можно найти несколько мест, где просматриваются указания на это таинство. Так, в Евангелии повествуется,

что апостолы, получив силу и власть от Христа «над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф 10. 1), по Его повелению «изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 13) [360]. Еще более ясное указание дает апостол Иаков в соборном послании, когда обращается ко всем верующим: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5. 14-15). Несомненно, что в этих стихах содержится одна мысль – об исцелении больных силой Божией через помазание святым елеем. На связь этих стихов указывает антиохийский пресвитер V века Виктор: «О чем говорится здесь [в Евангелии], не разнится от того, что говорит ап. Иаков в своем каноническом послании» [361]. О том же пишет блж. Феофилакт: «Что апостолы мазали маслом, говорит один Марк и еще Иаков брат Божий в своем соборном послании» [362].

Приведенные места Священного Писания являются основанием догматического учения о таинстве Елеосвящения, так как в них можно видеть все необходимые черты, присущие православному пониманию таинства.

Согласно догматическому учению, каждому таинству Церкви присущи следующие черты [363]:

Богоустановленность – таинство должно быть установлено самим Господом.

Действительность – таинство содержит видимую сторону как средство к сообщению невидимой благодати Божией.

Действенность – таинство есть священнодействие, действительно сообщающее верующему благодать Божию.

В указанном выше евангельском событии призвания Христом двенадцати апостолов на проповедь (Мф 9. 35 – 11. 1; Мк 6. 6-13) с ясностью видны все признаки таинства. Так, из евангелия от Матфея (Мф 10. 5-42) видно, что Господь дает ученикам подробные наставления, где и как необходимо проповедовать. Поэтому, когда апостолы «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 13), они совершали действие Богоучрежденное, так как поступали, следуя «строгому смыслу данной им Христом заповеди» [364]. Очевидно также, что исцеления совершались не просто благодаря медицинским свойствам елея, но благодатью Божией, так как апостолы исцеляли силой и властью полученной от Христа. И, наконец, само свидетельство евангелистов о том, что апостолы «исцеляли», свидетельствует о том, что сила Божия действительно проявлялась над уверовавшими, а таинство действительно.

Главные черты таинства находим и в словах апостола Иакова. Назвав себя в начале послания «рабом Бога и Господа Иисуса Христа» (Иак 1. 1), апостол как слуга и провозвестник Его воли, дает наставления не от себя, но от имени Христова [365]. Слова наставления совершать елеопомазание сказаны апостолом с такой уверенностью, что в них можно видеть не просто совет, но заповедь необходимую для исполнения в Церкви Христовой для всех мест и времен, какими являются заповеди Христовы [366]. К тому же эта заповедь представляется уже известной в Церкви, так как апостол полагает, что пресвитеры обязательно придут к больным и совершат известное им таинство [367]. Таким образом и из наставления апостола Иакова открывается, что таинство Елеосвящения установлено Самим Господом и в апостольское время уже было известно.

Как видно из слов апостола, видимой стороной таинства является молитва и помазание елеем: «Пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне»; а благодатное действие сказывается двояким образом, действуя на тело и душу человека. Так тело получает здоровье и исцеление от болезни, что является основной целью совершения елеопомазания над больным [368]: «И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь». Исцеляет больного именно молитва веры, т.е. благодать Божия и Господь воздвигает с одра болезни. В этом существенное отличие и новизна новозаветного елеопомазания от ветхозаветного. Елей здесь употребляется не как простое медицинское средство, но как проводник высшей врачующей силы – Божественной благодати, которая всегда производит желаемое действие. Антиохийский пресвитер Виктор пишет: «Впрочем, для каждого ясно, что все совершает молитва; а елей служит знаком сего» [369]. Свт. Григорий Великий говорит, что нужно молиться Господу, «дабы Он благодатию Святаго Духа Своего уврачевал недуги больного» [370].

В отличие от иудейских священников, которые при помазывании больных лишь надеялись на Бога и на врачевные свойства елея, пресвитеры Церкви Христовой, как имеющие власть совершать таинства, являются уверенными совершителями Богом установленногo действия, которое обязательно проявит свою силу [371].

Здесь необходимо особо сказать о действенности таинства, так как не всегда можно видеть, что больной, приступивший к елеопомазанию, получает желаемое выздоровление. Этому можно дать несколько объяснений. Во-первых, здоровье является временным благом для человека, так как тленность самой человеческой природы предполагает неизбежность физической смерти. Всегда желать исцеления от болезней значило бы требовать себе возможность никогда не умирать. Такое желание является «противным самому плану нашего восстановления, по которому нам необходимо сложить с себя это греховное, мертвенное тело, чтобы облечься в бессмертное» [372]. Во-вторых, если действие таинства и не сказывается в полном выздоровлении, оно может на время облегчить страдания больного: «По крайней мере, на некоторое время больной как бы поднимается с постели и исцеляется» [373]. Отсутствие исцеления может быть так же следствием недостойности приступающего к елеопомазанию. Однако и в этом случае таинство остается действенным, но действует уже обратным образом – не во исцеление тела, но как палящий огонь [374].

Благодатное действие таинства Елеосвящения сказывается и на нравственном состоянии души человека: «И если он соделал грехи, простятся ему». По мысли апостола, лежащий на одре болезни, нуждается не только в физическом исцелении, но и в прощении грехов, которые связаны между собой. Об этой связи сам апостол Иаков пишет в начале послания: «сделанный грех рождает смерть» (Иак 1. 15). Как смерть и тленность человеческой природы есть следствие грехопадения, так и личные грехи человека могут быть причиной усугубления болезни.

Прощение грехов в таинстве Елеосвящения ставит его в связь с таинством Покаяния. Однако Елеосвящение не упраздняет Покаяния, а лишь восполняет его для тяжелобольных и, согласно церковной традиции, совершается после исповеди. Необходимость совершения елеопомазания над больными с целью отпущения грехов объясняется тем, что тяжесть болезни может оказаться препятствием для принесения достойного покаяния. Лежащий на одре болезни и изнемогающий душой и телом, по немощи может не вполне исповедать свои грехи или «вовсе не исповедать по забвению» [375]. Митр. Макарий (Булгаков) указывает также, что «некоторые, особенно тяжкие, грехи и после исповеди могут сильно беспокоить совесть болящего» [376]. Благодать Божия, действующая в таинстве Елеосвящения, укрепляет духовные силы человека в состоянии телесного расстройствa [377], врачует, таким образом, не только тело, но и душу страждущего.

С предельной ясностью сказано у апостола так же и о том, кому и над кем можно совершать таинство Елеосвящения. Преподают его пресвитеры Церкви, то есть лица, имеющие священнический сан и власть к совершению таинств. Число пресвитеров апостолом не оговорено, но церковная традиция придерживается седмичного числа священнослужителей, на которое указывает древний чин таинства. В зависимости от обстоятельств, Елеосвящение может совершать как большее, так и меньшее число пресвитеров, так как к существу таинства это не относится. В указанном евангельском событии призвания апостолов на проповедь сказано, что Господь посылал своих учеников по двое (Мк 6. 7). Современная практика совершения елеопомазания на дому показывает, что, как правило, оно совершается одним священником.

Прибегают к таинству больные, тяжесть недуга которых не позволяет им посетить храм, так что они вынуждены призвать пресвитеров в свой дом. Предполагается, что недугующий находится на болезненном одре, с которого, по молитве пресвитеров, «восставит его Господь». Но вместе с тем, приступающий к таинству, находится в полном сознании, так как сам в состоянии с ясной для него целью призвать священника. Такие выводы о лицах, которым необходимо воспользоваться таинством елеосвящения, можно сделать на основании слов апостола Иакова.

Позволительно ли приступать к таинству тем, кто не является тяжелобольным [378]? Церковное предание свидетельствует в пользу подобной практики. По причине благодатного действия таинства не только на тело, но и



душу человека, то есть отпущения грехов, отцы Церкви находили возможным совершать его не только над страждущими телесными недугами. Так, по свидетельству отцов и учителей Церкви[379], уже с первых веков христианства это таинство совершалось над кающимися, как средство присоединения к Церкви отпавших от нее по причине тяжести грехов. Блж. Симеон Солунский пишет, что это таинство необходимо «для всякого верного, хотящего приступить к страшным тайнам, особенно для всякого, впавшего в грехи и исполнившего правило покаяния, готовящегося к приобщению и получившего прощение от отца; через этот священный обряд и помазание святым елеем оставляются грехи, как пишет брат Господень»[380]. Таким образом, к Елеосвящению прибегали и как к средству подготовить себя к более достойному Причащению Святых Христовых Таин. Вполне понятно, что, руководствуясь таким мотивом, к соборованию могли прибегать и все христиане. В XI веке находим свидетельство о том, что призванные в дом пресвитеры наряду с больным помазывали и всех присутствующих. Древние славянские рукописи также указывают помазывать «всех требующих благословения сего»[381]. Но особый покаянный настрой и стремление приобщиться Святых Таин испытывается всеми верующими, прежде всего, в дни святой четырехдесятницы. Это время и стало наиболее благоприятным для совершения общего елеосвящения. В России практика общего маслособорования в соборах и монастырях появляется с XVI века. Это был день Великого четверга. Подобная практика сохранилась и до наших дней.

Таким образом, можно сделать вывод, что таинство Елеосвящения, как и все таинства Церкви, являясь средством освящения и сообщения верующим Благодати Божией, доступно всем христианам[382], но, главным образом, предназначено для тяжелобольных, так как в нем подается особый дар благодати – дар врачевания телесных недугов, хотя, несомненно, вместе с тем, врачуются и недуги душевные.

К сожалению, приходится сталкиваться с искаженным взглядом и непониманием сути таинства. Так некоторые из тех, кто находится на одре болезни, боятся приступить к соборованию, считая его таинством предсмертным, которое необходимо повлечет за собой физическую смерть. Другую крайность можно видеть, когда физически здоровые люди прибегают к Елеосвящению как альтернативе таинства Покаяния, где можно «удобно», не принося действительного глубокого покаяния перед священником, легко получить отпущение всех грехов.

Чтобы преподнести верующим правильное понимание таинства Елеосвящения, прежде всего, необходимо самим пастырям быть единомышленными в этом вопросе. Тогда это таинство будет для верующих своевременным и спасительным врачевством, которое совершается согласно установлению и воле Божией и ведет к истинной цели – спасению души человека.

МАКСИМ, епископ Барнаульский и Алтайский. Святые отцы о соборовании.  
Таинство Елеосвящения – таинство врачевания

Основная болезнь, по учению Священного Писания и святых отцов, – это греховность человека, это искажение его первоначального естества. Все остальные болезни, немощи и сама смерть – следствие грехопадения наших прародителей. Но по причине падения ума человека, человек не осознает, не понимает и не чувствует этого повреждения своей природы. Состояние страстей, немощей, а главным образом – невозможность подлинного бытия с Богом и в Боге, воспринимается безрелигиозным сознанием как норма. А в языческом мире даже сакрализуется, и становится основанием ложных религий.

Но вот человека постигает телесная болезнь или явная болезнь души. Через телесную немощь человек постигает несовершенство своей природы и, обращаясь к Евангельскому учению, понимает, что источником болезни является именно грех. А через воспоминания о грехах конкретных, мучающих совесть, человек в благотворном состоянии болезни задумывается о смерти вообще, о конечности земного пути, о своей участи в вечности.

Свт. Феофан Затворник говорит: «Здравие тела отворяет человеку двери ко многим прихотям и грехам, но немощь тела затворяет. Во время болезни мы чувствуем, что жизнь человеческая подобна цветку, который тотчас засыхает, как скоро он распускается. Что наши дни исчезают как тень, что наше тело сохнет подобно траве полевой, что жизнь самого крепкого человека есть только дыхание; что с каждым дыханием она сокращается, и что биение его пульса подобно ударам маятника, приближает его к последнему часу, который

почти всегда бьет в такую минуту, когда он думает, что до сего часа еще долго. О, болезнь, горькое, но здоровое лекарство! Как соль гнилость мяса и рыбы отвращает и не попускает зарождаться червям в них: так и всякая болезнь сохраняет дух наш от гнилости и тления духовного, не попускает страстям, как червям душевным, зарождаться в нас».

С самой древности у святых отцов мы находим упоминание о таинстве Елеосвящения, причем почти всегда в связи с таинством Покаяния. Одно из первых известных, хотя и косвенных, свидетельств о таинстве Елеосвящения принадлежит сщмч. Иринею Лионскому, который повествует, как современные ему еретики-гностики искажали и видимую сторону, и внутренний смысл некоторых христианских таинств. Гностики называли искаженные ими христианские таинства «искуплениями». Сщмч. Ириной пишет: «Другие искупают оканчивающих (жизнь) и приближающихся к самому исходу; ибо некоторые из них, смешав елей с водою, изливают (это) на их голову. А иные (выливают) миро и воду, употребляя общее призвание, дабы они сделались недоступными и невидимыми для высших начал и властей, и чтобы внутренний их человек перешел невидимо, оставляя тело в сотворенном мире, а душу представляя Демиургу»[383]. Хотя в данном свидетельстве говорится об искажении таинства Елеосвящения, тем не менее, интересно отметить, что совершался данный обряд еретиками накануне смерти, и что он был призван облегчить путь в загробный мир. Кроме того, гностики считали помазание елеем неким магическим актом, способным ограничить действия злых сил при исходе души умирающего. О нравственной же стороне – покаянии – гностики, видимо, не заботились.

Самое раннее свидетельство Оригена о таинстве Елеосвящения у христиан непосредственно связано с упоминанием о покаянии: «Есть еще и седьмой род отпущения грехов через покаяние, способ трудный и тяжкий, когда грешник омывает ложе свое слезами, и слезы делаются для него хлебом день и ночь, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию, и просить у него врачевства... причем исполняется и то, что сказал ап. Иаков: “болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные и да возложат на него руки, помазав же его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь, и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему” (Иак 5. 14-15)»[384].

С IV века до нас дошло уже больше свидетельств о таинстве Елеосвящения. В частности, церковное предание усваивает современную шестую молитву в чинопоследовании таинства Елеосвящения свт. Василию Великому, а молитву пятую – свт. Иоанну Златоусту. Смысл и содержание этих молитв обращены к Богу, милующему своею благодатию грешника. Но эти молитвы имеют и назидательное значение для самих болящих. В молитве свт. Василия Великого больному напоминает, что Сам Господь является «врачом душ и телес», а подлинное врачевание – это исцеление от грехов. При этом подробное перечисление «грехов от юности» – это и обращение к совести, принимающего таинство, который слышит молитвы священника и через них сам приглашается к молитве покаяния. В молитве свт. Иоанна Златоуста имеется явное указание на то, что грехи – это не некие случайные ошибки в жизни. Все естество человека нуждается в исцелении, ибо вся наша мнимая праведность перед Богом есть лишь «яко руб [т. е. отрубленный пень] поверженный», и поэтому мы все нуждаемся в Небесном Враче, способном исцелить наше падшее естество.

Известно, что времена Вселенских Соборов – время вхождения в Церковь большого числа вчерашних язычников. Поэтому в среде христиан появляются суеверия – в том числе, и связанные с ложным целительством. Отчасти эти времена похожи на времена нынешние. Поэтому и сегодня весьма значимы следующие слова свт. Кирилла Александрийского, обращенные к малоцерковленным, немощным членам Церкви: «Не должно прибегать к сим ничтожным и злым врачам, т. е. демонам. Но если ты подвергнешься телесной болезни, и если веруешь в сии речения: Господь Саваоф, и в другие Божественные имена, находящиеся в Писании, что они имеют силу прогнать от тебя зло; то молись, произнося сии слова. При сем напомню тебе и то, что говорит божественное Писание: “болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавши его елеем во имя Господне”»[385]. Свт. Кирилл Александрийский, показывает, что благодать врачующая пребывает в Церкви. В этом великая мощь истинной веры. Ибо демоны – ничто пред властью Бога и Церкви. Но всякий прибегающий к христианскому таинству в тяжких недугах, прежде всего, должен исповедовать Божественные имена, иметь истинную веру.

Об этом говорит и современник Александрийского святителя Папа Римский

Иннокентий I. Разрешая недоумение о преподавании таинства Елеосвящения неверующим, Иннокентий I пишет: «Нет сомнения, что те слова [ап. Иакова] надобно разуметь в отношении к (одним) верующим больным, которые могут быть помазуемы святым елеем помазания»[386].

Необходимо отметить, что святоотеческая мысль в эпоху Вселенских Соборов не рассматривала Елеосвящение как таинство, обращенное исключительно на достижение телесного здоровья, то есть только как на «акт клерикального целительства», по удачному выражению митр. Антония Сурожского[387]. Особое внимание св. отцы уделяли таинству Елеосвящения как таинству примирения с Богом.

Антиохийский пресвитер Виктор (ок. 440 г.), изъясняя Евангельское повествование об апостолах: «И мазаху маслом многи недужныя, и изцелеваху» (Мк б. 13), замечает: «О чем апостол Иаков говорит в своем каноническом послании, то не различествует от настоящего: ибо он пишет: болит ли кто в вас. Елей и болезни исцеляет, и бывает причиною света и веселия. Потому елей, употребляемый для помазания, знаменует и милость от Бога, и исцеление болезни, и просвещение сердца. Ибо все совершает молитва, как всякому известно, а елей служит только символом совершающегося»[388].

Елей – знак, символ. Совершает же исцеление благодать Божия, подаваемая через молитву веры. Елей – причина света и веселия в видимом мире. Освященный елей в Таинстве подает не только исцеление телу, но это и знак милости Божий, но это и просвещение сердца. А просвещение сердца, то есть исцеление от страстей – главное условие Богообщения. Поэтому таинство Святого Елея в истинном смысле готовит человека к Боговидению – а значит, в конечном итоге, и обожению. Эти мысли мы находим у блж. Августина: «Сие помазание усовершит нас для той жизни, которая обещается нам. Это есть глас желающего оной жизни, некий глас желающего той благодати, которая совершается для нас в конце. Помазуемся в таинстве и самим таинством пред-изображаем то, чем будем мы»[389].

К концу V века в Сакраментарии – богослужебной книге – Папы Римского Геласия имеется уже и чинопоследование Таинства. Историки считают, что это последование – зафиксированный на бумаге ранее существовавший в древней Церкви чин. Еще более подробное чинопоследование таинства Елеосвящения представлено в Сакраментарии Папы св. Григория Великого.

Таким образом, в эпоху Вселенских Соборов в большинстве источников святоотеческой мысли не подвергается сомнению богоустановленность таинства Елеосвящения. Известно это таинство и на Востоке и на Западе, совершалось оно и епископами и пресвитерами. Действие же таинства усматривалось в подаянии благодатного исцеления болящему, а восстановление здоровья мыслилось как следствие разрешения больного от грехов.

Трудно утверждать, на каком основании, и в какое время в Западной Церкви появилась традиция преподавать таинство Елеосвящения лишь готовящимся к смерти больным. Но обычно историки Церкви относят установление этого обычая к XII веку[390].

В Восточной же Церкви, в том числе и у нас на Руси, многочисленны свидетельства в житиях святых, повествующих именно об исцелении через таинство Елеосвящения. А с XV века мы встречаем у святых отцов Православной Церкви открытую полемику с католическим Западом по практике неверного совершения этого церковного Таинства. Так, блж. Симеон Солунский (XV в.) пишет: «Латиняне говорят, что не должно преподавать сего таинства болящим, но только умирающим, – для того, чтобы кто-либо, получив в нем оставление грехов, по выздоровлении своем опять не согрешил. О безумие! – Брат Господень говорит: “и молитва веры спасет болящаго, и воздвигнет его Господь”. А они говорят, чтобы он умер. они умствуют вопреки Спасителю и апостолам Его и говорят, что это таинство должно преподавать не восстающим, но умирающим. И еще Евангелие говорит: “мазаху маслом многи недужныя, и изцелеваху”; а они говорят, что должно преподавать его не для того, чтобы больные исцелялись, а для того, чтобы они остались неизлечимыми и умирали»[391]. Как известно, эта практика в Католической Церкви, вопреки апостольскому установлению, имела место вплоть до II Ватиканского Собора.

Подобная практика таинства Елеосвящения была характерна и для Русской Церкви в XVII–XVIII веках после встречи с западной традицией, пришедшей к нам через юго-западную Русь. Так, в известном Требнике св. митр. Петра

Могилы мы находим следующее указание на совершение этого Таинства: «Тайна сия больным точию преподаана быти имат, беды смертныя близ сущим. такожде и престаревшимся и от старости изнемогающим, иже всяк день мнятся умирати, а и иные болезни и недуга не имут. Здравым же никакоже подавати да дерзнеши. темже и ты, иерею, егда сию Тайну совершаеши ниже себе, ни прочих здравых сущих, елеем помазуй, кроме единого точию больнаго».

Особые запреты соборовать здоровых, а помазывать «самого себя» иерею, видимо, направлены против традиции, пришедшей на Русь из греческой Церкви. Об этой традиции говорит свт. Димитрий Ростовский: «По обычаю, затвержденному церковному, а не по писаному преданию. чего ради в Великий четверток преподается тайна здоровым? Понеже в Великий четверток на вечера Христос установи Завет Новый Тела и Крове Своея, того ради и сея тайны не неприлично есть причаститися, хотя и здоровому человеку, не ведущу дне и часа»[392]. С. В. Булгаков, однако, отмечает, что это общее маслоосвящение Страстной седмицы лишь с течением времени, вследствие затемнения его первоначального смысла, изменилось и стало совершаться как обычное Елеосвящение, так как совершение общего маслоосвящения на Страстной седмице отличалось от собственно чина Елеосвящения тем, что:

1. его совершали в Великий четверг лишь в кафедральных соборах;
2. его совершал епископ;
3. молитва «Отче Святыи» читалась только один раз, после первого чтения Евангелия;
4. епископ помазывал молящимся лишь однажды лоб, и не со словами молитвы «Отче святыи», но со словами: «Благословение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во исцеление души и тела рабу Божию (имярек) всегда, ныне, и присно и во веки веков, аминь»[393].

Вообще же этот обычай связан с древней практикой помазания перед праздником Пасхи освященным елеем кающихся грешников, вновь принимаемых в церковное общение. Известнейший знаток церковного Устава, подвижник и исповедник XX века, священнойсп. Афанасий (Сахаров) также говорит о подобной практике Елеосвящения над здоровыми[394]. Однако в отличие от С. В. Булгакова епископ Афанасий, хотя и указывает на литургические особенности совершения общего соборования, тем не менее, усваивает этому обычаю наименование таинства.

Последующие недоумения, касающиеся совершения Елеосвящения в Русской Православной Церкви, в основном, касаются, в первую очередь, вопроса о том, уместно ли, следуя католической традиции, преподавать это Таинство только умирающим, как посмертное «напутствие»?

В конце XVIII века свт. Тихон Задонский писал: «Всяк ли может тайну сию приимати? Не всяк, но точию немощный тяжким недугом, и близ смерти сущий, по глаголу святаго апостола Иакова: “болит ли кто в вас. и проч.”»[395]. В то же время в творениях свт. Тихона нет мысли о том, что Елеосвящение – это лишь «напутствие» умирающему, но свт. Тихон считает, что оно необходимо больному для выздоровления: «Елеосвящение есть тайна, в ней же через помазание елеем освещенным через молитву иерейскую дается больным оставление грехов, спасение души и здравие тела»[396].

Полное изменение отношения в Русской Церкви к Таинству Елеосвящения связывают с именем свт. Филарета Московского. Именно в Катехизисе его редакции ничего не говорится о том, что таинство совершается лишь над людьми, находящимися при смерти: «Елеосвящение есть Таинство, в котором при помазании тела елеем призывается на больного благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные»[397].

И именно с именем свт. Филарета связывают возрождения понимания этого таинства в апостольском смысле, в духе древней православной традиции. Особенно ярко свт. Филарет говорит об этом Таинстве в своих письмах. В частности, в письме к архим. Иоанникию он пишет: «Чтобы не вмешиваться в чужое дело – в подавание врачебных советов, для которых есть особая наука, – я обращаю внимание Ваше на врачевство, которое собственно нам вверено, которого употребление всегда благотворно и едва ли когда может быть погрешительно. Я говорю о Елеосвящении. Обыкновенно ныне употребляется оно в тяжких болезнях и в приметной близости к смерти. Но сего ограничения нет

в Христовом и апостольском учреждении. А мне кажется, для тонкой болезни особенно прилично врачевство, от Духа и молитвы приемлющее свою силу. И сие говорю не без известного опыта. Только, если Вы решитесь употребить сие средство, надобно, чтобы сие было в тишине, между немногими, довольно искренне соединенными в вере»[398]. В письме Головиной Г. Е. свт. Филарет говорит: «Мысль принять святое Елеопомазание – мысль добрая. Но лучше Вам исполнить ее без всякого Вашего мудрования, по точному слову апостола Иакова: “да болящий призовет пресвитеры церковные и да совершится таинство с молитвою веры” в Господа, Врача душ и телес, и в силу благодати Духа Святого, действующей в таинстве. Господь да дарует совершиться сему, ко благу души Вашей и к облегчению жизни временной»[399]. Как видно из писем, свт. Филарет особо обращает внимание больных на то, что в таинстве Елеосвящения главным является молитва, призывающая благодать Святого Духа. Поэтому приступающему к Таинству необходима, главным образом, внутренняя расположенность и искренняя вера. Знаменательно, что свт. Филарет рекомендует приступить к таинству архим. Иоанникию, который, как видно из контекста письма страдает не телесной, но некоей душевной болезнью, сопровождавшейся болезненными припадками.

Возвращение к традиции совершения таинства Елеосвящения не только над умирающими связано и с возрождением традиций монастырской жизни. Скорее всего, восстановление этой практики в русском монашестве связано с принятием обычаев монастырей Святой горы Афон. Так, оптинские старцы в письмах к духовным детям советуют в болезнях без сомнения и суеверия прибегать к таинству Елеосвящения. В частности, прп. Амвросий отмечает, что суеверия о том, что таинство Елеосвящения применительно лишь к безнадежным больным коснулось и докторов: «Слышу, что вы больны серьезно, а по совету докторов отлагаете таинство Елеосвящения, – тогда как таинство это необходимо в тяжких болезнях. Таинством Елеосвящения прощаются забвенные и недоуменные грехи». В другом письме прп. Амвросий отмечает, что таинство это исцеляет многих больных: «Таинство соборования многих безнадежно больных воздвигало от одра; кроме того, оно очищает забытые и недоуменные грехи; и после положишься на волю Божию. О соборовании суеверия не принимай или людские мнения»[400].

В письмах свт. Феофана Затворника, главным образом, повторяется мысль о необходимости для христианина принять таинство Елеосвящения в болезни, а также о предубеждении в необходимости соборования лишь находящихся при смерти больных: «Для отходящего не столько потребно Елеосвящение, сколько исповедь и Причащение. Елеосвящение идет к больному, чающему выздоровления. Оно не есть напутствие на тот свет, а врачевание для сей жизни, чтоб пожил в покаянии»[401]. Важно отметить, что свт. Феофан не говорит здесь о покаянии как о единичном акте, но он говорит о том, что необходимо исцеленному «пожить в покаянии». Исцеленный в таинстве должен понимать, что его исцеление – это дар Божий, и дается он для возрастания в вере и познании Бога. В другом письме свт. Феофан пишет: «Маслом собороваться можно. Это Господне врачевание. И больше ничего не загадывайте. Все упование, конечно, Господь. В Нем и успокойтесь, вопия: “помилуй мя!”»[402]. И в этих словах свт. Феофана мы опять видим совет возложить все упование на Господа, Таинство должно помочь успокоиться в Боге. Но это не покой равнодушия или отчаяния, но это истинный покой с молитвой и даже воплем к Богу: «Помилуй мя!».

Святые подвижники XX века – и прежде всего, новомученики Российские – в своем пастырском попечении о душах пасомых руководствовались теми святоотеческими традициями, которые благодатно были возрождены в нашем отечестве в XIX веке.

Настоящее краткое обращение к наследию святых отцов убеждает нас в необходимости дальнейшего изучения и духа, и буквы таких свидетельств. Мы должны возводить нашу веру, по заповеди святых отцов, все упование к Единому Истинному Врачу и Целителю недугов и душевных, и телесных – Христу Спасителю. Ибо, как и все таинства, таинство Елеосвящения делает верных способными, милостью Божией, преодолеть греховность естества и исцеленными предстать в Небесное Царство. Во исполнение слов благословения св. ап. Павла: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 фес 5. 23).

Богословие Елеосвящения в значительной мере определяется пониманием как этого, так и других таинств Православной Церковью. Причем под «другими таинствами» имеется в виду не только и не столько остальные 6 священнодействий, которые с определенного времени вошли в седмичное число таинств, но и другие священнодействия, а также сотериологические и экклезиологические процессы, которым на протяжении более 1000 лет усваивается мистериальный характер. В течение этого времени в Церкви не существовало не только привычного для нас сегодня понимания таинства, но «даже, – как отмечает прот. И. Мейендорф, – специального термина для обозначения «таинств» как основной категории церковных деяний: термин  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  использовался в более широком и общем смысле «тайны спасения.» [403]. Поэтому не удивительно, что слово «таинство» не употребляется даже тогда, когда ап. Иаков описывает основные особенности Елеосвящения: «Болен ли кто из вас? Пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господа. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5. 14-15). Известный католический богослов К. Ранер, изучавший весь библейский текст в контексте сакраментологии, сделал любопытное заключение: «Там, где [в Библии – М. И.] речь идет о реальных таинствах (как, например, в сакраментальных текстах), понятие «мистерион» не употребляется; там же, где оно встречается, речь не идет о каких-то культовых и ритуальных аспектах» [404].

Понятие  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  встречается и в Ветхом, и в Новом Завете. В ветхозаветных текстах оно обычно употребляется для описания сотериологического процесса, который осуществляется в рамках мессиологических чаяний Израиля. Бог открывает Израилю свой замысел о спасении и в этом смысле ветхозаветное Писание есть откровение Божественных тайн [405]. В евангельском тексте слово «мистерион» встречается только у ап. Марка («Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (Мк 4. 11). Произнося эти слова, Иисус Христос «возвращается к центральной теме иудейских апокалипсисов. Его дело – основать Царство Божие. и раскрыть во всей полноте Божественные тайны. “сокровенные от создания мира” (Мф 13. 35). В Нем завершается откровение, потому что обетования исполняются: таинство Царства явилось на земле в Его Лице» [406]. Дальнейшее развитие эта тема получает у ап. Павла. Премудрость Божия, которую он проповедует и «которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей», есть премудрость «сокровенная», «тайная», т. е. мистериальная (1 Кор 2. 7). Поэтому в своем служении он выступает как «домостроитель Тайн Божиих» (1 Кор 4. 1). Основными среди этих Тайн для Апостола являются таинство Христа (Кол 4, 3; Еф 3. 2-5) и таинство Церкви (Еф 3. 9-10; 5. 32). Однако место для тайны у ап. Павла находится в области христианской веры (он призывает хранить «таинство веры в чистой совести» – 1 Тим 3. 9) и даже в области беззакония (2 Фес 2. 7). «Тайна беззакония», о которой он пишет фессалоникийцам, в Откровении ап. Иоанна выступает как нечестивая жена, на челе которой «написано имя: мистерион, Вавилон великий» (Откр 17. 4-5).

Что касается святоотеческих творений, то в них продолжается библейская традиция употребления понятия «таинство». Наряду с этим в патристическую эпоху слово  $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  начинают использовать и применительно к священнодействиям. Поэтому «таинством» некоторые из отцов Церкви называют и Елеосвящение. Однако это название используется ими не в привычном для нас смысле, т. е. не в качестве обозначения одного из семи особо выделенных священнодействий, канонический и харизматический статус которых значительно превосходит все остальные священнодействия, называемые в современной сакраментологии всего лишь «обрядами».

Не останавливаясь на многочисленных высказываниях, в которых отцы Церкви используют слово «таинство», приведем лишь один текст из творений современного святого – схииеромандрита Иустина (Поповича), в котором подвижник благочестия подводит своего рода итог святоотеческому пониманию таинства: «Все в Церкви, – пишет он, – есть святое таинство. Всякое священнодействие есть святое таинство. И даже самое незначительное? – Да, каждое из них глубоко и спасительно, как и сама тайна Церкви, ибо и самое «незначительное» священнодействие в Богочеловеческом организме Церкви находится в органической живой связи со всей тайной Церкви и Самим Богочеловеком Господом Иисусом Христом». Для архим. Иустина вообще «нет числа святым таинствам в Церкви Христовой, в этой, объемлющей небо и землю великой и святой тайне Богочеловека. В ней и каждое «Господи, помилуй» есть

святое таинство, и каждая покаянная слеза, и каждый молитвенный вздох и вопль о грехах»[407].

Руководствуясь таким пониманием таинства, в святоотеческую эпоху этим словом могли назвать не только Елеосвящение, но и другие благочестивые акты, посредством которых христианин получал благодатную помощь через помазание елеем. Сравнивая слова евангелиста Марка о том, что апостолы «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 13), со словами ап. Иакова: «Болен ли кто из вас? Пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолются над ним, помазавши его елеем во имя Господа» (Иак 5. 14-15), антиохийский пресвитер Виктор в середине V века писал: «То, о чем говорится здесь [у евангелиста Марка – М. И.], не отличается от того, что говорит ап. Иаков в своем каноническом послании. Ибо он пишет: «болен ли кто из вас?..» Елей и недуги врачует, и сообщает свет и радость. Поэтому елей, употребляемый для помазания, знаменует и милость от Бога, и исцеление болезни, и просвещение сердца. Ибо все совершает молитва, как всякому известно, а елей служит только символом того, что совершается»[408].

С введением в православное богословие учения о седмичном числе таинств изменилось и многовековое представление Церкви о помазании елеем. Учение об этом помазании схоластически было разбито на 3 категории: 1) «сакраментальное» (или «мистериальное») помазание; 2) «церковно-обрядовое» помазание и 3) помазание «религиозно-обычное». Сакраментальное помазание имеет место при совершении таинства Елеосвящения. К «церковно-обрядовым» помазаниям относят, например, существовавшее в России в XIV-XVII веках сокращенное чинопоследование Елеосвящения или помазание елеем в храме во время всеобщего бдения. Относительно последнего можно встретить такие рассуждения. Помазание на всеобщем бдении «не есть только благочестивый обычай, ибо совершается в храмах при собрании верующих, но не есть и таинство, ибо не установлено Господом, а суть обряд церковный, совершаемый для блага, назидания и освящения верующих»[409]. К третьей категории «религиозно-обычных помазаний» относят елеопомазания от лампад, находящихся у св. мощей, у чудотворных икон, а также помазания подвижниками благочестия посещавших их паломников. Прп. Серафим Саровский, например, принимал у некоторых из них покаяние, читал над ними разрешительную молитву и помазывал их елеем из лампы, горевшей в его келлии перед иконами.

Естественно встает вопрос: как с богословской точки зрения понимать эти три категории: таинство, обряд и обычай? Само собой разумеется, что главное внимание здесь должно быть обращено не на названия священнодействий. Такие названия с учетом современной литургической практики могут существовать, хотя в патристический период, как уже было отмечено, «таинством» могла быть названа каждая из этих трех категорий. Дело не в названиях, а в том, какой смысл вкладывается в каждое из них. Первая категория, согласно православной сакраментологии, получившей начало в период с XV по XVII века, принципиально отличается от двух других категорий, т. к. в ней, как подчеркивается во всех исследованиях, посвященных Елеосвящению, благодать подается непременно «в силу совершенного действия» (перевод лат. *ex opere operato*). При совершении же обряда или благочестивого обычая помазания елеем этого не происходит. В двух этих случаях на помазуемого ниспосылается благословение, утешение и милость Божия. Поэтому эти две категории, как отмечается в указанных исследованиях, не носят сакраментального, или мистериального характера. «В действии елеопомазания при таинстве, – говорится в сочинении «О тайне св. елея», – выражается сакраментальный характер его, как священнодействия благодатного, – характер, отличающий его от помазаний не только обычных, но и совершаемых по церковным обрядам»[410].

Согласно этим высказываниям, елеопомазание может быть как благодатным, так и безблагодатным. Такие выводы, естественно, не могут не вызвать недоумения, поскольку все, что совершается в Церкви, является, согласно православной экклезиологии, благодатным. Таковым оно остается и в тех случаях, когда человек недостойн и неспособен принять ниспосылаемую ему благодать. Сторонники анализируемых высказываний пытаются устранить это противоречие с помощью двух умозаключений: 1) «религиозно-обычное» елеопомазание «не установлено Господом Иисусом Христом в Св. Писании», как установлены Им, согласно схоластическому учению, 7 таинств и 2) «св. Церковь такого обряда не учреждала». Он возник всего лишь «из предания»[411]. Однако такие умозаключения не только не разрешают возникшего недоумения, а лишь порождают новые вопросы, главным из которых является следующий: как в Церкви могут существовать обряды и обычаи, не

установленные ни Богом, ни самой Церковью? Казалось бы, если таковые и появляются, то они должны быть непременно и немедленно упразднены церковной властью. Ответа на этот вопрос схоластическая мысль не дает, т. к. она руководствуется в своих рассуждениях католической сакраментологией. Другая – святоотеческая мысль не имеет в себе этих и других подобных им искусственно порожденных проблем. В области сакраментологии она не ограничивает Божественное домостроительство только семью таинствами, установленными Самим Иисусом Христом во время Его земной жизни. Она не выводит из сферы Церкви другие многочисленные благодатные священнодействия, с помощью которых осуществляется великое таинство спасения человека. И хотя в отношении этих священнодействий Православная Церковь не издает никаких актов, подобных тому, какой был принят Католической Церковью на Тридентском Соборе в отношении таинств, эти священнодействия в рамках церковного предания существуют, совершаются и развиваются в благодатной атмосфере церковной жизни. В этой же атмосфере живут и благочестивые обычаи елеопомазания, которые могут совершаться даже вне стен храма (например, вышеупомянутые помазания от лампады прп. Серафимом Саровским).

Утверждение, что «св. Церковь такого обряда [елеопомазания – М. И.] не учреждала, и он возник лишь «из предания»[412], вызывает и другие вопросы. О каком предании здесь идет речь? Если – о Священном, то оно, как отмечает В. Н. Лосский, как раз и «есть жизнь Святого Духа в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии Ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума»[413]. «Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее Кафолической полноте, – развивает ту же мысль прот. Г. Флоровский, – и нужно пребывать и жить в Церкви, в ее полноте, чтобы разуметь Предание, чтобы владеть им. Это значит, что носителем и хранителем Предания является вся Церковь – как кафолическое тело. Предание есть благодатный опыт, или самосознание Церкви»[414]. Само собой разумеется, что такое Предание не может быть противопоставлено Церкви. Если в вышеупомянутых исследованиях о Елеосвящении речь идет о церковном предании, то оно, в отличие от «предания человеческого» (Кол 2. 8), также не должно вступать в противоречие с учением Церкви. Здесь можно привести известное рассуждение свт. Василия Великого о предании, которое научило нас «знаменоваться себя крестным знамением», «в молитве обращаться к востоку», благословлять «елей помазания», «помазывать елеем» и т. д. («О Святом Духе»). Кстати, в этом же Послании к свт. Амфилохию Иконийскому свт. Василий касается понимания и самого таинства: «То, что разглашается вслух народу и всякому встречному – уже не таинство».

Может возникнуть вопрос: а стоит ли нам останавливаться на обрядах и обычаях елеопомазания? Не лучше ли основное внимание обратить на таинство Елеосвящения, тем более что таинствам как раз и посвящена предстоящая конференция? Обращение к литургическим обрядам и благочестивым обычаям, связанным с помазанием елеем, на наш взгляд, обусловлено двумя причинами. Во-первых, тем, что в течение полутора тысяч лет, как уже неоднократно было отмечено, таинствами называли не только семь чинопоследований, но и другие священнодействия. И, во-вторых, тем, что схоластическое разделение на таинства и обряды с последующим признанием непреходящей благодатности только таинств привело к искаженному пониманию не только обрядов, но и самой Церкви. Согласно такому пониманию, далеко не все, что совершается в Церкви, должно носить благодатный характер. Представление о возможном отсутствии харизмы в обрядах не только искажает православную экклезиологию, но и отрицательно влияет на христианское благочестие. Дело в том, что таинства христианин принимает сравнительно редко. Учитывая их значимость и благодатность, он старается к ним подготовиться, проявляя при этом особую ответственность и внимание. Что же касается обрядов, то в них христианин участвует гораздо чаще, можно даже сказать, что – каждый день, учитывая то, что некоторые обряды, которые он совершает вне стен храма, являются подлинно церковными (например, утреннее и вечернее молитвенное правило, молитва перед принятием пищи и перед началом любого важного дела, крестное знамение и т. п.). Если христианское сознание ежедневно будет руководствоваться представлением об относительной благодатности обрядов, это может привести к религиозному формализму. Для христианина с таким сознанием довольно строгое правило, согласно которому в Церкви нет ничего бездейственного и нет ничего безблагодатного, а все совершается или во спасение, или в осуждение, заменяется другим правилом, вызванным схоластическим пониманием обряда. Согласно этому правилу, формально совершенный обряд, рассеянная молитва, небрежное начертание крестного знамени и т. п. – все эти действия как безблагодатные духовно нейтральны,



т. к. не приносят христианину ни вреда, ни пользы. В итоге испытывавшее инославное влияние догматическое учение о таинствах и обрядах, вместо того чтобы помогать христианину в каждом его поступке и в каждый момент его жизни стремиться к стяжанию благодати Святого Духа, фактически становится на сторону падшей человеческой природы, проявляя к ней излишнюю снисходительность.

При определении богословского аспекта таинства Елеосвящения некоторые исследователи обратили внимание на существенное расхождение в отношении благодати между этим и остальными шестью таинствами. Об этом расхождении, обнаруженном у митр. Макария (Булгакова), протопресв. Н. Афанасьев пишет: «Митр. Макарий в определении природы [Елеосвящения – М. И.] значительно уклонился от принятой им для всех таинств формулы. Тогда как о всех таинствах он говорит, что в них подаются дары Св. Духа, об Елеосвящении он указывает, что в нем испрашивается благодать Божия. В одном случае говорится о преподании даров, а в другом только об испрашивании этих даров»[415]. На это расхождение обратил внимание и доктор богословия П. Н. Евдокимов: «В то время как в таинствах дары Св. Духа передаются, и исполнение таинств несомненно, таинство Елеосвящения только испрашивает благодать исцеления, ничего не говоря заранее о действии. Невозможно представить себе постоянно совершающуюся службу исцеления: оно зависит от чудотворной силы Бога, который по Своему благоизволению. Таким образом, Церковь молится об исцелении, при этом не провозглашая его»[416].

Согласно этим богословским рассуждениям, в одном случае благодать «несомненно» подается, а в другом – только «испрашивается»; при этом о действии таинства ничего не говорится и исцеление «не провозглашается». Не трудно заметить, что здесь, как и в случаях с обрядами, ставится под сомнение благодатность одного из церковных священнодействий, которое в седмичной системе носит название «таинства». Причина этого сомнения очевидна: не всякого, принявшего это таинство, Господь «восстанавливает» (слав. «воздвигает») от одра и «исцеляет» (слав. «спасает») (Иак 5. 14-15). Однако предполагают ли употребленные здесь греческие глаголы  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\mu\iota$  и  $\epsilon\upsilon\epsilon\iota\rho\omega$  столь однозначный результат действия? Сомнение в этом возникает еще до определения значений этих глаголов. Употребивший их сам ап. Иаков, разумеется, знал, что не всякое соборование будет приводить к избавлению от болезни. И, тем не менее, он однозначно свидетельствует о действительности елеопомазания и «молитвы веры». Следовательно, оба глагола позволяют описать и иные результаты анализируемого священнодействия. Глагол  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\mu\iota$  переведен в Синодальном тексте глаголом «исцелять». Такой перевод выполнен, несомненно, под влиянием контекста 14-15 стихов 5-й главы, т. к. сам по себе значения «исцелять» этот глагол не имеет. Поэтому славянский перевод первой половины 15-го стиха иной: «И молитва веры спасет [а не исцелит – М. И.] болящего». Что касается глагола  $\epsilon\upsilon\epsilon\iota\rho\omega$ , то замечание может быть сделано не в отношении его перевода, который выполнен более адекватно, чем перевод предыдущего глагола, а в отношении толкования этого глагола. Некоторые толкователи не склонны усматривать в этом глаголе лишь буквальный смысл, согласно которому выражение «восставит его Господь» должно непременно означать полное физическое выздоровление и освобождение от одра болезни. В толкованиях на таинство Елеосвящения большое внимание обращается не только на исцеление от болезни, но и на состояние самого больного. Больной не может прийти в храм для совершения таинства, следовательно, его состояние является довольно тяжелым. Находясь в таком состоянии, он нуждается в особом утешении и поддержке. Именно поэтому Церковь в лице священника или священников приходит к нему, чем свидетельствует, что она как мать не оставляет своих чад в трудные минуты жизни, в минуты страдания, одиночества, а, может быть, и надвигающейся смерти. При этом Церковь проявляет не простое человеческое сострадание, а свою высшую благодатную силу, духовно укрепляющую человека, помогающую ему терпеливо и мужественно переносить страдание. Ошибочно думать, что елеосвящение, после которого не наступило физического выздоровления, оказалось безблагодатным. «Молитва веры» и елеопомазание всегда оказывают болящему благодатную помощь, которая не сводится к одному лишь физическому выздоровлению.

Протоиерей Владимир Пивоваров (НПДС). Ветхозаветные и межзаветные прообразы таинства Елеосвящения

Тема данного доклада выбрана с учетом всей сложности формулировки точного богословского понимания таинства Елеосвящения. Обычно данные библейского характера привлекаются для подтверждения тех или иных доктринальных утверждений. Однако в случае с таинством Елеосвящения такой подход

неуместен, так как сейчас в православной богословской мысли нет единого представления о том, почему помазание елеем болящего с молитвой об его исцелении является таинством. Как, собственно, и не разработано в целом четкое представление о том, на каких основаниях зиждется православная сакраментология. Поэтому видится необходимым попытаться выяснить, что Библия и данные библейского характера (мы имеем в виду рукописи Кумрана и талмудическую традицию) говорят о практике помазания елеем и употреблении этой практики при молитвах об исцелении, а затем, систематизировав полученные знания, использовать их при рассмотрении современного представления о таинстве Елеосвящения.

Прежде чем говорить непосредственно о помазании, рассмотрим символику еля в ветхозаветных текстах, через что можно увидеть, как относились к елею евреи перед пришествием Спасителя. Наряду с пшеницей и вином, елей (оливковое масло) – это один из главных продуктов питания, которыми Бог обещал насыщать Свой верный народ: «Если вы будете слушать заповеди Мои, которые заповедаю вам сегодня, любить Господа, Бога вашего, и служить Ему от всего сердца вашего и от всей души вашей, то дам земле вашей дождь в свое время, ранний и поздний; и ты соберешь хлеб твой и вино твое и елей твой» (Втор 11. 14). Земля, которую обещает Господь израильтянам, богата масличными деревьями (Втор 6. 11; 8. 8). Однако елей используется не только как пища, необходимая даже и в голодные времена (3 Цар 17. 14; 4 Цар 4. 1-7). В иудействе помазание елеем употреблялось при самых разнообразных болезнях, наружных и внутренних, ввиду освежающего и смягчающего кожу и тело действия еля. Елей, подготовленный особым образом и используемый в косметических целях, иногда называется миром (благоуханным маслом) для умащения и благовония тела (Ам 6. 6; Есф 2. 12). Также елей используется в медицине для укрепления членов (Иез 16. 9) и для «смягчения» ран (Ис 1. 6). Наконец, елей в светильниках служит для освещения (Исх 27. 20).

В связи с этим елей в текстах Ветхого Завета приобретает ярко выраженное символическое значение. Лишение еля служит наказанием за неверие, о чем красноречиво говорят пророки: «Неисцельно поражу тебя опустошением за грехи твои. Будешь сеять, а жать не будешь; будешь давить оливки, и не будешь умащаться елеем» (Мих 6. 15). Для праведников же елей является благословением Божиим, изобилие его есть знамение спасения (Иоил 2. 19) и символ эсхатологического блаженства (Ос 2. 24). Говоря о возвращении евреев из рассеяния, пророк Иеремия возвещает: «И стекутся (они) к благостыне Господа, к пшенице, вину и елею» (Иер 31. 12).

В раввинистической литературе встречается упоминание о веровании иудеев, что в раю из древа жизни истекал елей, который и должен был обеспечить людям бессмертие. Вероятно, это представление основано на библейских текстах, говорящих о масличных деревьях. Как елей есть знамение благословения Божиего, так зеленеющее масличное дерево символизирует праведника, благословенного Богом (Пс 51. 10; 127. 3; ср. Сир 50. 10), и Премудрость Божию, открывающую в Законе путь правды и блаженства (Сир 24. 14, 19-23).

Иногда с елеем сравнивается то, что, как и он, проникает внутрь неуловимо (Притч 5. 3; Пс 108. 18; Притч 27. 16); главным же образом в нем видят улаждающее и радующее своим запахом миро – прекрасный символ любви (Песн 1. 2), дружбы (Притч 27. 9) и счастья братского единения (Пс 132. 2). Елей также – символ радости, ибо от него, как и от радости, у человека блистает лицо (Пс 103. 15). Поэтому возлить елей кому-либо на голову – значит пожелать ему радости и счастья и оказать ему знак дружбы и почета (Пс 22. 5; 91. 11).

Помазание людей и предметов елеем (или другим видом оливкового масла) было широко распространено среди древних израильтян, как и среди других народов Ближнего Востока. Наряду с косметическими и медицинскими целями помазание было также символическим ритуалом посвящения. На древнем Ближнем Востоке символическое помазание было центральной частью обряда церемониального возведения в определенный статус, в первую очередь коронации (так, в Ассирии к царю прилагался эпитет «пашишу» – «помазанник»). Оно сопровождало также освобождение рабыни, введение во владение имуществом, обручение невесты и т. п. У израильтян помазание использовалось в церемониях возведения на престол царя и посвящения в сан первосвященника, а первоначально – и простого священника. Ивритский термин «машиах» («помазанник») в эпоху Первого храма прилагался прежде всего к царю, особенно к основателям Израильского царства – Саулу и Давиду (позднее слово

приобрело эсхатологическое значение). помазание на царство считалось действенным, даже если производилось тайно (с целью низложения прежней династии). Так, Самуил помазал Давида. Это было основано на вере, что вместе с помазанием на нового царя нисходит дух Божий, а прежнего – покидает (1 Цар 16. 13-14). Елей царского помазания в наивысшей степени заслуживает названия «елей радости» (Пс 44. 8); это – внешний знак Избрания Богом, сопровождающийся излитием Духа, овладевающего избранником (3 Цар 10. 1-6; 16. 13).

Согласно Талмуду, лишь те цари Давидова дома, чьи права на трон оспаривались или вызвали сомнения, проходили помазание; когда же наследование не вызывало разногласий, помазание не производилось. Так, Соломон был помазан вследствие претензий на престол со стороны Адонии (3 Цар 1. 39), Иоас – из-за Гофолии (4 Цар 11. 11), а Иоахаз – вследствие того, что Иоаким был двумя годами старше его (4 Цар 23. 30). Цари Северного Израильского царства проходили обряд помазания не елеем, а бальзамом (миром) и тоже лишь тогда, когда их права на наследование престола были сомнительны или оспаривались.

Помазание первосвященника служило еще одной цели; оно обозначалось также глаголом «лекаддеш» («освящать»), символизируя приобщение к святине и право осуществлять священнодействие. Помазанию подлежал не только человек, но и предметы культа (Исх 30. 24-29; 40. 9-15); об этом есть свидетельства уже в древнейших частях Библии (Быт 28. 18; 31. 13; 35. 14).

После помазания Аарона и его сыновей, согласно Талмуду, обряд проходили только первосвященники, даже наследники своего помазанного отца; для простых священников оставался ритуал помазания лишь на время войны (Талмуд имеет в виду стих Втор 20. 2).

Талмуд утверждает, что священный елей для помазания был приготовлен только однажды в еврейской истории Моисеем (ср. Исх 30. 31-33), и этого елея хватило для всех ритуалов помазания, от Аарона до того времени, когда царь Иосия спрятал его остаток. Таким образом после Иосии елей не использовался для помазания царей и первосвященников, и это – одно из отличий Первого храма от Второго.

В Ветхом Завете практически нет информации о врачебных практиках. Такая ситуация, вероятно, связана с тем, что лекарское искусство в глазах правоверных иудеев было сродни знахарству, что категорически запрещено было Богом. В Ветхом Завете мы наталкиваемся на несколько красноречивых отрывков, которые выражают отрицательное отношение к услугам врача. Например: «И сделался Аса болен ногами на тридцать девятом году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» (2 Пар 16. 12). Такое нежелание допустить какого-либо другого целителя, кроме Бога, иногда, по-видимому, принимало крайние формы; этим можно объяснить, почему Иисус Сирах вынужден был так оправдывать врачебное искусство (Сир 38. 1-15). «Именно у Бога врач получает мудрость», говорит он. И в четвертом стихе: «Бог создал лекарства из земли, и пусть никакой привередливый человек не отвергает их». Книга сына Сирахова относится к числу второканонических и написана уже в период распространения законнических течений, и то, что в ней находится подобный отрывок, говорит о неоднозначном отношении евреев к врачам даже в период перед пришествием Спасителя.

В свете изучения прообразов Таинства Елеосвящения интересно было бы обнаружить в Ветхом Завете какие-либо данные о молитве над больными с помазанием елеем. Но в связи с вышесказанным, мы не встречаем вообще описаний врачебной практики. Однако, в Писании можно обнаружить особый случай, при котором ветхозаветный священник мазал елеем исцеленного от проказы человека (Лев 14. 14-18).

В библейской книге Левит (13. 14) устанавливаются правила диагностики кожных заболеваний. В противоположность языческому жрецу, еврейский священник не был лекарем, а скорее выступал как попечитель общественной гигиены. В его обязанности входил осмотр больного. Если священник предполагал у больного проказу, он предписывал семидневный карантин, после которого больной подлежал повторному обследованию; если дальнейших ухудшений не обнаруживалось, больного изолировали еще на неделю, после чего его можно было признать исцелившимся. Следует отметить, что священник не располагал средствами для излечения какого-либо заболевания, – он лишь

после исцеления больного совершал предписанные очистительные обряды, а сам больной и его родственники должны были возносить молитвы (3 Цар 8. 37-38; 4 Цар 20. 2-3) и поститься (2 Цар 12. 16), чтобы Бог ниспослал исцеление. Излечение – дело Бога и осуществляется непосредственно Им (Исх 15. 26; Числ 12. 10-13) или через Его посланников-пророков – например, через Илию (4 Цар 5) или Исаию (4 Цар 20. 4-7).

Ритуал, предписываемый в Библии для исцелившегося от проказы, полностью исключает магию. Совершался он в три этапа: на первый (Лев 14. 2-8), седьмой (14. 9) и восьмой (14. 10-32) дни по излечении. В первый день обряд проводился священником за пределами поселения, из которого был удален прокаженный; выздоровевший должен был сбрить все волосы, выкупаться и выстирать одежды, после чего он мог вернуться в поселение, однако еще не мог войти в свое жилище. Лишь на седьмой день, после повторного бритья, купания и стирки, ему позволялось вернуться домой. На восьмой день он должен был совершить жертвоприношение и исполнить установленный ритуал; лишь после этого исцелившийся восстанавливал свою ритуальную чистоту, становился чистым перед Богом (Лев 14. 11-31). Поэтому во время третьего, заключительного ритуала исцелившийся совершал жертвоприношения для очищения всего окружения от скверны, принесенной его болезнью, приносил повинную жертву во искупление, возможно, совершенного им когда-то осквернения святыни (если проказа была карой за грех); кровью жертвы и елеем мазали определенные части тела выздоровевшего, чтобы открыть ему доступ в святилище. Таким образом, мы снова сталкиваемся с помазанием елеем, как с символом очищения и освящения.

В общине ессеев, с которыми современная наука отождествляет общину, подарившую современному миру свитки Мертвого моря; общине, формировавшейся по признаку исключительности, мы находим следующее отношение к увечным и больным с врожденными пороками. В свитке «Двух колонок» (1Q Sa. II. 3-9) говорится: «И каждый, пораженный любой человеческой нечистотой, пусть не входит в собрание этих (сынов света). И каждый, пораженный этими (недостатками), так что не может занять место среди общества, и всякий, пораженный в отношении своей плоти: больной ногами или руками, хромой или слепой, или глухой, или немой, или чьей плоти коснулась порча, так что заметно глазам». Человек с такими внешними наследственными аномалиями в «Свитке Войны» именуется «человеком с вечным пороком в плоти своей» и «пораженным нечистотой плоти своей» (1Q M. VII. 4).

Однако это не распространялось на приобретенные болезни, поскольку ессеи были знамениты, по свидетельству Филона, своим целительским искусством и заботой о больных членах своей общины. Наименование «ессеи», как считают некоторые исследователи, происходит от арамейского «asya», «врач», что подтверждает Филон. По свидетельству Иосифа Флавия, ессеи «для лечения болезней изучают корни как защитные средства и свойства минералов». Египетская община, родственная палестинским ессеям и идеологически и преемственно, по-гречески прямо называлась *θεραπευταί*, «терапевты» (целители, попечители). Искусство врачевания было наиболее значимым признаком секты. Но кроме телесного врачевания, терапевты-ессеи проповедовали и врачевание духовное – от грехов и страстей. «Они предлагают искусство врачевания более сильное, чем в городах, поскольку там оно излечивает только тела, их же – души, пораженные тяжелыми и трудноизлечимыми недугами» (Филон).

Как известно, особенное внимание ессеи уделяли ритуальной чистоте. Но пороки человеческой природы, в первую очередь, духовные, а затем и телесные – это, с точки зрения ессеев, следствие действия духа нечистоты, духа Кривды. И упованием на спасение, на очищение человека, может быть только возрождение Духом Святым: «Тогда Бог прокалит Своей Правдой все дела мужа и обелит Себе из сынов человеческих плоть, принадлежащую Ему, чтобы покончить со всяким духом Кривды среди них и чтобы очистить их Своим Святым Духом от всех нечестивых дел» (1Q S. IV. 20-21).

В Ветхом Завете мы действительно видим лишь прообразы того, что некогда повелел делать своим апостолам Господь Иисус Христос. Использование в медицинских и косметических целях иудеями елея и мира, по-видимому, не может рассматриваться как основание для учреждения того мистического действия, каким можно считать помазание больных елеем в Новом Завете. Когда ученики были посланы Христом проповедовать Царство Божие, они получили власть изгонять нечистых духов и исцелять всякую болезнь и всякую немощь (Мф 10. 1; Лк 9. 1). Исполняя эту миссию, они мазали маслом многих немощных

и чудесно исцеляли их (Мк 6. 13). Рассматривая воззрения современных Спасителю иудеев, а в частности ессеев, мы пришли к выводу об убежденности большинства (эту убежденность разделял и Спаситель – внимательно рассматривая тексты Нового Завета, можно найти этому подтверждение) в том, что болезнь – это пребывание человека во власти сатаны, которое может попустить Господь, в частности, в наказание за грех. Исцеление человека, или больше сказать восстановление человеческой природы – это миссия Господа и затем миссия его учеников. Это восстановление совершается Духом Божиим, и при этом могут использоваться различные вещества, как видимые знаки присутствия Божия. Это использование освященной, благодатной в библейском смысле, материи, ясным образом свидетельствовало о преемственности Заветов. Изгнание бесов (Мк 6. 13) тесно связано с исцелением больных: та и другая чудодейственная сила были знаменем пришествия Царства. Поэтому многие Церкви впоследствии совершали обряды помазания над новообращенными для заклинания злых духов перед Крещением.

Первоначально таинство Исцеления совершалось через возложение рук совершителя (см. Деян 28. 8-9). Воспоминание о таком образе совершения таинства сохранилось и в нашем Требнике – в молитве, читаемой по совершении таинства при возложении Евангелия, как руки Господней, на главу больного. Уже в апостольский век возложение рук для исцеления было заменено помазанием елеем, подобно тому, как возложение рук для сообщения Святого Духа новокрещеным было заменено миропомазанием. Право совершать таинство было предоставлено пресвитерам. Такая практика совершения таинства в апостольское время со всей ясностью представляется в послании Иакова (5. 14-16). О совершении Таинства Елеосвящения и связи его с покаянием и изгнанием злых духов мы имеем и свидетельства святых отцов последующих веков.

Диакон Иоанн Реморов (НСМПБИ). Употребление освященного елея в древней Церкви

Центральное место в таинстве Елеосвящения занимает помазание освященным елеем. Однако этим таинством употребление елея в Церкви не ограничивается: существуют самые различные чины как его освящения и благословения, так и помазания им. Достаточно вспомнить хотя бы тот факт, что для большинства членов Русской Православной Церкви в наши дни помазание елеем ассоциируется прежде всего с полиелейным богослужением, а не с соборованием. Само таинство Елеосвящения нередко понимается по-разному: например, по вопросу о том, допускается ли в определенных случаях совершать это таинство над физически здоровыми людьми, две авторитетных «Настольных книги священнослужителя» дают прямо противоположные суждения [417]. Представляется поэтому небесполезным рассмотреть различные традиции освящения и употребления елея, существовавшие в древней Церкви и имеющиеся сегодня.

Елей как целебное средство в раннехристианскую эпоху

Елей стал применяться для священного помазания при болезни не просто как некое удобное для этой цели вещество. Он действительно использовался медиками как лекарственное средство. В античной медицине елей получил широкое распространение. Само слово «елей» (ελαιον) по данным корпуса классических греческих текстов (TLG), встречается у медиков намного чаще, чем у всех остальных авторов: к примеру, в трудах Гиппократ оно употребляется 316 раз, у Аэция – 1282, а у Галена – целых 1627 раз. О целебном значении именно оливкового масла в новозаветную эпоху есть свидетельство Филона, который пишет так: «Что можно бы искать для натираний лучше плода, выжимаемого из маслины? Ибо он смягчает и утомление тела и содействует здоровью, и, если окажется какая-нибудь язва, он полностью затягивает и сообщает более всякого другого плода силу и бодрость» [418].

В иудейском апокрифическом «Житии Адама и Евы» (ок. 100 г. до Р. Х.), греческая версия которого известна под названием «Апокалипсис Моисея» [419], отражено верование иудеев в то, что дерево жизни в раю источало елей, елей милосердия, который и обуславливал людям вечную жизнь. Когда Адам смертельно заболел, то, согласно этому апокрифу, он попросил Еву вместе с Сифом пойти к раю и просить Бога помиловать его и дать ему «елей из дерева жизни»: «И принесите его мне, и я помажу себя и боль покинет меня» (9. 3). Но архангел Михаил ответил им по повелению Божию так: «Сиф, человек Божий, не утомляй себя молитвами и просьбами о елее с дерева милосердия, чтобы помазать твоего отца Адама. Это произойдет не сейчас, а в конце времен» (13. 2) [420]. Таким образом, елей с дерева жизни здесь имеет не просто

целительное значение, но и выступает как залог будущего воскресения и новой, вечной жизни. Не исключено, что здесь заложено и объяснение последующего обычая помазания елеем умирающих или уже умерших – в знак будущего воскресения.

В еврейской традиции в близкую к новозаветной эпоху елей для помазания больных использовался смешанным с вином. Так, в талмудическом трактате Берахот говорится о раввине Симеоне, сыне Елеазара, что тот разрешил раввину Мейру смешивать вино с елеем и мазать больных в субботу[421]. Такое же применение елея с вином упоминается и в Новом Завете: милосердный самарянин в притче возлил на раны найденного им человека «масло и вино» (Лк 10. 34). Этот притчевый образ является несомненным подтверждением существовавшей в то время практики, так как Господь брал примеры для своих притч из окружающей обстановки. Наконец, апостолы по поручению Христа еще при Его жизни на земле «изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 13), что традиционно ставится комментаторами (например, блаж. Феофилактом или прп. Иустином Поповичем) в прямую связь с советом апостола Иакова о помазании болящего елеем, сопровождаемом молитвой веры. На эту связь указывает еще пресвитер Виктор Антиохийский, писатель V века[422].

В истории собственно христианской Церкви с первых же веков мы встречаем множество примеров исцелений через освященный елей, засвидетельствованных в особенности в житиях святых. Архиеп. Венедикт (Алентов) в своем исследовании об истории чинопоследования Елеосвящения находит более двадцати подобных случаев в житиях святых первых веков[423]. Так, по рассказу Тертуллиана, христианин Прокл исцелил императора Септимия Севера, помазав его елеем. О мученице Архелае, пострадавшей в царствование Диоклетиана, рассказывается, что она исцеляла всех, обращавшихся к ней, через помазание елеем. Живший в VI в. прп. Симеон Столпник, согласно рассказу блж. Феодорита, по просьбе персидской царицы послал ей благословенный им елей, который исцелил не только ее болезнь, но и помог многим из ее близких. Пресвитер Руфин в «Жизни пустынных отцев» (гл. 1) повествует о прп. Иоанне, говоря: «здравие и исцеление больным он возвращал так, что при этом избегал всякого тщеславия, не допуская иногда приносить недужных к себе: благословив елей, он посылал его больным, и, помазываясь им, они исцелялись от всякого недуга». Руфин приводит и несколько примеров исцелений, преподанных преп. Иоанном через благословенный им елей, а также рассказывает о подобном случае, совершенном прп. Макарием Египетским (гл. 28). Засвидетельствованы многочисленные случаи исцеления не только через елей святых подвижников, но и через елей от лампад перед иконами и гробницами святых, а также со святых мест. Традиция употребления такого елея сохраняется в Церкви до сих пор.

Как видим, хотя елей использовался в лекарственных целях и ранее, христианская традиция существенно видоизменила его применение. Отличия заключаются в следующем:

1. Во-первых, елей в христианском употреблении становится уже не самостоятельным медикаментом, а средством выражения веры и молитвы. Природные целебные свойства самого вещества елея отходят на второй план.
2. Во-вторых, в связи с этим применение елея становится более универсальным и не зависящим от вида болезни.
3. В-третьих, если ранее медицинский елей нередко смешивался с другими веществами (например, с вином) или был основой для составления различных мазей и натираний, то христианский елей исцеления не смешивался ни с чем, употреблялся без добавок, как самостоятельное вещество. Византийский обычай добавления вина в елей при совершении таинства Елеосвящения – поздний, он не упоминается в литургических источниках ранее XII века[424]. Однако уже в первые века наряду с освященным елеем или даже в соединении с ним может употребляться освященная вода, функционально подобная елею и нередко освящавшаяся вместе с ним.

Итак, еще со времен земной жизни Господа Иисуса Христа в Церкви существует традиция употреблять с молитвой освященный елей для исцеления болезней. Таинство елеосвящения в современном понимании является лишь одной из разновидностей этого древнего обычая, хотя и весьма особой разновидностью, не сравнимой с другими. Особенности его связаны с тем, что елей в Церкви может иметь не только лекарственное значение. Поэтому следует рассмотреть

### Употребление елея в древней Церкви при Крещении

Обратимся к традиции древней Церкви в том виде, как она описана в древних литургико-канонических памятниках – «Апостольском предании» и «Апостольских постановлениях». В дошедшем до нас виде эти произведения описывают практику, сложившуюся в Церкви к III–IV векам. Несмотря на разную терминологию, практика, описываемая этими памятниками, во многом сходна. В обоих источниках различается несколько елеев: с одной стороны, два или даже три елея для совершения крещения, с другой стороны, елей, благословляемый для частного употребления. Об этом последнем елее говорится очень мало, по сравнению с остальными двумя.

Рассмотрим сначала употребление елея при крещении. «Апостольское предание» (гл. 21) говорит о двух елеях, называя их «елей закланья» и «елей благодарения». И тот, и другой елей освящаются епископом непосредственно перед крещением. После отречения крещаемого от сатаны пресвитер «помажет его елеем закланья, говоря ему: “Всякий дух да удалится от тебя”»; непосредственно после этого епископ или другой пресвитер совершает над ним крещение. После выхода новокрещенного из воды, еще до того, как он оботрется, «пресвитер помажет его освященным елеем, говоря: “Помазываю тебя святым елеем во имя Иисуса Христа”». По-видимому, это уже другой елей, елей благодарения, хотя он здесь и не назван прямо. Когда крещаемые оденутся и войдут в церковь, на них возлагает руку епископ и читает молитву о нании Святаго Духа, после чего, «наливая освященный елей себе в руку и возлагая ее на голову [крещаемого], [...] говорит: “Помазываю тебя святым елеем, во [имя] Господа Отца Всемогущего и Иисуса Христа и Святаго Духа”». Здесь описано миропомазание, однако мир во все равно обозначено как «освященный елей». Текст позволяет предположить, что это и есть тот же самый «елей благодарения»: вторичное помазание им имеет особую силу по той причине, что оно соединено с возложением руки епископа. Однако, с другой стороны, сщмч. Киприан Карфагенский свидетельствует о том, что елей, которым помазываются крещеные, освящается на алтаре при Евхаристии (Послание LXX) [425]. Это соотносится и с описанием «Апостольских постановлений», где благодарение над миром («о благоухании мира»; VII. 27) приводится рядом с благодарением по причащении (VII. 26).

«Апостольские постановления» приводят практику, более похожую на принятую сегодня. Согласно «постановлениям», крещение состоит из следующих этапов: отречение от сатаны и сочетание Христу (VII. 41), помазание елеем (VII. 42), крещение водой (VII. 43), помазание миром (VII. 44). Эти елей и мир носят также наименования «елей радования и миро разумения» (II. 32). Значение этих мира и елея описано в памятнике неоднократно (II. 32, III. 16–17, VII. 22, VII. 42–44), например: «Преподается же крещение в смерть Иисуса, а вода означает гроб [Рим 6. 3], елей – Духа Святаго, печать – крест; миро есть утверждение в исповедании веры» (III. 17); или: «Прежде помажь святым елеем, потом погрузи в воде, и напоследок запечатай миром, чтобы помазание было причащением Святаго Духа, вода знаком смерти, а миро печатью Заветов; если же нет ни елея, ни мира, достаточно воды и для помазания, и для печати, и для исповедания умершего или соумирающего» (VII. 22). Как видим, здесь елей, вода и миро описываются как три равнозначных вещества при полном чине крещения: помазание елеем имеет не менее важное значение, чем помазание миром.

В подробном описании чина крещения значение помазания елеем определяется в «Апостольских постановлениях» так: через него подается «благодать духовная и сила действительная, также прощение грехов и предуготовление исповедания крещения, чтобы помазуемый, разрешившись от всякого нечестия, сделался достойным освящения по заповеди Единородного» (VII. 42). Итак, елей означает духовное очищение и прощение грехов. В отличие от елея, миро, согласно «Постановлениям», является «печатью», которая делает твердым и непоколебимым пребывание благоухания Христова и дарует совоскресение Ему (VII. 44).

Точно такое же различие двух крещальных помазаний – ἄλειμμα и χρίσμα – проводится в Евхологии Серапиона, еп. Тмуитского (IV в.) [426]. В молитве над первым помазанием (ἄλειμμα) испрашивается «целительная и укрепляющая сила», чтобы «обнаружить и уврачевать всякий знак греха и беззакония, или сатанинской причины в душе, плоти и духе, и тою же благодатью подать им прощение». Молитва над вторым помазанием (χρίσμα, то есть миро), наоборот,

посвящена прошению о вселении «божественной и небесной силы», чтобы крещенные и помазанные им, восприняв начертание знамения Креста, «и сами сделались бы причастниками дара Святого Духа и, защищенные этой печатью, пребывали бы непоколебимыми. безопасными от козней, находясь в вере и познании истины до конца».

Примечательно, что ни то, ни другое помазание не называется словом «елей» (ελαιον); это слово употребляется в Евхологии Серапиона в двух других молитвах: (а) «о приносящих елей и воду», (б) «над елеем болящих, или над хлебом, или над водой». То есть оба крещальных помазания в древнем церковном сознании четко отграничены от всех прочих случаев освящения елея.

Другие молитвы на освящение елея в древней Церкви

В «Апостольском предании» и, по-видимому, в «Апостольских постановлениях» крещальные елей и вода освящаются и благословляются непосредственно в чине Крещения, как и сегодня; кроме этого, описан и другой чин освящения (благословения) воды и елея, не связанный с их крещальным употреблением.

Показательно, что елей и вода воспринимаются как сопоставимые в церковном употреблении вещества и нередко освящаются вместе, или, по крайней мере, одинаковыми молитвами. Это неудивительно: ведь и сегодня чин освящения мира Патриархом имеет главную молитву, сходную с чином великого освящения воды на Богоявление.

В древних памятниках единая молитва на вино и елей имеется в «Апостольских постановлениях», а также две упомянутых молитвы в Евхологии Серапиона[427]. В «Постановлениях» говорится, что благословение воды и елея совершает епископ, а в его отсутствие – пресвитер в предстоянии диакона. В приводимой далее краткой молитве воспоминается, что Господь дает нам «воду для питья и очищения, и елей, чтобы веселить лицо в радость веселия»; при этом испрашивается «сила, содевающая здравие, отгоняющая болезни, прогоняющая бесов, удаляющая всякие наветы» (VIII. 29). Молитвы Евхология Серапиона – схожего содержания; в них еще более подробно испрашивается «исцелительная сила этим веществам», причем указывается и способ употребления – «через питье и помазание». Во второй молитве для елея или воды также усиленно испрашивается сила избавления от нечистых духов и всех их действий. Аналогичные прошения вплоть до наших дней содержатся в молитвах освящения воды.

Другие древние источники приводят молитвы на освящение собственно елея. В «Апостольском предании», или «Египетских церковных постановлениях»[428] в случае приношения елея предписывается благодарение, по примеру приношения хлеба и вина. В этом благодарении воспоминается, как Господь помазывал царей, священников и пророков, и испрашивается здравие тем, кто помазуется этим елеем и кто вкушает его.

Как видим, этот елей был в Церкви многофункциональным. Наравне с освященной водой он использовался в разных целях: как для помазания болящих, так и в пищу. Однако существовало и третье применение того же елея, свидетельство о котором мы находим в еще одном древнем памятнике, так называемом «Завещании Господа нашего Иисуса Христа»[429]. Здесь приведена молитва над елеем для врачевания болящих, в которой испрашивается не только освобождение страдающих и исцеление болящих, но и освящение возвращающихся к вере. Таким образом, этот же елей выступает знаком покаяния отпавших и воссоединения с Церковью.

Во всех упомянутых молитвах на освящение елея предполагается его использование для исцеления болящих, что вполне соотносится с современным понятием о Елеосвящении, основанном на словах ап. Иакова (Иак 5. 14-15). Но во всех этих молитвах, кроме последней, подразумевается и возможность самостоятельного употребления такого елея христианами по мере надобности.

Елей для усопших

Возлияние освященного елея на усопших предписывается и в современном русском «Требнике», хотя далеко не всегда соблюдается на практике. «Настольная книга священнослужителя» считает, что «не следует придерживаться этого обычая», поскольку он «не находит подтверждения в практике Древней Церкви»[430]. Однако такое утверждение ошибочно: возлияние освященного елея на усопших засвидетельствовано еще свт. Иоанном



Златоустом, который, отмечая данный факт, на его основании дает утешение близким умершего[431]. Возможно, традиция эта была местной, а не общецерковной; в той или иной форме она сохранилась также у коптов, сиро-яковитов и маронитов[432], что свидетельствует о ее распространенности на христианском Востоке V-VII веков.

Вопреки мнению архиеп. Венедикта (Алентова), происхождение этого возлияния невозможно вывести из древнего обычая умащать умершие тела ароматами и благовонными мазями, поскольку для возлияния использовалось не благовонное миро, а именно елей, чему невозможно найти чисто физическое объяснение. Возникновению этого обычая могло способствовать то многообразное значение еля как средства преподания благодати Божией, которое стало распространено в христианской Церкви. Притом, помазание елеем было единственным средством, которое, в отличие от Причащения Тела и Крови Христовых или испития святой воды, могло быть преподано умершему, пусть даже не столько ради его самого, сколько в утешение его близким.

Детальное объяснение значения этого еля приводится в «Corpus Areopagiticum» в книге «О церковной иерархии»[433]. Он говорит: «После же целования священноначальник возливает на усопшего елей. Припомни, что при священном богорождении (крещении) перед божественнейшим погружением преподается крещаемому первая доля причастия священного таинства – елей помазания – после всецелого совлечения прежней одежды. Так и теперь, в конце всего, возливается на усопшего елей. Тогда помазание елеем возывало крещаемого к священной подвигам, а теперь возлияние еля указывает на то, что усопший потрудился в этих священных подвигах и достиг совершенства» (7. III. 8).

Таким образом, Ареопагит соотносит елей напутственного возлияния и елей крещального помазания, а через это сопоставляет и само погребение с крещением. Христианское погребение описывается здесь именно как таинство, основная священнодейственная часть которого совершается только после удаления оглашенных. Оно начинается с благодарственной молитвы, чтения Слова Божия и пения песнопений, после чего удаляются оглашенные, провозглашаются имена «прежде почивших святых» и совершается ектения об усопшем, на которой ему испрашивается «блаженное совершение во Христе». Далее следует «священнейшая молитва», читаемая предстоятелем; по ее окончании все дают целование усопшему, затем предстоятель возливает на него елей и, сотворив молитву за всех, полагает тело в уготованном месте (7. II).

Вообще книга «О церковной иерархии» содержит довольно подробную разработку учения о таинствах. При этом Дионисий Ареопагит перечисляет шесть таинств[434]: «таинство просвещения» (крещение и Миропомазание), «таинство собрания или же Приобщения», «таинство совершения мира» (то есть Освящение мира), «таинство священнических совершений» (Священство), «таинство монашеского совершения» и, наконец, «таинство [совершаемое] над священно-усопшими». Елеосвящение в их число не включено и не упоминается ни в каком виде, хотя автор книги и цитирует послание апостола Иакова. Очевидно, что в той местной церковной традиции, к которой принадлежал автор этой книги, помазание болящих елеем не возводилось в ранг таинства, – в отличие от возлияния еля на усопших.

Поэтому в современной церковной традиции можно говорить о возлиянии на умершего только еля от лампы или еля от соборования. Первый вариант предписывается сегодняшним Требником, второй – утвердившейся практикой. Прот. М. Архангельский в XIX веке высказывал сомнения, следует ли возливать на усопшего тот елей, который освящен с противоположной целью – для помазания живых[435]. Однако эти сомнения могут быть сняты, если вспомнить об универсальности употребления еля в ранней Церкви: хотя погребальный елей и имеет особое значение, нет нужды в его отдельном освящении.

Завершая речь о бытовании освященного еля в Церкви, нужно констатировать, что в наши дни, как и в древности, церковный елей для всеобщего употребления имеет как разнообразное освящение, так и различное применение. Этот общий елей либо освящается на литии, либо берется от лампы, и, кроме помазания в церкви, он используется и в домашнем быту христиан, которые помазываются им прежде всего для исцеления от болезней. Благоговейное и священное употребление еля из лампы представляет собой непрерывную традицию, восходящую к иерусалимским обычаям «еля Креста» и т. п. Что касается таинства Елеосвящения, в нем соединена усиленная молитва об

исцелении от болезней и о прощении грехов. Таким образом, оно вобрало в себя почти все многочисленные смыслы освященного елея и стоит вершиной в ряду различных его употреблений в Церкви.

Протоиерей Алексей Сидоренко (ТобДС). Возможные свидетельства о таинстве Елеосвящения в письмах блаженного Августина

Иеромонах Венедикт (впоследствии – архиепископ и священномученик) в своем труде, посвященном историческому развитию чина таинства Елеосвящения, констатирует следующее: «По отношению к таинству Елеосвящения у отцов Церкви наблюдается особенное молчание»[436]. Это – всеми признаваемый факт, объяснение которого не входит в задачу нашего исследования.

Учитывая это обстоятельство, ценным является уже то небольшое, что мы можем извлечь из творений отцов первых веков. Нашей задачей будет проанализировать те свидетельства, которые содержатся в письмах блж. Августина (354–430) относительно таинства Елеосвящения. При исследовании мы пользовались последним изданием писем Даура (доведено до сотого письма), изданием Гольдбахера и изданием Миня.

Необходимо отметить то, что в письмах блж. Августина мы не находим толкований на Мф 10. 1, Мк 6. 13, Иак 5. 14. Однако следует отметить то немаловажное обстоятельство, что Августин написал отдельное сочинение, посвященное толкованию Послания св. ап. Иакова, «Изъяснение послания Иакова к двенадцати коленам» (*Expositio epistulae Iacobi ad duodecim tribus*, 408/409), которое, к сожалению, не сохранилось. Хотя в «Пересмотрах» (*Retractationes*) он не говорит о содержании этого творения, но можно с полным основанием предполагать, что там были изъяснения Иак 5. 14 и последующих стихов, касающихся таинства Елеосвящения. Возможно, наличие этого труда освобождало Августина от необходимости подробно останавливаться на том, что он уже объяснил.

Общепринятым мнением в отношении свидетельства о таинствах Церкви у Августина является то, что он в своих творениях – конечно же, и в письмах, – в основном, говорит лишь о двух таинствах – Крещении и Причащении, что объясняется стоявшими перед ним полемическими задачами борьбы с еретиками[437].

Обычно в догматических курсах указывают на известное место у блж. Августина относительно таинства Елеосвящения, приведем его и мы в более полном варианте. Оно находится в творении «Толкования на псалмы» (*Enarrationes in Psalmos*). Там, в частности, Августин объясняет псалом 26[438], имеющий надписание: «Псалом Давида. Прежде помазания». Он говорит, что в Ветхом Завете помазывались царь и священник – это были два лица. Эти два лица предызображали Единого будущего Царя и Священника, совершающего служение того и другого – Единого Христа. А потому Христос – от помазания. Господь Своей Жертвой искупляет нас, «сооблекая нас Себе, делая нас Своими членами, чтобы и Мы и Мы стали бы Христом. Потому всех христиан достигает помазание; в прежние же времена Ветхого Завета помазание прилагалось лишь к двум лицам. Теперь же мы – тело Христово, ибо все помазываемся. И все в Нем – и Христовы и Христос, ибо, некоторым образом, и весь Христос – глава и тело. Это помазание духовно соделает нас в ту жизнь, которая обещается нам. Это есть глас желающего той жизни, некий глас желающего той благодати Божией, которая совершится в нас в конце. Потому и сказано: Прежде помазания. Помазуемся в таинстве и самим таинством предызображаем то, чем мы будем» (*En. Ps 26. 2. 2*)[439].

Однако, как нам представляется, и в переписке Августина все же можно найти некоторые косвенные указания на таинство Елеосвящения или на практику, его предполагающую. Рассмотрим эти места. Их, к сожалению, немного.

В письме 54, Августин, отвечая на вопросы мирянина Януария, касающиеся различных сторон церковной жизни и, в частности, относительно отличающихся обычаев и установлений отдельных церквей, говорит, что Сам Господь установил таинства; однако Он не желал возлагать на нас тяжкого бремени, «поэтому очень немногими таинствами, легко соблюдаемыми, однако весьма важными, Он укрепил союз нового народа. Они суть – Крещение, совершаемое во имя Святой Троицы, Причащение Его Тела и Крови, а также и любое другое, о котором передается в канонических писаниях, исключая те, которые отягчали рабством древний народ сообразно их сердцу и пророческому времени, о которых и говорится в пяти книгах Моисея» (*Ep. 54. 1*)[440]. Таким образом,

Августин указывает на то, что основанием таинств является Священное Писание («канонические писания», в его терминологии), и что собственно церковных таинств – немного.

Далее в этом письме он излагает некоторые, на первый взгляд, противоречивые вещи, а именно то, что существует и иные установления которые, по его словам, соблюдаются во всем мире (*toto terrarum orbe seruantur*), но основанием своим имеют не Писания, а покоятся на традиции, идущей либо от самих апостолов, либо от «полных Соборов» (*plenariis conciliis*), имеющих большой авторитет в Церкви. Он перечисляет эти установления (или, скорее, догматы веры): «Страдание и Воскресение Господа, Вознесение на небо, Сошествие Св. Духа, ежегодно торжественно празднуемые, и иное подобное, что соблюдается всей Церковью, куда бы она ни достигала» (Ep. 54. 1)[441]. Почему же Августин пишет, что Церковь содержит это не из Писания, а из Предания (*quae non scripta sed tradita custodimus*)? Очевидно, правильным понимание будет то, что хотя перечисленные события и содержатся в Новом Завете, однако празднование их в качестве праздников идет от апостолов и Соборов, что и сохраняется в традиции, в Предании. Обращает на себя внимание также то, что хотя Августин выше и говорит лишь о двух таинствах, однако упоминает и другие установления, имеющие своим основание Священное Писание. Важным критерием принятия и того и другого – и установлений, и, разумеется, таинств в узком смысле слова, является традиция, то есть Предание Церкви. В «Пересмотрах» Августин, вновь возвращается к этому письму, делая важное, в нашем контексте, уточнение, а именно то, что он не упомянул всех таинств, но лишь те, которые вытекали из вопросов Януария (*Retr. 2. 20*). Е. Катроун (E. Cutrone) в статье, посвященной таинствам у Августина, указывает, что «другие таинства» – это Миропомазание, Покаяние, Священство и Брак[442]. Однако можно ли полностью исключать из этого списка практику, связанную с Елеосвящением? Это нам представляется неоправданным, учитывая то, сколь многозначен термин *sacramentum* у Августина.

Важным к контексте нашего рассуждения представляется указание Августина в этом же 55-м письме на те вещества, которые употребляются при отправлении Таинств, а именно, воду, пшеницу, вино и масло (Ep. 55. 13). Е. Катроун полагает, что эти вещества также могут относиться лишь к двум упомянутым таинствам[443]. Однако можно предположить то, что, указав на масло, Августин мог иметь в виду и таинство Елеосвящения, либо практику, с ним связанную.

В письме 55 к тому же Януарию Августин, продолжая отвечать на вопросы о церковных установлениях, выражает печаль по тому поводу, что некоторые христиане усваивают новые обычаи и ритуалы; например, осуждают того, кто касается босой ногой земли за восемь дней до Крещения, причем более, нежели пьяницу. Августин в связи с этим пишет, что такое и подобные этому нововведения, «не поддерживаемые авторитетом Священных Писаний, не обретаемые в определениях епископских Соборов, не подкрепляемые обычаем Вселенской Церкви», должны быть отсечены (Ep. 55. 35)[444]. Лишний раз удостоверемся в том, сколь важны были для Августина Писание и Предание, которые всегда выступают у него критерием правильно устроенной церковной жизни.

В письме 111 к Викториану пресвитеру, выражавшему в обращении к Августину скорбь по поводу насилия, которому подвергались христианки, будучи похищены варварами, Августин передает недавнюю историю девушки, посвященной Богу, племянницы епископа города Милева в Нумидии, которая была уведена в плен. Как только она появилась в доме варваров, молодые люди в этом доме (трое братьев) тотчас же заболели тяжелой и непонятной болезнью, которая грозила свести их в могилу. Мать их, видя, что перед ней девушка-христианка, обратилась к ней с просьбой помолиться об их выздоровлении, обещая, по благоприятном исходе, отпустить ее к родителям. «Она постилась и молилась, – читаем мы, – и тотчас была услышана. Все это было сделано для научения. Так что те, восприняв здравие по внезапному благодеянию Божию, удивляясь и почитая ее, выполнили то, что обещала их мать» (Ep. 111. 7)[445]. Конечно, ниоткуда не видно, чтобы болящие крестились, а потом были исцелены. Нет указаний и на елей. Однако и в Евангелиях мы читаем об изгнании бесов, надо думать, из язычников, прежде исцеления их: «Даде им власть на дусех нечистых, яко да изгонят их, и целити всяк недуг, и всяку болезнь» (Мф 10. 1); «И бесы многи изгоняху: и мазаху маслом многи недужныя, и изцелеваху» (Мк 6. 13). Таким образом, молитва веры девушки-христианки (Иак 5. 15) исцеляет язычников, и Господь восстанавливает их от овра болезни.

Косвенным указанием на таинство Елеосвящения может рассматриваться то место в письме 153 к Македонию, викарию Африки, в котором Августин говорит об обязанности христиан молиться друг за друга; причем, он прямо ссылается на Иак 5. 16: «Так делают пред Богом праведные за грешников, к этому же призываются взаимно и сами грешники, ибо написано: “Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга”» (Ер. 153. 10)[446]. Имея в виду, что в Иак 5, 14 самая тесная связь устанавливается между молитвой за болящего и помазанием елеем, можно думать, что такая практика была знакома Августину.

Мы рассмотрели те немногие свидетельства в письмах блж. Августина, которые можно интерпретировать как указания на таинство Елеосвящения. Тем не менее, остается вопрос: почему у Августина в письмах нет прямых указаний на интересующие нас места Священного Писания? Ответ, на наш взгляд, заключается в том, что его переписка, в основном, мотивировалась борьбой с ересями. Елеосвящение и практика, с ним связанная, были в стороне от самых горячих тем, поэтому блаженный отец не считал нужным специально останавливаться на том, что не вызывало спора.

Священник Александр Классен (ТомДС). К истории последования таинства Елеосвящения на Руси в XI–XVI веках

Сведения о первоначальном составе таинства Елеосвящения мы имеем в послании апостола Иакова: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5. 14–15). Итак, таинство, по заповеди апостола, должно состоять из молитвы и помазания елеем. Совершать его могут пресвитеры, количество которых не оговаривается. К сожалению это все сведения, которые мы имеем о елеосвящении на тот период. Далее в течение семи столетий церковные источники молчат об этом. Есть скудные указания на это таинство у некоторых церковных писателей, таких как сщмч. Ириной Лионский, Ориген. Причем из творений сщмч. Ириной о наличии таинства Елеосвящения у христиан можно узнать лишь по косвенным данным, через описываемые им гностические таинства[447]. Только с VIII в. появляются памятники, излагающие состав последования и освещающие историю развития его обрядовой стороны[448].

На Руси первые сведения о таинстве относятся к XI в. Указание на таинство есть в житии прп. Феодосия Печерского. Когда к преподобному приходили больные, он отсылал их к пресвитеру Дамиану, а тот мазал больных маслом и читал над ними молитвы, исцеляя их. Источники XII и XIII вв. не содержат сведений о таинстве Елеосвящения. Н. Одинцов пишет, что есть только указания на совершение таинства в русских летописях того времени[449]. Тринадцатый век, как известно, был временем общественных бедствий на Руси, связанных с завоеваниями монголо-татар, и летописцы мало сообщали о богослужении.

Четырнадцатый век весьма сильно отличается от предыдущего времени по богатству сведений о богослужении. Что касается таинства Елеосвящения, описываемый век особенно интересен тем, что последование этого таинства имеет много особенностей по сравнению с современной практикой его совершения. В первую очередь надо сказать, что с XIV в. сохранилось четыре списка последования таинства Елеосвящения. Два из них очень близки друг к другу но сильно отличаются от нынешнего последования соборования. В начале этих списков есть надписание: «По уставу Иерусалимскому». Другие два списка короче по содержанию и ближе к нынешнему чину Елеосвящения[450].

Последование Елеосвящения «по Иерусалимскому уставу» имеет свою отличительную особенность в том, что таинство здесь совершается вместе со службой за болящего, органично соединяясь с последованием вечерни, утрени и литургии. Профессор А. А. Дмитриевский, исследовавший рукописи Софийской библиотеки, содержащей упомянутые выше списки, следующим образом описывает это последование. На вечерне

болящий поминался в сугубой ектении, а стихиры на «Господи воззвах» имели своим предметом исключительно моление об исцелении болящего. Поутру пелась короткая «агрипния» и совершалась молитва над елеем. После этого следовала первая предварительная часть чина Елеосвящения, с канонем. Затем следовала утренняя с присоединением службы за болящего и совершалась литургия. На литургии после великой ектении священники выходили из алтаря на средину

церкви, где стоял сосуд, приготовленный для елея, которым должен быть помазан болящий. Старший из священнослужителей кадил сосуд и всю братию и творил обычное начало, после которого читалось Трисвятое, и по «Отче наш» – псалом 50 и тропари: «Помилуй нас Господи»; затем возглашалась ектения великая с прошениями о болящем и читалась обычная молитва над елеем. После этой молитвы старший священник вливал в сосуд масло и за ним, при чтении этой же молитвы, делали тоже и все другие шесть священников. За этим, при пении стихир в честь Богоматери, священники один за другим, начиная со старшего, зажигали каждый один «ужжец». После возжжения светильников первый из священников читал псалом 16, за которым следовали первый апостол из послания ап. Иакова, тот самый, который читается и в настоящее время, и евангелие от Иоанна об «овчей купели»; за Евангелием непосредственно читалась над головою болящего молитва: «Боже, имея власть отпущати грехи». Другие шесть священников повторяли эти действия, где каждый прочитывал положенные по уставу Апостол, Евангелие и молитвы. При возложении Евангелия на главу болящего, которое следовало непосредственно за седьмой молитвой, священники возлагали и свои правые руки. А. В. Петровский утверждает, что обычай возлагать Евангелие на голову елеопомазанного с чтением молитвы «Милосердне, многомилостиве Господи, не хотяи смерти грешника» и пением стихир свв. бессребренникам и Божией Матери является новым элементом, возникшим в Церкви только в XIV столетии[451]. После молитвы «Царю святыи, благоутробне Господи», следовали ектении с антифонами, и совершалось прочее последование Божественной литургии. По окончании литургии священники выходили со свечами из алтаря и становились пред сосудом с освященным маслом. После обычного начала, возглашенного старшим священником, читались: Трисвятое, псалом 50, снова Трисвятое, тропарь свв. бессребренникам и молитва над главою болящего: «Отче святыи», после которой священник возглашал: «И сподоби нас Владыко», а клир пел «Отче наш». После этого первый священник мазал болящего маслом и «всех, требующих благословения сего» с произнесением слов: «Благословение Господа Бога, Спаса нашего на исцеление души и тела рабу Божию, имярек, всегда, ныне и присно.». Другие священники также помазывали маслом болящего и других лиц, желавших получить таинство Елеосвящения, читая при этом молитву: «Отче святыи» и произнося вышеуказанные слова. Во время помазания клиром пелись приличные случаю стихиры. По окончании помазания священники расходились, «мажуще внеуду на дверех и внутрьуду, глаголюще сице: Благословение Господа Бога, Спаса нашего, Иисуса Христа на дому сем всегда, ныне и присно.». [452]

Наряду с чином елеосвящения по уставу Иерусалимскому существовал другой чин Елеосвящения, по своему порядку более близкий к нынешнему. По утверждению Н. Одинцова, и то, и другое последования имеют своим источником греческие оригиналы.

С XV в. в богослужбной практике Руси был окончательно утвержден Иерусалимский устав. Но чинопоследование, надписываемое как чинопоследование «по уставу Иерусалимскому», было вытеснено чином того же таинства по неизвестному уставу. Причину этого явления можно видеть в том, что этот последний чин таинства был удобнее для его совершения, так как не соединялся с вседневым богослужением и мог быть совершаем отдельно от него. По сравнению с предшествовавшим веком чинопоследование это практически не изменилось.

Чинопоследование соборования в XVI в. хорошо описано А. А. Дмитриевским. Он сообщает, что по уставу чинопоследование должно было совершаться не менее чем семью священниками и только в случае крайней нужды дозволялось это делать пяти священнослужителям. Здесь интересно провести сравнение с греческой практикой, где, по свидетельству блж. Симеона Солунского, «по недостатку семерых, призывают всего троих и этого не должно порицать, а в случае нужды и менее трех. Один же священник не совершает Елеосвящения»[453]. Чинопоследование совершалось или вечером, или утром и в целом его порядок таков, как он сложился в XV в. Порядок чтения семи Апостолов и Евангелий отличался от нынешнего, и к седьмой молитве по Евангелии присоединялась другая: «Боже спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном», которая ныне находится в чине таинства Покаяния. Из списков последования Елеосвящения, которые относятся к XVI в., интересен список, где приводится краткое последование таинства «страха ради смертного». Здесь, после начальных молитв, 50 псалма и тропарей «Помилуй нас Господи, помилуй нас», помазуемый испрашивал прощение у священника. Затем тот читал молитву над маслом. После прочитывались первый Апостол и Евангелие, произносилась сугубая ектения и молитва «Благоутробне Господи, едине милостиве человеколюбивый, каяйся о злобах наших». Далее священник мазал

больного со словами: «Услыши мя Господи», «Услыши мя, Святой» и молитвой: «Отче Святой». После помазания над головою болящего, при раскрытом Евангелии, читалась молитва: «Благоутробне многомилостиве» и пелись стихиры свв. бессребреникам. Служба заканчивалась сугубой ектенией, молитвой «Владыко многомилостиве» и обычным отпуском. По отпуске «поп взял кисть помазует болящего, глаголя: “Благословение Господа Бога нашего Иисуса Христа на исцеление”»[454].

Протоиерей Михаил Денисов (ТобДС). Таинство Елеосвящения: практический аспект

По правилам Православной Церкви Елеосвящение может совершаться только над «опасно» больными[455], не лишившимся еще сознания, после приготовления через покаяние. Оно не может совершаться над младенцами[456], а также над здоровыми. Таинство может повторяться над одним и тем же лицом, но не во время одной и той же болезни. Веществом для Елеосвящения служит оливковое масло с присоединением к нему некоторого количества вина (ср.: Лк 10. 34). Помазываются семь частей тела: чело, ноздри, ланиты, уста, грудь и ладони с двух сторон. Совершать его положено собором семи священников, но в случае необходимости допускается совершать его и одному священнику, «от лица всей Церкви»[457].

Так можно изложить правила совершения Соборования, находящиеся в Большом Требнике, в книге «О должностях пресвитеров приходских» и других авторитетных источниках. Однако в практике эти правила не всегда соблюдаются и, может быть, не всегда соблюдались. Мы видим, что соборуются не только тяжело больные, но и, вопреки указанию Большого Требника, «неопасно больные» и здоровые. Соборуются многократно в одной и той же болезни. Соборуют больных, находящихся в коматозном состоянии. При общем соборовании многие идут на соборование, ни разу в жизни не исповедавшись и не думая о покаянии. Некоторые духовники вообще советуют в настоящее время собороваться чуть ли не каждый месяц.

Чтобы разобраться во всех этих несоответствиях указаний Требников и руководств с современной практикой, необходимо обратиться к чинопоследованию Елеосвящения, проследить историю его формирования и практику применения в различных ситуациях в прошлом, а также осмыслить содержательную часть Таинства.

Чин Елеосвящения изложен в Требнике и относительно внешней стороны чинопоследования особых недоумений не возникает (вопроса сокращенного чинопоследования мы пока не касаемся). Также не подлежит сомнению, что таинство имеет апостольское происхождение и совершалось во времена апостолов, но какова была обрядовая сторона чина – неизвестно. Из слов ап. Иакова ясно только то, что таинство состояло из молитвы и помазания больного елеем. Количество помазаний не указано.

Состав чина Елеосвящения в восточной Церкви до VIII в. неизвестен. Есть упоминания только о том, что в IV-V вв. таинство святого елея мог совершать и один пресвитер[458]. «Только с IX в. начинают появляться памятники, излагающие состав последования и освещающие историю развития его обрядовой стороны» [459]. Из литургических памятников известно, что в период с IX в. Елеосвящение соединялось с суточными службами: вечерней, утреней и Литургией. В рукописи XII в. Синайской библиотеки читаем: «В тот день, когда полагается Елеосвящение собираются семь пресвитеров и совершают вечерню. и поют канон; равным образом и на утрени поют соответствующие каноны. По окончании утрени семь пресвитеров литургисают в различных церквах. а затем собираются в одну и здесь совершают последование св. елея»[460]. В рукописи XIII в. из Лавры прп. Афанасия Афонского говорится: «Намеревающийся получить елеосвящение должен пригласить семь священников. Один из них произносит начало, и начинает псалом, по исполнении которого предстоятель возглашает ектению. На утрени после “Бог Господь” поется тропарь. канон “Моря чермную пучину. , произносится ектения, и отпуст» , а после отпуста совершается Елеосвящение. Тут следует заметить, что семикратное помазание больного елеем, согласно последней рукописи, совершалось не в промежутках между чтениями, как теперь, а в конце последования, после седьмой молитвы[461]. Существовала практика совершения соборования на Божественной литургии после пения Трисвятого с последующим продолжением литургии и Причащением соборовавшихся. Также существовала практика семидневного посещения больного с совершением каждый раз литургии и помазания. Может быть, этим объясняется тот факт, что в современном

последовании благословение на елей испрашивается в молитве не только в начале чина после мирной ектеньи, но и еще семь раз в каждой молитве, следующей за очередным Евангелием.

С XIV в. формируется новый чин Елеосвящения. Окончательно он установился к XVI в. и с того времени существенно не менялся[462]. Новый чин стал независим от вечерни, утрени и литургии, но полностью связь с ними не утратилась. Первая часть современного чина есть краткая утренняя, а семикратное чтение Апостола и Евангелия напоминает о том, что некогда Елеосвящение соединялось с Божественной литургией, и литургий совершалось семь.

Какие из этого обзора можно сделать выводы? Во-первых, с глубокой древности Таинство совершалось большей частью соборно, часто семью священниками; во-вторых, оно совершалось как в храмах, так и в частных домах; в-третьих, оно было соединено с Евхаристией.

В этом сохраняется преемственность. И сейчас Елеосвящение совершается не всегда семью священниками даже в храме, но обычай сначала поисповедоваться, потом пособороваться, а затем причаститься Святых Христовых Таин, можно сказать, повсеместен. Конечно, если соборуются большое количество людей, то поисповедовать их перед соборованием просто нереально, а может быть, и не нужно. Но, если кто-то давно не исповедовался, перед соборованием его призывают за несколько дней исповедаться, а в ближайшее время после него, по возможности, причаститься.

Теперь обратим внимание на то, что в рассматриваемый нами период – а именно, в первую половину второго тысячелетия – при совершении соборования существовал обычай попутно помазывать здоровых. Рассмотрение этого обычая поможет нам решить вопрос о том, нужно ли собороваться здоровым, или нет.

Сейчас среди православных существует неписаное правило благочестивой жизни – обязательно всем в Великий пост пособороваться, чтобы простились забытые грехи. Однако многие священники справедливо замечают, что таинство Елеосвящения должно совершаться только над теми людьми, которые сильно больны, так что их жизни угрожает смерть. Собороваться тяжело больному человеку нужно, чтобы после него, с помощью Божией, достойно подойти либо к смерти, либо к жизни. Если же человек здоров, он должен прийти на исповедь, а после исповеди причаститься Святых Христовых Таин, в которых мы получаем и прощение грехов, и исцеление души и тела, и становимся наследниками вечной жизни с Богом. Соборование должно быть осмысленным, потому что это церковное таинство, а не магическое действие.

Но сторонники общего соборования и больных, и здоровых указывают на то, что начиная с X в. вышеуказанный обычай помазания елеем присутствующих при совершении таинства весьма твердо засвидетельствован литургическими памятниками, которые говорят, что наряду с хозяином дома, над которым совершалось таинство, «помазывались и все присные его»[463], которые, скорее всего, не были больны. В греческих литургических памятниках эта практика «попутного» помазания здоровых упоминается вплоть до XVII в. В XVI-XVII вв. на Руси в монастырях и соборах также существовал обычай в Великий пост на Страстной седмице совершать общее помазание. Естественно, помазывались и здоровые.

Н. Ф. Красносельцев предполагает, что такое «общее Маслособорование» получило у нас свое начало от греческой Церкви, и оно обязано своим происхождением обряду воссоединения кающихся с Церковью посредством елея. Для восточной Церкви днем воссоединения кающихся и крещения оглашенных были дни накануне праздника Пасхи. После упразднения особых разрядов кающихся «маслоосвящение» стало применяться ко всем христианам для выполнения покаяния в дни святой Четырдесятницы, чтобы более достойно причаститься Святых Таин Христовых на Пасху[464]. Но вот вопрос: считать ли вышеупомянутое «попутное» помазание здоровых и общее помазание в Великий пост таинством, или нет?

С. В. Булгаков в «Настольной книге священнослужителя» пишет, что эти «общие маслоосвящения»[465] не нужно понимать как таинство. «Это не таинство, – свидетельствует он, – а чисто символический обряд, который с течением времени, вследствие затемнения его первоначального смысла, изменился до того, что принял вид таинства Елеосвящения»[466]. По слову Булгакова, этот елей «употреблялся для различного рода освящений лиц и предметов не в

только в общественном богослужении, но и в частном быту»[467]. Он раздавался верующим, и им помазывали больных в домашних условиях, стены жилищ, помещения для домашних животных. Иными словами, можно предположить, что в Церкви различалось употребление освященного елея.

Подводя итог, можно сказать, что в настоящее время существует два понимания таинства Елеосвящения. Первое состоит в том, что соборование подлежат только больные люди. И второе, более широкое, считает, что к соборованию – чаще всего, в Великий пост – допускаются все православные христиане, нуждающиеся в духовном укреплении и восполнении покаяния. Конечно, при этом не может быть одобрена совершенно недопустимая практика соборования всех подряд, исходя только из меркантильных интересов.

Как часто можно собороваться? В Требнике сказано, что Таинство может совершаться один раз на протяжении одной болезни[468]. Опять же, эта рекомендация не всегда выполняется. Бывает, что человек имеет хроническое заболевание в течение многих лет или с детства – в таком случае, он соборует в этой болезни неоднократно. Или, например, человек соборовался в существующей болезни, а потом через три месяца болезнь обострилась, и человек стал умирать – нужно ли его соборовать? Если следовать практическим руководствам, то не надо, а в современной приходской и монастырской практике исповедуют, причащают и соборуют, как бы еще раз узнавая волю Божию. И бывает так, что человек, от которого уже отказались врачи, выздоравливает. Прп. Иоанн Дамаскин в своем слове «О почивших в вере» советует совершить таинство прежде всего «помазать себя самого»[469]. Если рассматривать это помазание как соборование, получается, что священник может собороваться неограниченное число раз.

Так что периодичность соборования в настоящее время такова: ежегодно в Великий пост, дополнительно – при опасном заболевании; и, наконец, заключительное Елеосвящение – при последнем напутствии, при опасности близкой смерти, после Причащения Святых Таин. Если облегчение не наступит, после соборования читается Последование на исход души от тела. При этом, конечно, нельзя рассматривать Елеосвящение как напутствие умирающим, как «последнее помазание». В Церкви с древних времен напутствием умирающим было Причащение Тела и Крови Христовых. Соединение напутствия с Елеосвящением не обязательно. Поэтому эти два священнодействия совершаются в различных обстоятельствах: Елеосвящение – в период наступления тяжелой болезни, как благодатное врачевство, а напутствие – как залог вечного блаженства, ввиду опасности смерти.

Как быть, если во время соборования больной потерял сознание? При формальном подходе соборовать его в этом случае не положено. Но здесь священник должен смотреть на состояние больного и поступать с рассуждением, как и в случае, если священника приглашают к больному, находящемуся в коматозном состоянии. Можно совершить соборование, если человек жил церковной жизнью и желал принять Таинство[470].

Существует ли краткий чин Елеосвящения? На случай угрозы скоропостижной кончины в Требнике свт. Петра Могилы приведен сокращенный чин Елеосвящения. По этому Требнику, священнодействие начинается сразу с великой ектении на освящение елея, затем читаются молитвы «Господи, милостию и щедротами» и «Безначальне, вечно» (с опущением ее второй части) и, наконец, совершается помазание с молитвой «Отче Святой». Если больной умрет тотчас после первого помазания, то, по слову Требника, «ведь, яко совершенно приял есть Тайну Елеосвящения»[471]. Если же болящий остался жив, то все «Последование» завершается по полному чину, т. е. его сокращенность весьма условна.

Более продуманный способ сокращения предлагает свящ. Сергей Филимонов в своей книге «Пастырское служение в больнице»[472]. Он рекомендует первую часть, т.е. весь канон и тропари, прочитывать заранее сестре милосердия, а священнику сразу начинать чин со второй части. И здесь сокращенность чина условна.

В заключение нельзя не подчеркнуть, что чинопоследование таинства Елеосвящения удивительно красиво и благодатно как для больного, так и для священника, его совершающего. Несомненную проблему составляет то, что для современного священника при совершении соборования указания Требников и практических руководств могут применяться только выборочно.



В настоящее время наблюдается следующий факт. Во время многодневных постов, особенно Великого, во многих храмах, если не во всех, совершается таинство Елеосвящения над людьми здоровыми, и эта практика вызывает смущение как у клириков, так и у мирян, ибо идет вразрез с распространенными догматическими определениями таинства Св. Елея.

Совершение таинства Елеосвящения над болящими – очевидный факт. Но наряду с елеопомазанием больных особым явлением в древнехристианской Церкви было совершение таинства над здоровыми. В первую очередь это были кающиеся, завершающие свои покаянные подвиги и готовые воссоединиться с Церковью. Их и помазывали сакраментальным елеем во отпущение грехов. Основанием этого служили известные слова апостола Иакова об отпущении грехов в Елеосвящении. Указание на такое применение елея впервые встречается у Оригена. Во 2-й беседе, посвященной толкованию книги Левит, он указывает способы отпущения грехов. Наряду с Крещением, мученичеством, милостыней, прощением грехов ближним, обращением людей от заблуждений, любовью и исповедью перед священником, Ориген упоминает и отпущение грехов в таинстве Елеосвящения: «Есть еще и седьмое отпущение грехов через покаяние, очень трудное и тяжелое, когда грешник омывает слезами ложе свое, и слезы делают ему хлебом днем и ночью, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику, и испросить у него врачевства согласно сказанному: я сказал: “исповедаю Господу неправду мою, и Ты отпустил нечестие сердца моего” (Пс 31. 5). В этом исполняется и то, что и апостол говорит: “болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров церковных и возложат на него руки, помазав его елеем во имя Господне, и, если он соделал грехи, простятся ему”» [473]. В другом месте он замечает: «Всякая душа нуждается в елее божественного милосердия, и никто не может оставить эту жизнь, если не будет присущ ему елей небесного помилования» [474]. Примечательно, что Ориген считает сакраментальную исповедь и Елеосвящение одним способом прощения грехов. И то, и другое суть богослужебные действия, а потому более сходны между собой, чем с другими вышеперечисленными способами отпущения грехов. Они совершаются пресвитерами и имеют видимые знаки сообщения благодати Божией.

Подобную связь между Покаянием и Елеосвящением видит и свт. Иоанн Златоуст. В 3-м слове «О священстве» он пишет: «Бог дал священникам больше силы, нежели плотским родителям, не только для наказаний, но и для благодеяний; те и другие столько различаются между собою, сколько жизнь настоящая от будущей. Одни рожают для настоящей жизни, другие для будущей; те не могут избавить детей своих от телесной смерти и даже защитить от вторгшейся болезни, а эти часто спасали страждущую и готовую погибнуть душу, то употребляя кроткое наказание, то удерживая от падения при самом начале, не только учением и внушением, но и помощью молитв. Они не только возрождают нас [крещением], но имеют власть разрешать и от последующих грехов: “болит ли кто в вас, говорится [в Писании], да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем, во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему” (Иак 5. 14-15)» [475].

Свидетельства обоих учителей дают понять, что елей использовался и для отпущения грехов. Однако из слов и Оригена, и Златоуста видно, что упоминаемый им способ отпущения грехов – трудный и, следовательно, употреблявшийся в редких случаях, а именно, при опасности смерти. Вывод таков: таинство Елея предназначалось проходящим подвиги покаяния, когда они находились в опасности смерти раньше срока окончания епитимии. Подтверждением тому является ответ Папы Иннокения I. Он строго запрещает применять таинство Елея по отношению к отлученным от церковного собрания: «На кающихся он (елей) не может быть возливаем, так как есть род таинства. Каким образом думают, что один род таинств может быть доступен тем, которым отказывают в остальных таинствах?» [476].

Древнехристианскую практику применения Таинства елея к кающимся подтверждает блж. Симеон Солунский. Указывая, что таинство Елеосвящения нужно, в первую очередь для больных, он, тем не менее, говорит, что оно потребно «для всякого верного, хотящего приступить к страшным Тайнам, особенно для всякого, впавшего в грехи и исполнившего правило покаяния, готовящегося к приобщению и получившего прощение от отца; через этот священный обряд и помазание св. елеем оставляются грехи, как пишет брат Господень; этому содействуют и молитвы иереев». В другом месте: «Когда же и

молитва исполняется и елей освящается, помазуемые елеем получают отпущение грехов, подобно блуднице, помазавшей ноги Спасителя и от них принявшей помазание на себя»[477]. Таким образом, блж. Симеон указывает на установившийся к XV в. обычай совершения елеопомазания над здоровыми кающимися для отпущения грехов и достойного приобщения Святых Таин. Этот освященный древностью обычай не только не исчез, но и находил оправдание своего существования в писаниях древних отцов Церкви.

Самые ранние рукописи византийского чина Елеосвящения, дошедшие до нас, весьма твердо указывают на обычай помазания св. елеем всех присутствующих при совершении таинства. В это время греческим оригиналам следуют славянские переводы, которые, вместе с первыми, указывают «всех, требующих благословения сего», которых следовало помазывать. Вместе с молящимися должны были помазываться и священнослужители. Этот обычай прекратился в Русской Церкви в XVII в. с появлением печатных Требников.

Но в литургической практике Русской Церкви сохранилась практика совершения общего маслоосвящения в Великий четверток. Этот обычай имел большую распространенность на Руси. О нем упоминалось в Требниках, а общие уставы помещались обычно в кафедральных Чиновниках и монастырских Обиходниках. Так, мы встречаем его в Чиновниках соборов: московского Успенского, новгородского Софийского и др., а также в Обиходниках монастырей Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского, Волоколамского, Соловецкого и др. [478] В Требниках, Чиновниках и Обиходниках содержались и уставные указания об особенностях Елеосвящения в Великий четверток. В силу каких обстоятельств стало совершаться общее маслоосвящение именно в этот день? Ведь он и так, если можно так выразиться, «перегружен» особыми богослужебными чинопоследованиями: чинами умовения ног, освящения Св. мира, омовения св. престола.

Как было сказано выше, таинство Св. Елея было некогда совершаемо над кающимися для отпущения грехов и воссоединения с Церковью. К X в. особый разряд кающихся прекратил свое существование, и поэтому вполне уместно стало совершать таинство Св. Елея с целью отпущения грехов над всеми членами Церкви. Естественнее и целесообразнее было применить общее Елеосвящение ко всем сразу, вместо совершения того же над каждым в отдельности. Как связанное с очищением от грехов и достойным Причащением общее маслоосвящение и должно было совершаться в те дни, которые преимущественно предназначены для сугубых подвигов покаяния.

Таким образом, таинство Елеосвящения в древности имело более широкую область применения в церковном быту, нежели сейчас. Совершение общего Елеосвящения над здоровыми – не новшество, а древняя практика, укорененная в церковной традиции. Сопоставление древних чинов Елеосвящения и текста современного Требника остается за рамками нашего доклада. Однако, по нашему мнению, желательно было бы возвращение к совершению общего маслоосвящения по древнему уставу, несколько отличному от чина Елеосвящения болящих.

Священник димитрий кирьянов (ТобДС). Таинство «Помазания больных» в Римо-католической Церкви: история и современность

До Второго Ватиканского Собора таинство Елеосвящения в Римо-католической Церкви имело название *Extrema unctio*, т. е. «Последнее помазание». Католические богословы XIX в. объясняли происхождение этого названия тем, что «помазание рассматривалось как последнее из сакраментальных или псевдосакраментальных помазаний, которому предшествовали Крещение, Конфирмация и святое рукоположение»[479]. Однако неоспоримо также и то, что это название было связано с тем, что таинство преподавалось, как правило, умирающим. Предположительно, такое название этого таинства стало употребляться во Франкской Церкви с IX в. и постепенно распространилось на всю западную Церковь. Так, Собор 836 г. в Аахене призывает священника не пренебрегать давать исповедь и помазание больному, когда конец видится неизбежным[480]. В сер. IX в. Пруденций, епископ Труа, говорил о некоей девице Мауре, которая просила его преподавать ей «таинство Евхаристии и Последнее помазание»[481]. Статуты Соннация, архиепископа Реймского, датированные XI в., указывают на то, что Последнее помазание преподается больному, и что «пастырь посещает его часто, оживляя и приготавливая его к будущей славе»[482]. До кон. XII в. на Западе название «Последнее помазание» не было общеупотребительным и совершенно не было известно на православном Востоке. И на Западе, и на Востоке помазание свободно преподавалось всем (исключая тех, кто находился под епитимией), кто страдал от какой-либо

серьезной болезни, независимо от того, является ли опасность смерти неизбежной. Однако в течение XII–XIII вв. практика западной Церкви изменилась, и таинство становится помазанием *in extremis*, т. е. предназначаемым только для умирающих, и получает название *sacramentum eheuntium* (таинство умирающих). Католический богослов Тонер указывает следующие причины, послужившие изменению отношения к таинству: «А) грабительские требования духовенства в отношении совершения помазания, что препятствовало бедным и людям среднего достатка просить о принятии этого таинства за исключением последнего напутствия; Б) влияние распространенных предрассудков, что помазанный человек, в случае исцеления, не мог вступать в брак, есть мясо, ходить босыми ногами и т. п.; и В) учение об этом таинстве скотистской школы, заключавшееся в том, что главным следствием помазания является окончательное прощение простительных грехов, которое не должно было даваться никому за исключением тех, кто уже не мог вновь впасть в простительные грехи» [483]. Если Бонавентура считал, что в таинстве прощаются повседневные грехи, то Фома Аквинский добавил к этому учение о прощении в таинстве «Последнего помазания» «забытых грехов, вместе с духовными немощами, а также от последствий (*reliquiae peccati*) первородного греха и личных грехов» [484]. Некоторые из богословов-схоластов, такие как Гуго Сен-Викторский, Роланд Бандинелли (Папа Александр III) и др., продолжали акцентировать внимание на том, что главная цель таинства – исцеление больных, однако этот взгляд практически ушел в прошлое [485]. Первым, кто высказал мысль о том, что помазание является приготовлением к Блаженному видению был магистр Симон, автор «*De septem sacramentis*» (XII в.) [486]. Это мнение было развито Уильямом Овернским и принято главнейшими католическими богословами эпохи схоластики Альбертом Великим, Фомой Аквинатом, Бонавентурой и Иоанном Дунсом Скотом.

В конечном итоге таинство «Последнего помазания» было включено в покаянный обряд для умирающих и стало рассматриваться как необходимое для принятия только в случае опасности смерти. Уже на флорентийском Соборе Папа Евгений IV в декрете армянам постановляет преподавать таинство только тем, кто находится «в близкой опасности смерти (*in exitu vitæ*)» [487]. При этом формула таинства не содержит какого-либо слова, выражающего смысл послания ап. Иакова: «Через это святое помазание по благодному милосердию Своему да простит тебе Господь все грехи, которые ты совершил в жизни зрением.» [488]. Здесь явно выражена мысль о разрешении больного от всех грехов перед уходом в жизнь вечную. Подобная мысль была закреплена позднее на XIV сессии Тридентского Собора: «Это помазание совершается над больными, но особенно для тех, кто находится на пороге смерти» [489]. «Последнее помазание» было настолько тесно связано с уходом человека из жизни, что каждому благочестивому католику вменялось в обязанность всегда иметь в своем распоряжении особый набор для совершения таинства, предметы из которого не использовались ни в каких других случаях [490]. Кроме того, завершающими молитвами таинства были молитвы об упокоении души умершего [491].

Тридентский Собор объясняет следствия помазания следующим образом: «Это действие есть благодать Святого Духа, чье помазание очищает от вины, если она еще не искуплена, а также от последствий греха, и облегчает и укрепляет душу больного человека, посредством сообщения ему уверенности в Божественном милосердии, благодаря которой он более легко переносит трудности и страдания болезни, и более легко сопротивляется искушениям демона, который жалит в пяту, и иногда, когда целесообразно для его душевного спасения, восстанавливает его телесное здоровье» [492]. Таким образом, исцеление тела стоит на последнем месте и не рассматривается как необходимое следствие совершения таинства Последнего помазания.

Главный акцент сделан на том, что помазываемому прощаются грехи, причем не только повседневные, но как указывает Тонер, также и смертные грехи. Так, например, Тонер пишет, что если по какой-либо причине приступающий к таинству «находится в смертном грехе, и не может исповедовать его или проявить совершенное раскаяние, то Последнее помазание будет прощать его грех и сообщать ему освящающую благодать» [493]. В «Последнем помазании» прощаются также все временные наказания за грехи при условии соответствующего расположения принимающего таинство. Однако, поскольку гарантировать то, что воспринимаящий полностью раскаялся во всех грехах невозможно, то сохраняется необходимость принесения индульгенций за умершего: «Если Церковь предлагает свои молитвы и применяет индульгенции за взрослых, которые умерли непосредственно после Крещения, она должна, следовательно, предлагать их для тех, кто умер после Последнего помазания» [494].

Второе следствие Последнего помазания, отмеченное Тридентским Собором, – это облегчение и укрепление души посредством вливания в больного уверенности в Божественном милосердии, а также дарование ему терпения и укрепления в перенесении страданий и тягот болезни, и с решительным мужеством отражать нападения искушителя в том, чтобы до конца бороться за вечное спасение.

Восстановление телесного здоровья рассматривается как условное и случайное следствие «Последнего помазания». Тридентский Собор выразил условие, при котором происходит исцеление фразой: «Когда оно целесообразно для душевного спасения»[495], не конкретизируя это больше никак. В конечном итоге, само по себе исцеление после принятия таинства помазания в Римско-католической Церкви стало рассматриваться как совершенно экстраординарное событие, а не как естественное следствие принятия таинства.

Схоластическое богословие, однако, не останавливается на перечислении действий таинства, но ставит перед собой вопрос, на который в рамках тридентского богословия ответить оказывается совершенно невозможно: «Какое из этих действий является определяющим особую цель данного таинства?» С точки зрения православного богословия этот вопрос не имеет смысла, поскольку каждое таинство предполагает действие благодати Божией на всего человека в его целостном единстве. И с православной точки зрения ответ достаточно очевиден – исцеление души и тела (исцелить, означает сделать целым, цельным, т.е. восстановить природу человека). Однако католик ставит вопрос: «Какое из этих следствий является действием сакраментальной благодати, сообщаемой в Последнем помазании главным образом, так что другие являются следствиями этого, или средствами? Или более существенно, что, согласно намерению Христа установить таинство, является главной и отличительной целью таинства, его определением как таинства?»[496]. В рамках тридентского богословия целью не может быть ни прощение смертных грехов, ни восстановление физического здоровья, поскольку первое применимо отнюдь не ко всем, принимающим таинство, а второе является экстраординарным событием. Остается прощение простительных грехов и временного наказания за грехи уже прощенные, а также придание душе сил перед лицом вероятной смерти. Мы уже говорили, что этот взгляд на природу таинства принадлежал скотистской школе, именно он логически приводит к практическому заключению, что только умирающий должен принимать таинство. Однако эта точка зрения хотя и была распространена в католическом богословии до XIX в., все же не получила всеобщего признания. Тонер указывает (и с его точкой зрения согласны многие католические богословы), что в конечном итоге главной целью и действием Последнего помазания является «сверхъестественное укрепление души перед лицом близкой смерти» [497]. Несколько модифицированный ответ на этот вопрос был предложен Керном, который говорит о том, что «цель Последнего помазания есть совершенное исцеление души в перспективе ее непосредственного вхождения в славу, если не окажется, что восстановление телесного здоровья является более целесообразным»[498]. Этот взгляд вполне согласуется с учением Тридентского Собора, что «Последнее помазание» является «завершением всей христианской жизни» [499]. В конечном итоге Тонер предлагает рассматривать ее как главную цель таинства, а все остальные действия таинства – как следствия этой главной цели. В такой перспективе становится совершенно непонятным: как может восстановление телесного здоровья быть более целесообразным, чем вхождение в Божественную славу?

Тридентский Собор говорит, что «если больные восставлены после принятия помазания, они могут снова принять это таинство, когда снова окажутся в подобной опасности смерти»[500]. Подходя к более точному определению обстоятельств или условий, которые оправдывают повторение последнего помазания, католические богословы указывают, что оно может быть законно и действительно повторено столь часто, сколько раз больной после восстановления, становится снова серьезно болен, или, в случае продолжительной болезни, столь часто, сколь часто приближается опасность смерти. Для соблюдения последнего условия между двумя принятиями таинства рекомендовался некоторый промежуток времени продолжительностью не менее месяца.

Литургическая реформа, начатая Вторым Ватиканским Собором, произвела изменения во многих обрядах и чинопоследованиях таинств, в том числе и в отношении таинства «Последнего помазания». Прежде всего, следует отметить, что Второй Ватиканский Собор существенным образом изменил акцент в

понимании таинства Елеосвящения в католической Церкви. Со времени Второго Ватиканского Собора таинство вместо «Последнего помазания» (Extrema unctio) стало преимущественно называться «Помазанием больных» (Unctio infirmorum)[501]. Название было изменено вследствие того, что такая замена, по мнению участников Собора, «соответствует евангельской традиции и практике древней Церкви», а также вследствие стремления облегчить восприятие этого таинства самими больными и их близкими[502]. В документе «Пастырская забота о больных»[503], изданном в 1983 г., рекомендованы 3 чина совершения таинства «Помазания больных»: совершение обряда вне мессы, вместе с чином мессы и в госпитале или другом подобном месте[504]. Конституция Собора «Sacrosanctum Concilium» указывает, что «Помазание больных» «представляет собою таинство, предназначенное не только для тех, кто стоит на пороге смерти»[505]. В настоящее время практика совершения «Помазания больных» определяется Апостольской Конституцией «Sacram Unctionem Infirmorum» Папы Павла VI, изданной 30 ноября 1972 г. Согласно этому документу материей таинства является «установленным образом освященное оливковое масло или другое освященное растительное масло» [506], формой таинства является молитва священника: «Через это святое помазание по благостному милосердию Своему да поможет тебе Господь благодатью Святого Духа, и, избавив тебя от грехов, да спасет тебя и милостиво облегчит твои страдания»[507]. Законным совершителем таинства может быть только епископ или пресвитер. «Общая инструкция о пастырской заботе о больных» указывает также на то, что «в помазании больных, которое включает молитву веры, явлена сама вера. Прежде всего, эта вера должна стать действенной и в служителя таинства, и что еще более важно, в воспринимающем. Больной будет спасен личной верой и верой Церкви»[508].

Сегодня католические богословы указывают в качестве следствий таинства то же, что Тридентский Собор, но очередность этих следствий несколько иная:

- Дар духовного укрепления в Святом Духе (против беспокойства, уныния, искушения).
- Исцеление тела, если этого пожелает Бог (когда это полезно для спасения души).
- Прощение греха, завершение покаяния, прощение последствий греха.
- Единство со Христом в страданиях.
- Церковная благодать. Церковь помогает больному; больной помогает Церкви посредством несения страдания, давая пример терпения.
- Приготовление к последнему путешествию: это таинство завершает нашу связь со Смертью и Воскресением Христа подобно тому, как Крещение начинает ее[509].

В Апостольской Конституции указывается на то, что таинство «Помазания больных» не является таинством, предназначенным только для тех, кто находится «на пороге смерти»[510]. Человек не должен ждать, пока болезнь станет настолько серьезной, что он может быть помазан только в больнице или на смертном одре. В настоящее время к таинству «Помазания больных» в Римо-католической Церкви рекомендуется прибегать не только в тех случаях, которые были указаны выше, но, как указывает проф. Ричстаттер, и в следующих случаях:

- Серьезные душевные и духовные болезни или депрессия (послеоперационная депрессия, послеродовая и т. д.).
- Наркотическая или алкогольная зависимость.
- Серьезные хронические заболевания, такие как сердечно-сосудистые заболевания или диабет.
- Помазание накануне хирургической операции, а также перед проведением тестов на заболевание раком.

Принять помазание могут также родственники, ухаживающие за серьезно больным человеком, чтобы укрепить душевные силы, «подтачиваемые страхом»[511].

Проф. д'Амброзио добавляет, что таинство может быть также совершено над

больными детьми, достигшими разумного возраста и над теми, кто потерял сознание[512]. В отличие от практики XIX в., Д'Амброзио указывает на то, что таинство «не может быть совершено над теми, кто не принял прощения грехов в таинстве Покаяния»[513]. Однако, это скорее относится к тем, кто находился под епитимией, нежели к тем, кто вообще не исповедовался.

Несмотря на то, что в настоящее время в католической Церкви «Помазание больных» может приниматься человеком не только на исходе жизни, тем не менее, в предисловии к догматическим текстам о таинстве Елеосвящения пишется следующее: «это таинство подготавливает тех, кто стоит на пороге вечности и верно содействует благодати таинства, к тому, чтобы немедленно достичь блаженного видения. Это таинство преподается больным, чтобы их достигнуть и чтобы приготовить их к счастливому переходу в иную жизнь: в этом пункте Предание Церкви на протяжении многих веков оставалось бесспорным»[514]. Таким образом, несмотря на то, что сегодня практика допускает помазание не только умирающих, католики настаивают на том, что целью таинства является подготовка к смерти, а не надежда на исцеление.

Современная практика «Помазания больных» в значительной степени упрощена по сравнению с древней. Как отмечает Кениг-Брикер, чинопоследование таинства в католической Церкви является одним из самых кратких и продолжается не более 10 минут[515]. После вступительных слов и окропления помещения св. водой, священник говорит проповедь, читает Евангелие, молитву, возлагает руки на голову помазываемого, читается молитва над маслом (если оно не освящено епископом), потом помазывает лоб больного с произнесением молитвы, читается молитва после помазания, молитва Господня «Отче наш.», и на этом чин заканчивается. Как указывают сами верующие, они даже не успевают понять, что с ними в этот момент произошло: «Когда все совершилось, я подумала: “это все?” Я почувствовала пустоту после этого процесса»[516].

В настоящее время «Помазание больных» может совершаться как дома или в больнице, так и в храме во время мессы, чего до Второго Ватиканского Собора не было. Мотивом такого введения совершения «Помазания больных» было стремление к возрождению литургической жизни приходских общин. Сегодня в некоторых католических общинах таинство «Помазания больных» совершается 1 или 2 раза в год в храме для всех больных прихожан. Тем не менее, при приходском совершении этого таинства подчеркивается, что оно совершается только над серьезно больными, а не над здоровыми. Следует также отметить немаловажный момент, что при преподании таинств в опасности смерти (Viaticum), в католической Церкви «священник может преподать больному полную индульгенцию в час смерти»[517].

В заключение всего вышесказанного следует сделать некоторые выводы, касающиеся положительных и отрицательных сторон католического учения о таинстве «Помазания больных».

К положительным моментам можно отнести следующее:

– Католическая Церковь после II Ватиканского Собора при совершении таинства «Помазания больных», в отличие от тридентского богословия, большее внимание обращает на момент душевного и телесного исцеления больного, нежели на приготовление больного к смерти, что соответствует указанию св. ап. Иакова.

– Римо-католическая практика преподавать «Последнее помазание» исключительно умирающим была заменена после Второго Ватиканского Собора практикой помазывать серьезно больных.

– Число категорий «серьезно больных» значительно расширено по сравнению с практикой XIX в.

– В отличие от практики XIX в.[518], освящение масла Помазания в некоторых случаях может совершать священник.

– Возобновлена практика совершения «Помазания больных» в храме в соединении с мессой.

К числу отрицательных моментов при совершении таинства «Помазания больных» в современной католической Церкви можно отнести следующее:

– Сохранился общий характер юридического понимания смысла таинств, как принесение удовлетворения Богу и освобождения от наказаний (ремиссии) за

грехи.

- Сохранилась практика преподания «полной индульгенции» умирающему при совершении чина «Преподания таинств в опасности смерти».
- Еще более упростился собственно чин «Помазания больного», что отнюдь не способствует его восприятию как таинства, совершаемого в очень важный момент в жизни человека.
- Очень мал акцент на необходимости покаяния со стороны принимающего таинство, что, в конечном счете, приводит к возможности совершения таинства над человеком в бессознательном состоянии.
- Наличие чина «Условного елеопомазания больного», если священник не уверен, жив ли больной, также предполагает принятие Таинства в бессознательном состоянии[519].
- Несмотря на изменение практики «Помазания больных», в массовом сознании католиков это таинство до сих пор, как отмечают многие католические богословы, воспринимается как «Последнее помазание», завершение всех таинств, совершаемое на исходе жизни.

Таинство Брака

(Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, 06.03.2007)

Протоиерей Владимир Воробьев (ПСТГУ). Православное учение о браке

Учение о браке остается, вероятно, наименее богословски разработанным в Православии в сравнении с другими таинствами. На Западе оно изучено гораздо детальнее, но подход западных христиан к проблеме брака отличается от восточного подхода столь сильно, что трудно даже говорить о едином христианском богословии по этому предмету. Кроме того, разное на Востоке и Западе учение о таинстве вообще, отсутствие четкой терминологии и изначальных дефиниций, смешение воедино богословских, аскетических, психологических, житейских и правовых проблем запутывает вопрос настолько, что обсуждение темы брака ведется скорее на экзистенциальном уровне, а до богословия часто и не поднимается. Поэтому необходимо начать с некоторых общих пояснений и определений.

Сознавая, что весь мир Божий, сотворение человека, его жизнь, смерть и воскресение остаются тайной и являются таинством в том смысле, что существуют только благодаря благодати Божией, мы все же обычно подразумеваем, что таинство в обычном богословском смысле – это особое действие благодати Святого Духа в новозаветной Церкви, которое рождает в новую жизнь, соединяет с Богом, наполняет новой благодатной силой, дает новое качество жизни, направляет ее к спасительной цели. Может быть потому, что брак сам по себе во многом удовлетворяет описанному пониманию таинства и уже в раю явился даром Божиим Адаму, а в этом падшем мире брак эмпирически воспринимается каждым неиспорченным человеком тоже как благодатный дар любви и полноты, потому, наконец, что и в Ветхом Завете брак нередко так воспринимался, кроме того, брак не является чем-то новым, но продолжает оставаться нормальной формой человеческой жизни, в начале христианской эры не было какого-либо специального чина или сакраментального действия, совершающего брак. Если язычник для того, чтобы стать христианином и членом Церкви, должен был креститься и миропомазаться, чтобы стать клириком, – быть рукоположенным, то, по слову сщмч. Игнатия Антиохийского, «надлежит желающим жениться и выходить замуж вступать в брак с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по плоти»[520]. В остальном все было, как обычно, – они заключали брачный договор, как полагалось в Римской империи, праздновали свадьбу в соответствии с местной традицией. Автор Послания к Диогнету (ок. сер. II в.) пишет: «Христиане не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они вступают в брак, как и все, повинуются постановленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы» (гл. 5)[521]. Вначале не было четких формулировок догматов, канонизированных чинопоследований, не было и ясного учения о том, чем христианский брак отличается от нехристианского. Очевидно, что – добродетельной жизнью, христианской любовью, но онтологическое учение апостола Павла о христианском браке не могло быть сразу осознано во всей его гениальной глубине.

В третьем веке Тертуллиан свидетельствует о том, что в Церкви браки совершались весьма торжественно, во время Евхаристии. В дальнейшем на Востоке богословское учение о браке так и не было достаточно разработано, а на Западе богословие брака так и не преодолело зависимости от римского наследия и разногласия ранних авторов.

Православное учение о браке имеет своим первым источником относящееся к «ягвистской традиции» повествование Священного Писания (Быт 2. 7-25). В отличие от всех других дней творения Господь Бог, создав человека, сначала не выразил удовлетворения сотворенным, но сказал: «не хорошо быть человеку одному» и сотворил ему жену. Только после этого человек оказался совершенным настолько, что получил Божие благословение. Об этом говорит относящийся к так называемой «священнической традиции» текст (Быт 1. 27-31), датируемый более, чем на 400 лет, поздним временем по сравнению с (Быт 2). Имея одну природу, одухотворенную Богом, мужчина и женщина в раю «уже не двое, но одна плоть» (Быт 2. 24; Мф 19. 6; Мк 10. 8). Но если бы брак соединял мужа и жену только по плоти, то это означало бы что души их остаются врозь, разделенными, что немислимо для бессмертной жизни в раю тех, кто «уже не двое». Таким образом, брак дарован Богом человеку еще в раю как единственная и совершенная форма его бытия.

В браке, в устройении первой человеческой семьи обнаруживаются богоподобные ипостасные свойства составляющих ее лиц: не рожденный, но рождающий отец (Адам), созданная из его ребра жена, она же – вынашивающая плод мать (Ева), и рождаемое дитя (сравним учение о Св. Троице – нерожденный, но рождающий Бог Отец, исходящий от Бога Отца Бог Дух Святой, возгревающий Отчее творение, и рождаемый Бог Сын).

«Бог есть любовь» (1 Ин 4. 16), и в тайне бытия Божия любовь познается в единстве трех Лиц Святой Троицы; подобно этому брак есть единство в любви той жизни, которая дарована человеку, созданному Богом по образу и подобию Своему (Быт 1. 27) из праха земного (Быт 2. 7). Три Лица Святой Троицы имеют одну Божественную сущность, но не поглощают друг друга; три человеческие личности (считая ребенка), становясь в браке взаимопроникновенными и объединенными, не исчезают и не поглощают одна другую.

Однако богоподобной, но тварной природе человека присущ половой дуализм, совершенно чуждый первообразу – Святой Троице. Человеческий род представляется множеством разнополюсных личностей. Окрашивая собой ту или иную личность, свойства пола тем не менее не являются личностными свойствами, но они не могут и разделить единую природу человека на две природные «подгруппы». Если бы это было так, то Христос, воплотившись, мог бы исцелить только мужскую, а не единую человеческую природу. То, что природа мужской и женской половин человеческого рода едина, видно и из того, что пол ребенка определяется мужской половой клеткой, а женщина одинаково вынашивает ребенка и мужского, и женского пола. Половой дуализм, будучи, таким образом, раодеплением единой человеческой природы на две половины, предопределяет стремление человека к браку как к средству достижения в единстве полноты, красоты, гармонии и богоуподобления. По мере достижения единства половая дифференциация постепенно исчерпывает себя, и в браке актуализируются богоподобные ипостасные свойства, осуществляется присущее тварной человеческой природе стремление к развитию, совершенствованию, совершенному богоуподоблению.

Замысел Божий о райском браке затемняется и даже в значительной степени утрачивается в грехопадении Адама и Евы с изгнанием их из рая и отъятием у них бессмертия. Теперь смерть одного супруга разрывает единый организм семьи, т. к. смертью разрывается единство души и тела человеческой личности. Кроме того, в падшем человеке оскудевает любовь, темные, греховные страсти оскверняют брак блудной похотью, властными вожделениями, делают его средством достижения земных целей. Вместе с грехом в жизнь супругов приходит страдание, вместе с плотской похотью и всевозможными страстями – неверность, полигамия. Утратив бессмертие, поработившись греху, человек не может сохранить и живую веру в загробную, вечную жизнь. Представление о единственности брака, о вечном единстве супругов заменяется на более понятный и близкий образ земного счастья, благополучной семейной, супружеской жизни, удовлетворяющей естественные потребности человеческой природы. В то же время блудная страсть, сопутствующая падшему человеческому естеству, делается орудием мучения, и сама мысль о плотском союзе с



представителем иного пола часто становится искушением для тех, кто ищет чистоты и бесстрастия. В контексте напряженного эсхатологического ожидания, особенно свойственного первым христианам, брак нередко воспринимался как некая неизбежная, вынужденная уступка человеческой немощи, оправдываемая лишь тем, что род человеческий все же еще следует продолжать.

Боговоплощение Христово открывает человечеству возможность возвращения к Богу, путь к благодатному богосыновству. В Церкви Христовой человеческая жизнь приобретает новое качество, в частности, заново освящается брак. Величайшее достоинство брака свидетельствуется первым чудом Спасителя на браке в Канне Галилейской (Ин 2. 1-11), имеющим смысл благословения. Христос возвещает учение о бессмертной душе человека, о будущем воскресении, что с новой силой ставит принципиальный для догматического учения о браке вопрос: имеет ли брак продолжение после смерти? Поскольку человек в раю создан бессмертным, то и брак первоначально подразумевает вечное единство мужа и жены. В соответствии с этим представлением в предпоследней молитве чина венчания содержится прошение: «восприми венцы их в Царствии Твоем нескверны, и непорочны, и ненаветны собою да во веки веков». Христово благовестие, обновляя райское призвание человека и возводя его на новую, еще большую высоту, нигде не учит, что брак существует только в этой земной жизни и после смерти аннулируется. Ответ Христа саддукеям: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы на небесах» (Мф 22. 30), утверждает лишь, что брак, в понимании саддукеев имеющий целью произведение потомства, после воскресения уже не будет существовать. Однако учение о вечности брака со всеми вытекающими из него ограничениями особенно трудно принять падшему человечеству. Если брак заключается навечно, то это значит, что он должен быть единственным. Евангелисты Матфей (5. 32; 19. 3-12,), Марк (10. 5-12) и Лука (16. 18) повествуют о беседе Господа Иисуса Христа с фарисеями и учениками о запрещении развода, кроме того случая, когда он иницируется невинной стороной вследствие прелюбодеяния, совершенного другой стороной. В этом случае развод становится констатацией того, что брака уже нет, но жениться на разведенной – значит прелюбодействовать. Христово слово: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф 19. 6), соединенное с установлением вечного брака в раю и с верой в бессмертие душ смертных людей, говорит о том, что брак по замыслу Божию не прекращается смертью, хотя в воскресении и преображении станет другим (Мф 22. 23-30). Новое достоинство браку сообщается в его воцерковлении, которое происходит с вхождением супругов в Церковь, где начинается новая праведная жизнь, приводящая их после смерти в Царство Небесное, где их брак вновь обретает утраченную в грехопадении святость и вечность. Этим определяется сущность христианского таинства брака: будучи заключен в Церкви, он получает дар благодатной любви и благодатную возможность быть святым и вечным в Царстве Божиим.

Брачный пир, брак Агнца, Жених церковный – образы, часто используемые в Новом Завете для изображения отношений Господа Иисуса Христа и тех, кто последовал за Ним. Нигде сущность брака, супружеской любви и семейных отношений не были поняты так высоко и глубоко, как в Послании апостола Павла к Ефессянам, формулирующем основы христианского богословия брака. Утверждая благодатную природу любви христианских супругов, апостол Павел говорит: «потому что мы члены Тела Его (Христа), от плоти Его и от костей Его» (Еф 5. 30). Достоинство христианского брака – малой церкви вытекает из укорененности его в Церкви Христовой. Более того, каждый христианин и христианка, будучи членами Церкви, благодатно уневещиваются Христу, т.к. Церковь есть Невеста Христова, и, таким образом, брак есть образ спасения во Христе для каждого человека. Способность человека соединиться со Христом для достижения полноты, гармонии, совершенства и спасения была предусмотрена и прообразована Богом еще в раю, когда жизнь Адама была устроена в форме брака. Если человеческий брак после грехопадения перестал достигать в земной жизни полноты своего предназначения и может быть «исцелен» по мере вхождения в Церковь, то в случае достижения супругами Царства Божия их брак преобразуется в таинственное единство в любви со Христом и друг с другом. Во Христе и в Церкви, в Царстве Божиим разделенное соединяется, неполное восполняется, единство супругов становится их полной взаимопроникновенностью, не лишаящей их личного бытия.

Слова апостола Павла к Ефессянам, уподобляющие брак союзу Христа и Церкви: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы

представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф 5. 25–28, 32) придадут браку еще и евхаристическое измерение, т. к. супружеская любовь, как и созидаящая Церковь любовь Христова, должна иметь крестную, жертвенную природу, стремление искупить, освятить и очистить друг друга, в святости созидая таинственное и глубочайшее единство. Это учение о браке подразумевает абсолютную моногамию, без которой богоподобное совершенство было бы невозможно, как невозможно и уподобление мужа и жены Христу и Церкви. Утверждение о вечности христианского брака также вытекает из его сообразности тайне Христа и Церкви.

По мнению прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста, отношения Христа и Церкви прообразуются браком Адама и Евы. Слова книги Бытия «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт 2. 24) прообразуют вольное оставление Христом Своего небесного Отца и Своей Матери на земле, чтобы придти к Своей невесте-Церкви, отдать себя за нее на крестные страдания и смерть и соделать ее Своим телом.

Это высокое учение не могли сразу вместить даже ближайšie ученики Спасителя, хотя потом оно становится апостольским правилом для тех, кто решился служить Господу в священном сане [522]. Единственность и чистота брака – необходимое условие для рукоположения и священнослужения (1 Тим 3. 2, 12; Тит 1. 6). Однако многие христиане в первом веке, как и в последующие времена, не могли вместить идеал христианского брака, и апостол Павел разрешает вступать в брак овдовевшим, чтобы не разжигаться страстью блуда (1 Кор 7. 8–9). Христианская норма здесь сильно снижается. Второй брак всегда считался уступкой немощи, требующей покаяния, но в Священном Писании Нового Завета он все же не приравнивается к обычному прелюбодеянию, хотя является нарушением верности умершему супругу. Очевидно, что вторым браком разрушается восстановленный Христом замысел Божий о райском браке: первый брак после смерти одного из супругов нарушен оставшимся в живых, второй брак требует покаяния и воцерковления – второбрачные супруги по церковному правилу подвергаются епитимии и отлучаются от участия в Евхаристии на один год для очищения в подвиге христианской жизни, который один только может вернуть надежду на Царство Божие. Пастырская икономия апостола Павла в вопросе о возможности второго брака соотносится с действовавшим тогда законом и дохристианским пониманием брака лишь в его земном, плотском измерении, что подчеркивает компромисс с существующим уровнем сознания недавних язычников, еще не успевших уразуметь высоту евангельского учения. Апостол уговаривает своих пасомых: «Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия» (1 Кор 7. 39–40).

Казалось бы, что, будучи установлен Богом в раю и возрожден Господом Иисусом Христом в Новом Завете в превосходном достоинстве, брак не требует какого-либо оправдания или одобрения. Однако, как бы в противоположность сказанному, апостол Павел говорит: «Хорошо человеку не касаться женщины. Но во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1 Кор 7. 1–2). Видимое на первый взгляд противоречие в действительности является мнимым, т. к. просто выражает двойственное отношение к браку, которое сохраняется навсегда даже и в творениях святых отцов, причем эта двойственность иногда доходит до крайности. С одной стороны, библейское повествование описывает замысел Божий о человеке в раю и райское устройство его жизни в браке до грехопадения Адама и Евы. Христос приходит воздвигнуть падшего Адама, воскресить его, вернуть ему бессмертие и даровать ему достоинство, более высокое, чем он имел от начала. В послании к Ефессянам апостол Павел прозревает тайну нашего спасения, тайну Христа и Церкви, прообразуемую замыслом Божиим о человеческом браке. С другой стороны, в послании к Коринфянам апостол Павел, движимый пастырской заботой о нравственной жизни вновь обращенных христиан, обращается к наличной действительности, которая в брачной жизни далеко еще не достигает христианского идеала. Также и всегда в истории Церковь, возвещая идеальную евангельскую норму, в то же время оставалась на почве реальности и, совершая дело церковного домостроительства, говорила с людьми на доступном им языке, обсуждала волнующие их проблемы, использовала их понятия и образы. Да и сами апостолы, так же, как и последующие учителя Церкви, хотя и обильно облагодатствованные дарами Святого Духа, были все же людьми

своего времени, имели свои радости и скорби, соединяли с божественной истиной свои человеческие чаяния, надежды, свое понимание переживаемых обстоятельств.

Апостол Павел, а за ним и святые отцы Церкви, развивая христианское богословие брака, не могут уйти от вопросов, которые ставит перед ними жизнь народившихся церковных общин, а потом – медленно воцерковляющихся народностей. Нужно ли вступать в брак в виду быстро приближающегося (как казалось первым христианам) второго пришествия Господня? Что делать с многочисленными вдовами, малоспособными к сохранению целомудренной жизни? Отдавать ли замуж своих дочерей, если то и дело возникают кровавые гонения, а достойных христианских браков очень мало? Как относиться к браку, если действует очень далекое от христианства римское брачное законодательство, если повсеместный обычай рассматривает женщину, как существо низшего сорта? И многие другие проблемы требуют неотложного совета, доступного пониманию вопрошающих и посильного для выполнения в жизни. Таким образом, еще в Священном Писании определяются две точки зрения на брак: одна – богословское осмысление замысла Божия о человеке, относящаяся к христианской антропологии, другая – церковное домостроительство, пастырское кормление новых чад Церкви, требующее ответов на насущные вопросы современной им жизни с учетом духовных и иных возможностей пасомых.

Если нравственность имеет своим источником веру в Бога, и Церковь является школой нравственности, то христианский брак и семья становятся той институцией в земной человеческой жизни, где любовь и христианские нравственные нормы актуализируются прежде всего. В падшем мире, где все искажено греховными страстями и преступлением, где глубочайшим образом повреждена сама человеческая природа, брак и семья все же остаются той цитаделью, где хранится и действует любовь, где из поколения в поколение передается жизнь, где воспитывается совесть, возвращается вера. Все нечистое, скверное, страстное в христианском браке поплясывается и поглощается огнем подвига и самоотвержения. Если главным содержанием и целью богоустановленного брака вообще является достижение единства, полноты, гармонии во взаимной любви, то в христианском браке все перечисленное осуществляется в совместном стремлении в любви ко Христу, в любви во Христе друг к другу, в рождении для Бога и воспитании Ему новых чад Церкви, в общем служении ближним. Подлинная супружеская любовь противоположна скверне, нечистоте, греху. Христианский брак утверждает целомудрие, в подвиге семейной жизни брак становится школой любви, воздержания, веры и смирения. Влюбленность уходит, но любовь в христианской семье бесконечно возрастает, очищаясь от страстности и душевности, приобретая благодатную духовность. «Если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак» [523], – говорит свт. Григорий Богослов, указывая на целомудрие и чистоту христианского брака. В действительности такой христианский брак оказывается реальным средоточием радости, счастья, нерушимой любви и высокой духовности.

Сотворив Адама и Еву в раю, Господь сказал им: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над всяким животным» (Быт 1. 27–28). Человечеству дается неразрывно связанная с рождением потомства творческая способность соработничества Богу. Именно наполняя, населяя землю, человеческий род может реализовать повеление Божие обладать ею. Рождение потомства не является главной и единственной целью брака, но оно тесно и естественно связано с ним. Брак будет целомудренным только тогда, когда человек сохраняет целым, неповрежденным замысел Божий о нем. Плотское единство супругов по этому замыслу естественно связано с подвигом рождения ребенка. Этим подвигом, который немислим без самоотверженной любви, без самопожертвования родителей, очищаются от страстей и похотей брачные узы супругов. Поэтому Церковью устами свт. Василия Великого, отцов ряда Поместных и Пято-Шестого Вселенского Соборов [524] (правило 91) объявляет ухищрения с целью воспрепятствовать рождению детей при плотском соединении супругов смертным грехом.

Православное учение о браке разделяет так называемый естественный брак после грехопадения и таинство Брака, понимаемое как возвращение браку его благодатной природы, вечности, сообщение ему еще более высокого достоинства, чем он имел в раю, в уподоблении единству Христа и Церкви. Это облагодатствование брака совершается Церковью через Ее благословение и, главным образом, – через укоренение брака, новой семьи в церковной жизни. Чинопоследование таинства Брака развивается постепенно, и со временем требование укорененности брака в евхаристической жизни Церкви заменяется в

сознании многих совершением чина венчания, отделенного от евхаристии и приобретшего во время правления императора Льва Мудрого дополнительный смысл государственного узаконения брака. Чин венчания, совершаемый в отрыве от требования евхаристической церковной жизни брачующихся, приобретает характер обряда, снижающего православное учение о таинстве.

На Западе брак, еще со времен древнего Рима определяемый как договор между брачующимися, сам по себе стал истолковываться христианами как таинство, привлекающее благодать. Совершителями таинства при этом являются сами вступающие в брак, церковный же характер брак приобретает в связи с тем, что брачный договор заключается перед лицом Божиим. Это сообщает католическому браку свойство нерасторжимости – обещание, данное перед Богом, не может быть отменено. Но договор остается действительным только до тех пор, пока живы обе заключившие его стороны. Со смертью одной из сторон договор теряет силу. Отсюда у католиков категорический запрет на разводы, но вполне доброжелательное отношение к второбрачию. В понимании католиков брак – земное состояние и после воскресения продолжения не имеет. Правда, на Втором Ватиканском Соборе учение о браке как о договоре декларативно заменяется на идею брачного союза. Тем не менее, «Codex Iuris Canonici» утверждает: «Между крещеными не может состояться такой действительный брачный договор, который тем самым не был бы таинством»[525]. Это значит, что понимание таинства брака как договора все же остается со всеми вытекающими из него следствиями. До Тридентского Собора были распространены и признавались «тайные браки», которые заключались самими брачующимися без церковной общины и без священника. Тридент в декрете Tametsi положил конец этому обычаю, но Катехизис Католической Церкви настаивает: «В латинской Церкви обычно считается, что сами супруги как служители благодати Христовой взаимно даруют друг другу таинство Брака, выражая перед Церковью свое согласие»[526].

А. М. Пентковский (МДА). Чинопоследование таинства Брака в константинопольских Евхологиях XI–XII веков Введение

Если мы обратимся к чинопоследованию брака, которое содержится в современных греческом Евхологии и славянском Требнике, то в этих книгах мы обнаружим сложное, развитое последование, состоящее из 2-х независимых друг от друга частей: чинопоследования обручения (Ακολουθία ὑπόμηνῃ ἐπ' ἡ Μνηστορίς, ἡοὺν τοῦ Ἀρχιδίονος, Последование обручения) и следующего за ним чинопоследования венчания (Ακολουθία τοῦ Στεφάνουματός, Последование венчания), которые имеют следующую структуру:

Последование обручения, согласно Евхологию и Требнику, состоит из входа в храм, ектении, двух небольших молитв и обмена кольцами, который сопровождается особой «формулой обручения». После обмена кольцами следует еще одна длинная молитва, ектении и отпуст.

Последование венчания, согласно Евхологию и Требнику, включает в свой состав следующие элементы: торжественный вход в храм с пением 127-го псалма, вопросы венчающимся и ответы, свидетельствующие об их свободном согласии (это есть ни что иное, как «взаимное согласие», известное в римской традиции как *mutuus consensus per verba de praesenti expressus*; эти вопросы имеются только в славянском Требнике и отсутствуют в греческом Евхологии). Затем читаются две длинные, близкие по содержанию молитвы и еще одна, краткая, после которых следует сложная процедура возложения венцов, апостольское и евангельское чтения и еще одна молитва. Далее следуют ектения, «Отче наш», молитва над общей чашей и ее преподание брачующимся, после чего совершается хождение вокруг аналоя с пением тропарей, снятие венцов, две небольшие молитвы и особый отпуст.

Если же мы зададим вопрос: «Что представляет собой таинство брака, исходя из рассматриваемого богослужебного последования?», – то ответ на этот вопрос будет определяться одним из двух противоположных принципов:

Первый принцип – принцип неизменности, согласно которому чинопоследование брака не претерпело значительных изменений с течением времени. Этим принципом руководствуются те комментаторы и исследователи, которые находят в современном чинопоследовании находят все, что в Средние века было в это последование внесено (при неоднократных редактированиях чинопоследования таинств) его редакторами, мыслившими категориями схоластического богословия таинств. Используя хорошо разработанную технику анализа текста чинопоследований таинств и руководствуясь 50-й главой славянской Кормчей

(раздел «О тайне супружества», содержащий определение таинства брака, восходящее к Римскому катихизису 1566 года и перевод раздела *De sacramento matrimonii* из *Rituale Romanum*), были получены ответы на обязательные при анализе таинства вопросы: *de existentia*; *de essentia* (*de materia et de forma*); *de effectibus*; *de ministro et de subjecto sacramenti*. Все эти ответы можно найти в курсах догматического богословия (например, у митрополита Макария) или в так называемых символических книгах (например, в Катехизисе киевского митрополита Петра Могилы, которому принадлежит и раздел «О тайне супружества» в славянской Кормчей).

Второй принцип – принцип изменяемости, согласно которому чинопоследование брака изменялось со временем (под влиянием различных причин, в том числе догматических, политических, культурных, этнографических) и, следовательно, современное чинопоследование не тождественно древнему. Исходя из этого принципа, для ответа на поставленный вопрос следует обратиться к древним рукописным Евхологиям, в состав которых входит чинопоследование брака. Но даже предварительное ознакомление с чинопоследованием брака в греческих Евхологиях X–XIV столетий, на основании материалов, приведенных о. Михаилом Арранцем, приводит к несколько неожиданному выводу – ни один из Евхологиев не содержит современного или достаточно близкого к нему последования брака, а сами последования в большинстве случаев отличаются друг от друга.

Следует ли из этого, что составители не совпадающих между собой последований имели различные представления о христианском браке? Для ответа на этот вопрос и другие, связанные с ним, вопросы необходимо обратиться к греческим Евхологиям и рассмотреть содержащиеся в них чинопоследования брака.

#### Обзор источников

Греческие рукописные Евхологии можно классифицировать по двум основным признакам:

- временной признак (по отношению к периоду иконоборчества, с которым связаны серьезные литургические реформы): Евхологии до-иконоборческого и после-иконоборческого периодов);
- принадлежность к конкретной литургической традиции: Евхологии константинопольские (патриаршие) и различные провинциальные Евхологии, например, палестинские и южноитальянские.

Для разысканий, ограниченных временными и географическими пределами, указанными в заглавии, наибольший интерес представляют именно константинопольские Евхологии. К сожалению, константинопольский Евхологий доиконоборческого периода не сохранился. Известны только две южноитальянские версии: знаменитый Евхологий Барберини 336, 2-й пол. VIII в., и содержащий архаичные редакции текстов Евхологий X в., принадлежавший Порфирию Успенскому (Санкт-Петербург, ОР РНБ. Греч. 226). Однако, при отсутствии прямых источников, некоторые сведения о чинопоследовании брака в Евхологии доиконоборческого периода можно получить из источников косвенных, вторичных: гимнографических, гомилетических, канонических. Одним из таких источников являются Послания прп. Феодора Студита, в составе которых имеются большие цитаты из «эпиклетических частей» молитв чинопоследования венчания (напр., *Epist. I. 22, 33*).

Константинопольский Евхологий послеиконоборческого периода сохранился в двух рукописях XI века:

Первая рукопись – знаменитый Евхологий *Coislin*, 213 из Парижской национальной библиотеки, который был составлен в 1027 году неким Сратигиосом, священником из собора Святой Софии в Константинополе. Второй Евхологий, датируемый XI в., хранится в библиотеке монастыря Гротаферрата около Рима (Г.β. I). Этот легендарный Евхологий, носящий имя кардинала Виссариона, был использован на Ферраро-Флорентийском Соборе и, вероятно, тогда утратил свои первые тетради, содержавшие тексты трех Литургий.

В южноитальянской версии доиконоборческого Евхология содержится интересующее нас чинопоследование брака, но поскольку это последование происходит из провинциальной традиции, то оно будет использовано во вспомогательных целях. Поэтому для анализа константинопольской традиции сразу же обратимся к константинопольским Евхологиям послеиконоборческого

периода.

Структура византийского чинопоследования брака согласно Евхологиям VIII–XII столетий

При рассмотрении чинопоследования брака, содержащегося в константинопольском Евхологии XI столетия, в качестве основного текста принимается текст из Евхология Стратигиоса 1027 г. (Fo1. 101–104); чинопоследование брака из Евхология кардинала Виссариона (Fo1. 119–121) содержит незначительные разночтения по сравнению с основным текстом

Это чинопоследование состояло из двух частей, имеющих общее название: «Чин (или чины – как в Евхологии кардинала Виссариона) бываемый на обручение (μνηστρα) царей и прочих». В состав первой части этого последования, близкой современному последованию обручения, входят: ектения, две молитвы священника, совпадающие с первыми двумя молитвами современного чина обручения (далее будут обозначаться как [Б 1:1] и [Б 1:2] соответственно), обмен кольцами и соединение рук брачующихся. Первая часть совершалась в церкви, перед царскими дверьми [алтарной преграды], и после ее завершения брачующиеся исходили из храма.

Второй чин в рукописях не имеет специального названия. Он во многом близок современному последованию венчания и имеет следующую структуру: После торжественного входа в храм с пением 127-го псалма следовали ектения диакона и молитва священника, совпадающая с 3-й молитвой современного чинопоследования венчания (далее будет обозначаться как [Б2:1]). После молитвы происходило возложение венцов (коронование), сопровождавшееся специальной формулой, и соединение рук брачующихся. Далее следовали главоприклоненная молитва, совпадающая с 4-й молитвой современного чинопоследования (далее – [Б2:2]), «Отче наш» (отсутствует в Евхологии кардинала Виссариона) и причащение Преждеосвященных Даров. После причащения совершалась молитва над чашей вина, из которой пили брачующиеся (молитва совпадает с 5-й молитвой современного чинопоследования; далее – [Б2:3]). После разбития чаши и отпуста брачующиеся исходили из храма.

В состав константинопольского Евхология XI столетия также входит молитва на снятие венцов и молитва на второй брак.

Если мы обратимся к чинопоследованию брака, содержащемуся в южноитальянской версии константинопольского Евхология доиконоборческого периода Барберини 336 (Fo1. 186–188), то там мы не найдем многих подробностей, содержащихся в константинопольском Евхологии XI века. Чинопоследование брака в Барберини 336 отличается особенной краткостью и содержит только молитвы, ектению и отдельные рубрики. Первые две молитвы из этого Евхология, совпадающие с соответствующими молитвами из Евхология Стратигиоса, называются молитвы на обручение (μνηστεία); далее, под названием молитвы на брак (γάμος), следует ектения и первая молитва второй части, совпадающая с соответствующей молитвой из Евхология Стратигиоса. Затем происходило возложение венцов, без какой-либо формулы, и соединение рук венчающихся, после чего следовала вторая молитва, совпадающая с соответствующей молитвой из Евхология Стратигиоса, и молитва общей чаши и отпуст. Однако в Барберини 336 имеется существенная особенность: молитва общей чаши является молитвой над чашей Преждеосвященных Даров, поскольку причащение совершалось именно после этой молитвы.

К вопросу о так называемой «формуле» венчания

Отдельно следует остановиться на происхождении так называемой «формулы» венчания, которая в современной традиции имеет следующий вид: «Венчается раб Божий имярек рабе Божией имярек, во имя Отца и Сына и Святого Духа». За «формулой» следует краткое молитвенное призывание: «Господи Боже наш, славою и честью венчай их».

Однако в древнейшем Евхологии не имелось ни формулы, ни призывания: в южноитальянской версии доиконоборческого Евхология (Барберини 336) не содержится никакой формулы, что позволяет предположить ее отсутствие и в константинопольском оригинале доиконоборческого периода. Константинопольский Евхологий XI–XII столетий указывает следующую фразу или «формулу», произносимую священником при возложении венца на жениха: Κύριε ὁ θεός ἡμῶν, δόξη καὶ τιμὴ ἐστεφάνωσας αὐτόν (Господи Боже наш, славою и честью увенчал его) и, соответственно, Κύριε ὁ θεός ἡμῶν δόξη καὶ τιμὴ

ἐστεφάνωσας αὐτήν (Господи Боже наш, славою и честию увенчал ее) – при возложении венца на невесту.

Эта условно называемая «формула», близкая к современному «призыванию», представляет собой соединение стихов восьмого псалма: первой части второго стиха: κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν (Пс 8. 2а), и второй части шестого стиха: δόξη καὶ τιμὴ ἐστεφάνωσας αὐτόν (Пс 8. 6b). Как свидетельствуют Евхологии различных традиций (южноитальянские Евхологии X в.: Евхологий Порфирия Успенского и Г.β. VII, а также палестинский Евхологий Синай 973, 1153 г.) восьмой псалом пелся во время возложения брачных венцов. Из анализа грамматической структуры фразы κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, δόξη καὶ τιμὴ ἐστεφάνωσας αὐτόν/αὐτήν следует, что она никак не может быть «формулой» венчания, поскольку в ней отсутствует необходимыми для «формулы» глагольные формы (императив или страдательный или средний залоги). Рассматриваемая фраза представляет собой обращенное к Богу хваление (аккламацию), свидетельствующее о происшедшем событии (венчании славою и честию), поскольку подлежащее находится в звательном падеже (vocativus). Глагол, находящийся в форме аориста, позволяет сделать вывод, что называемое венчанием действие происходило, но не позволяет судить как о завершенности самого действия, так и о времени его совершения. Аорист глагола ἐστεφάνωω имеет форму второго лица изъявительного наклонения (modus indicativus) – ἐστεφάνωσας, а не второго лица повелительного наклонения (modus imperativus) – ἐστεφάνωσον, как в соответствующем месте современного чинопоследования венчания. Произведенное впоследствии изменение наклонения глагола (изъявительного на повелительное) и изменение числа указательного местоимения третьего лица (единственного на множественное) существенно изменило смысл фразы, что дало основание митрополиту Макарию (Булгакову) считать ее «краткой молитвой к Богу» следующего содержания: «Господи, Боже наш! Как сии сочетающиеся лица украшены теперь, во имя Твое, венцами, так, силою Твоего благословения, венчай и укрась супружеский союз их славою и честию, да пребудет этот союз честным и славным и ненарушимым до конца их жизни, и да сияют они взаимною верностью и чистотою нравов, как светлыми венцами».

Собственно «формула» венчания впервые появляется в относящемся к XIII столетию Евхологии Патмос 105: Στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνας εἰς το ονομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Венчается раб Божий имярек во имя Отца и Сына и Святого Духа). Эта «формула», с одной стороны, близка современной, но, с другой стороны, нельзя не отметить ее совпадение с известной «формулой» Крещения: βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνας εἰς το ονομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Крещается раб Божий имярек во имя Отца и Сына и Святого Духа). Далее в рассматриваемом Евхологии следует уже известная фраза: κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, δόξη καὶ τιμὴ ἐστεφάνωσας αὐτόν. Однако, как не трудно заметить, что формула из Патмосского Евхология не уточняет, что «раб Божий венчается рабе Божией» (то есть не имеет современного вида «Στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνας τὴν δοῦλην τοῦ θεοῦ τὴνδε»), а аорист глагола ἐστεφάνωω во второй фразе еще не имеет форму повелительного наклонения. И далее этот же Патмосский Евхологий приводит еще одну «формулу»: ὁ πατήρ εὐλογεῖ, ὁ υἱὸς στεφανοῖ, то Пνεῦμα το ἅγιον ἁγιάζει, то есть: «Отец благословляет, Сын венчает, Святой Дух освящает».

В настоящей работе, не представляется возможным подробно рассмотреть историю формирования как «формулы» венчания из современного чинопоследования, так и следующей за ней «краткой молитвы». Но несомненно, что эти два элемента возникли в результате напряженных литургико-богословских поисков и принадлежат к числу поздних и неустойчивых частей чинопоследования венчания.

#### Анализ молитв чинопоследования брака

Как было выявлено при анализе чинопоследования брака из константинопольского Евхология XI–XII вв., первоначально молитва общей чаши [Б2:3] была независимой от последования венчания и не входила в его состав. Первая (или основная) и вторая (главопреклонная) молитвы последования венчания принадлежали более раннему чинопоследованию брака (также состоявшему из двух частей – обручения и венчания), списки которого не сохранились. То есть, до включения молитвы общей чаши в состав чинопоследования венчания, существовали два последования (обручения и брака) с симметричной структурой, каждое из которых состояло из двух молитв: основной и главопреклонной. Основные молитвы каждого последования

([Б 1:1] и [Б2:1]) были обращены к Богу Отцу, а главопреклонные молитвы ([Б1:2] и [Б2:2]) – к Иисусу Христу, а в качестве богословского основания (locus theologicus biblicus) в каждой паре молитв были использованы, соответственно, тексты Священного Писания Ветхого Завета и Нового Завета. Эти принципиальные различия свидетельствуют о независимом происхождении каждой пары молитв и позволяет рассматривать эти пары отдельно.

Основные молитвы ([Б 1:1] и [Б2:1]) каждого последования обращены к Богу Отцу, а в их «анамнетических» частях в качестве богословского основания (locus theologicus biblicus), использованы ветхозаветные тексты:

[Б 1:1]: В анамнетической части основной молитвы первого последования приводится ссылка на историю брака Исаака и Ревекки (вероятно, 24-я глава, содержащая повествование о женитьбе Исаака). Во второй (эпиклетической) части этой молитвы испрашивается благословение (εὐλόγησον) рабов Божиих имярек через их наставление «во всяком деле благе».

[Б2:1]: В анамнетической части основной молитвы второго последования в качестве богословского основания используется повествование о творении человека (Быт 2. 18-24)). В эпиклетической части испрашивается ниспослания руки Божией и соединения (αρμοσον / ἀρμονίζω) брачующихся; сочетания (σὺζευξον / συζεύγνυμι) их в единомыслии; венчания (στεφάνωσον / στεφανώω) их в любви; соединения (εὐνωσον / ἐνώω) их в единую плоть [заметим, что в современной редакции чинопоследования брака в этой молитве пропущены слова ἐν ἁγάπῃ, εὐνωσον αὐτοὺς и поэтому в молитве испрашивается малопонятное «венчание в единую плоть» (στεφάνωσον αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν); дарование (χάρισται / χαρίζομαι) им благочадия; также заметим, что прошение о даровании детей в наследие рода находится уже в ектении из первого последования] и безукоризненного жизнепроедания.

Названия богослужебных последований, в состав которых входили рассмотренные молитвы, в тексте самих молитв отсутствует, но принадлежность и первой и второй молитв к чинопоследованию брака не вызывает сомнений. Тем не менее, исходя из содержания молитв не представляется возможным указать какому конкретно богослужебному последованию (обручение или венчание) принадлежат эти две молитвы.

Наименования чинопоследований, которым принадлежат молитвы [Б 1:1] и [Б2:2], указаны в главопреклонных молитвах ([Б 1:2] и [Б2:2]). Как уже было отмечено, главопреклонные молитвы обращены к Иисусу Христу, а в их анамнетических частях использованы новозаветные тексты:

[Б 1:2]: В анамнетической части главопреклонной молитвы первого последования использован текст Посланий апостола Павла (ср.: Еф 5. 27; 2 Кор 11. 2), однако текст посланий был изменен, поскольку в молитве находится причастие глагола *mnhsteuwn*, который отсутствует в указанных местах Павловых посланий (где используется глагол *παρίστημι*). В эпиклетической части этой молитвы испрашивается благословение происходящей *μηστρα*, а также соединения (εὐνωσον / ἐνώω) и сохранения (διαφύλαξον / διαφυλάσσω) рабов Божиих, совершающих эту *μηστρα*.

[Б2:2]: В анамнетической части главопреклонной молитвы второго последования имеется ссылка на посещение Иисусом Христом брака в Кане Галилейской (Ин 2. 1-11). В эпиклетической части испрашивается сохранение (διαφύλαξον / διαφυλάσσω) рабов Божиих в мире и единомыслии, показание (ἀνάδειξον / ἀναδείκνυμι) им честного брака (γάμος), сохранение (διατήρησον / διατηρέω) нескверного ложа, благоизволение (εὐδόκησον / εὐδοκέω) непорочного совместного пребывания (συμβίωσις) и удоствивание (καταξίωσον / καταξίωω) достижения старости.

Рассмотрим наименования каждого последования, упоминающиеся в текстах молитв, ектениях и заглавиях двухчастного последования брака из византийского Евхология. Первое последование имеет два наименования: *μηστρα* и *μηστεία*. Название *μηστρα* находится в главопреклонной молитве [Б1-2] и поддерживается свидетельством константинопольского Евхология XI-XII вв., в котором термин *μηστρα* находится в общем заглавии двух последований. Название *μηστεία* находится в заглавии первого последования в Барберини 336 и поддерживается седьмым прошением ектении первого последования из константинопольского Евхология XI-XII вв., где употребляется причастие глагола *μηστεύω*.



Второе последование имеет название ὑάμος. Это название содержится в тексте главопреклонной молитвы второго последования [Б2:2], в названии этого последования в Барберини 336, в прошениях ектении второго последования (как в третьем прошении ектении из Барберини 336, так и в третьем и четвертом прошениях ектении из константинопольского Евхология XI в.). Однако в константинопольском Евхологии XI в. второе последование не имеет специального названия, так как два последования имеют общее название μνηστρα.

Итак, исходя из установленных наименований, для рассматриваемых чинопоследований можно указать две пары наименований: μνηστρα / ὑάμος (эта пара совпадает с наименованиями из главопреклонных молитв) и μνηστεία / ὑάμος.

Использование терминологии μνηστρα / ὑάμος отмечается в церковно-юридических текстах VI столетия (например, в Номоканоне Иоанна Схоластика). Верхней границей использования терминологической пары μνηστρα / ὑάμος является середина VIII в., поскольку начиная с этого периода в законодательных текстах для обозначения двух частей гражданского брака используется другая, более поздняя, терминологическая пара: μνηστεία / ὑάμος (подробнее см. ниже). Дополнительным свидетельством служит датированный 2-й пол. VIII в. Евхология Барберини 336, в заглавиях которого, для обозначения двух рассматриваемых чинопоследований, уже использована пара μνηστεία / ὑάμος.

Время появления или нижнюю границу использования первой терминологической пары (μνηστρα / ὑάμος) указать сложно, но несомненно, что эта пара возникла не ранее 2-й пол. V в. Определяющим фактором является обращение главопреклонных молитв, содержащих термины μνηστρα / ὑάμος, поскольку появление обращенных к Иисусу Христу молитв следует датировать не ранее середины V столетия (или, точнее, постхалкидонским периодом).

Эти наблюдения подтверждают высказанное выше предположение о существовании двухчастного последования брака, содержавшего четыре рассмотренные молитвы. Первая часть этого несохранившегося последования называлась μνηστρα, а вторая – ὑάμος. Время появления этого двухчастного последования – не ранее середины V столетия (датировка главопреклонных молитв) и не позднее начала VIII столетия (датировка Барберини 336 и изменение терминологии в законодательных памятниках). Но, вероятно, что к этому последованию принадлежала и молитва общей чаши [Б2:3], обращенная, как и молитвы [Б1:1] и [Б2:1], к Богу Отцу (см. выше).

Существенно уточнить датировку рассматриваемого несохранившегося двухчастного последования, содержавшего четыре молитвы, позволяет кондак прп. Романа Сладкопевца (среда второй седмицы по Пасхе) – один из немногих памятников византийской гимнографии, в основе которого лежит повествование из Евангелия от Иоанна о чуде (или, более точно, знамении), которое сотворил Господь Иисус Христос на брачном пире в Кане Галилейской. Преподобный Роман Сладкопевец при составлении этого кондака использовал главопреклонные молитвы из византийского чинопоследования брака. Обращение к этим молитвам было обусловлено необходимостью истолковать значение как брачного пира, во время которого произошло чудесное превращение воды в вино, так и самого института брака, элементом которого был брачный пир. В этом случае, при отсутствии гомилетических сочинений, посвященных браку в Кане Галилейской, главопреклонные молитвы из византийского чинопоследования брака были единственным источником, в котором изъяснялось значение брачного пира в Кане Галилейской и, соответственно, института брака для христианского брака. Время составления кондака о браке в Кане Галилейской определяются на основании немногочисленных биографических сведений о его составителе. Известно, что преподобный Роман прибыл в Константинополь из Сирии в конце царствования императора Анастасия I († 518 г.); скончался гимнограф в период между 555 и 565 годами. Следовательно, составление рассматриваемого кондака можно датировать 2-й четв. VI в. Итак, уже во второй четверти VI столетия две главопреклонные молитвы ([Б1:2] и [Б2:2]) входили в состав константинопольского чинопоследования брака, поскольку они были использованы преподобным Романом в кондаке о браке в Кане Галилейской. Итак, исходя из датировки главопреклонных молитв, можно указать следующую датировку состоящего из четырех молитв двухчастного чинопоследования брака: не ранее середины V столетия и не позднее второй четверти VI столетия.

Характер взаимоотношения двух основных и двух главопреклонных молитв

чинопоследования брака и особенности взаимоотношения основной и главопреклонной молитвы в каждой части позволяют реконструировать историю формирования состоящего из четырех молитв двухчастного последования брака.

Для этого, во-первых, следует обратить внимание на совпадение размеров основной и главопреклонной молитв внутри каждого из двух последований и различие общего размера молитв первого и второго последований между собой. Кроме того, в эпиклетических частях основной и главопреклонной молитв первого последования используется общий императив глагола εὐλογεῖω. Следовательно, в каждой из двух частей одна из молитв служила образцом при составлении другой. Во-вторых, известно, что молитвы, обращенные к Богу Отцу являются более древними по отношению к молитвам, обращенным к Иисусу Христу. Значит, основные молитвы каждой части являются первичными, а главопреклонные молитвы – вторичными и восходят к основным.

Еще одним структурным элементом каждой из двух частей чинопоследования брака из константинопольского Евхология XI в. является ектения. Ектения первого последования (μνηστρα) содержит неожиданное и странное прошение о даровании μνηστευομένων, или обручающимся, детей. Близкое по содержанию прошение (дарование благочадия) имеется в ектении и первой молитве второго последования (или венчания). Но здесь прошение о благочадии занимает свое обычное место. Следовательно, ектении каждой из двух частей восходят к одной, несохранившейся ектении. Косвенно о единственной первоначальной ектении свидетельствует чинопоследование брака из Барберини 336, содержащее единственную ектению, находящуюся во второй части (последования ὑψος). Но и эта единственная ектения уже принадлежит последованию ὑψος, состоящему из двух молитв (основной и главопреклонной), потому что в третьем прошении ектении имеется ссылка на брак в Кане Галилейской, как и в главопреклонной молитве этой части. Таким образом, ектения возникла не ранее формирования двухчастного последования, состоящего из четырех молитв.

На основании сделанных выводов, можно высказать следующее предположение о формировании чинопоследования брака: двухчастное последование μνηστρα / ὑψος, каждая часть которого состоит из основной и главопреклонной, возникло в результате добавления главопреклонных молитв, обращенных к Иисусу Христу, к двум более древним молитвам брака, обращенным к Богу Отцу. Две новые молитвы содержали наименование тех чинопоследований, для которых они предназначались (μνηστρα / ὑψος). Вероятно, к этому же времени относится и составление ектении из последования ὑψος. Формирование нового чинопоследования было обусловлено необходимостью создания церковного двухчастного последования, состоящего из обручения (μνηστρα) и брака (ὑψος), сопоставимых с обручением μνηστρα и браком ὑψος гражданского законодательства.

Диакон Михаил Желтов (ПСТГУ; ЦНЦ «ПЭ»; МДА). Вступление в брак: библейское осмысление и церковное чинопоследование

Вопреки некоторым идеализированным представлениям (хотя и имеющим в наши дни довольно большое распространение), полагающим, что «ветхозаветное иудейское мышление видело сущность и цель брака в воспроизводстве рода», что было, якобы, обусловлено «отсутствием в раннем иудаизме ясного представления о посмертном существовании»[527], из Священного Писания и ряда документальных источников можно сделать иной вывод: сущность брака в ветхозаветном обществе, как и во всяком другом обществе, состояла, в первую очередь, в совместной жизни супругов[528]. Разумеется, это не исключало, а наоборот, предполагало деторождение – пожелания о многочисленном и славном потомстве составляют один из главных мотивов иудейских брачных благословений и свадебных песней; но такие пожелания отнюдь не были исключительной особенностью ветхозаветного иудаизма – в брачных молитвах и свадебных песнях (исполнявшихся во время свадебного пира, шествия в дом молодых и даже под окнами спальни молодоженов – ср. античное название таких песен: ἐπιθάλμιος, «[песнь, исполняемая] возле брачного чертога») других древних народов содержались точно такие же пожелания[529]. Ветхозаветный брак также нельзя противопоставлять римскому, как якобы подчеркнуто юридическому[530] – у иудеев с самых древних времен основу брака составлял именно договор, причем строго юридического характера. Это неудивительно: брачное соглашение – нередко письменное – было обязательным уже у окружающих древний Израиль народов; образцы таких соглашений сохранились уже среди восходящих к XX в. до Р. Х. старовавилонских источников и во множестве известны и по другим древним ближневосточным письменным памятникам самых разных локализаций[531].

Основным предметом брачного договора были размеры брачного дара, предоставлявшегося стороной жениха стороне невесты, размеры приданого и порядок выплат в случае развода или смерти одного из супругов[532]. Состыжение согласия, заключение брачного соглашения и передача брачного дара, по сути, указывали на свершившийся факт бракосочетания, поэтому в Ветхом Завете[533] обрученные считались уже женатыми (см.: Втор 22. 23-29; ср.: Мф 1. 18, Лк 2. 1-5; начиная с эпохи иудаизма для расторжения обручения требуется разводное письмо). В некоторых случаях брачный сговор и пир в честь него – даже и без участия самих жениха или невесты! – могли быть единственными обрядами бракосочетания (ср.: Быт 24. 54). Примечательно, что в позднейшей традиции синагогального иудаизма составление и подписание, в присутствии двух свидетелей, брачного контракта (קטובה, кетува) является необходимым и обязательным условием для ведения брачной жизни – даже совершение религиозной брачной церемонии не дает молодым права начинать жить вместе, если они еще не подписали ктуву; в некоторых традициях подписание ктувы включается в состав чина бракосочетания, причем после подписания ктувы и до начала чтения семи брачных благословений (центральная молитва брачного чина) жених и невеста вместе берут ктуву своими правыми руками – очевидно, в этом случае ктува замещает собой жрицу-рпונה античной римской брачной церемонии, соединявшей правые руки молодых в ходе центрального обряда бракосочетания (dextrarum iunctio); ктува бережно хранится в доме мужа и жены как семейная святыня[534].

Собственно же о брачной церемонии (которая могла иметь место как непосредственно после достижения соглашения, так и спустя долгое время) мы узнаем из Ветхого Завета то, что ее сопровождал пир, многократно засвидетельствованный в ветхозаветных книгах; о брачном пире говорится и в Новом Завете – в Евангелиях, в описании брака в Кане и в притчах Господа Иисуса Христа. Из других подробностей церемонии известны упоминаемые в пророческих книгах особые одеяния невесты, а также венец на голове жениха (Ис 49. 18; 61. 10; Иер 2. 32); шествие невесты с девушками навстречу жениху (Пс 44. 10-16), и жениха с друзьями – навстречу невесте (1 Макк 9. 37- 41). В некоторых ветхозаветных книгах можно найти фрагменты брачных благословений (Руфь 4. 11b-12), а также, вероятно, брачные песни (Пс 44; 127; Песнь песней). Однако единственное подробное описание брачного чина среди составляющих православную Библию книг содержится в поздней и неканонической книге Товит (гл. 7-8), относящейся к периоду Второго Храма. Согласно этому описанию, бракосочетание предварялось достижением договоренности между женихом и родителями невесты. Сама брачная церемония имела следующий порядок: 1) отец невесты соединял руки брачующихся; 2) благословлял их; 3) подписывался брачный договор; 4) устраивался пир; 5) жених входил в комнату к невесте; 6) наутро пир продолжался в течение еще нескольких дней. В книге Товита приведены даже две брачные молитвы (жениха и отца невесты – Тов 8. 5-8, 15-17); это единственный пример текста брачных молитв в Библии. Молитвы из Книги Товита оказали некоторое влияние на христианское чинопоследование таинства Брака – но не на Востоке, а на Западе, да и то лишь в некоторых традициях.

Нигде в Ветхом Завете не говорится о каком-либо специальном участии священников в брачной церемонии или о соотношении брака с богослужением в Храме. Напротив, брак есть исключительно семейное событие, поэтому родители жениха и невесты играли огромную роль в подготовке и заключении ветхозаветного брака. Тем не менее, в Ветхом Завете нет никакой юридической регламентации о порядке обустройства родителями семейной жизни их детей. Такое умолчание ветхозаветного права очень заметно при его сравнении с близкими к нему древними ближневосточными правовыми системами – так, в шумерских «Законах из Эшнунны» (ок. XIX-XX вв. до Р. Х.) согласие родителей невесты является обязательным условием для признания легитимности брака (гл. 27). Более того, Ветхий Завет подчеркивает, что счастливая жизнь в браке – это дар, происходящий не от людей, а непосредственно от Бога (Притч 19. 4b: «Разумная жена – от Господа»); особенно ярко эта мысль следует из рассказов Книги Бытия о сотворении мира (Быт 1.1 – 2. 3 и 2. 4-24). Именно поэтому брак и не требует какого-либо дополнительного освящения – он на все века был благословлен Богом уже при сотворении человека.

Рассказы о сотворении мира и человека, помещенные в самое начало Ветхого Завета, являются вершиной ветхозаветного богословия брака. В первом из них, Быт 1. 1 – 2. 3, подчеркивается непосредственная связь между сотворением мира и деторождением, заповедь о котором дается человеку (предстоящему в

этом рассказе как изначальное единство мужа и жены!) уже при его создании, вместе с благословением: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт 1. 27-28a). Это повеление Божие в иудаизме понимается именно как первая заповедь, но не как описание сущности брака – недаром второй рассказ, Быт 2. 4-24, напротив, вовсе не говорит о деторождении: здесь жена дается мужу потому, что ему «нехорошо быть одному», а не по каким-то другим причинам. Второй рассказ о сотворении подтверждает упомянутую выше мысль о том, что жена дается человеку Богом: «И сказал Господь Бог [выделение наше – д. М. Ж.]: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт 2. 18, 22); но и сам человек делает свой выбор осознанно (ср.: Быт 2. 18-23). Жена «соответствует» мужу, что, как и в первом рассказе о сотворении, подчеркивает их единство. Об этом же свидетельствуют слова о том, что жена – «кость от костей» и «плоть от плоти» мужа (Быт 2. 23); указание на «кость» и «плоть» можно понимать не только в смысле органического единства, но и более широко, поскольку соответствующие еврейские слова могут означать не только кости и плоть в собственном смысле, но и «твердость/силу» и «наготу/слабость» соответственно. Наконец, заключающая второй рассказ фраза: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт 2. 24), во-первых, вновь подтверждает полное единство супругов; во-вторых, подчеркивает далеко не самую очевидную для древних обществ мысль о том, что отношения между супругами важнее интересов семей их родителей [535]; в-третьих, говорит об этих отношениях в терминах, которые в других местах Ветхого Завета применяются, когда речь идет о Завете между Богом и Его народом: словом «оставит», у пророков несколько раз обозначается предательство Израиля по отношению к Богу (Иер 1. 16; Ос 4. 10), а словом «прилепится», Израиль, наоборот, призывается укрепить свою верность Завету (Втор 10. 20; 11. 22; 13. 5; нав 23. 8).

Сопоставление брака между людьми и Завета между Богом и Израилем становится распространенной темой в книгах ветхозаветных пророков, ср.: Ис 61. 10; 62. 5; Ос 2-3; Ам 3. 2; Иер 2. 20-23; 3. 1-3; 22. 20-22; 30. 14; Иез 16; Мал 2. 14. Таким образом, важнейшим содержанием брака, его «сущностью» – если вспомнить приведенную в самом начале этого доклада цитату – у пророков является верность и взаимная любовь супругов. Взаимная любовь и счастье совместной жизни представлены как содержание благословенного брака в книгах Премудрости – Притчах и Экклесиасте. Вместе с тем ветхозаветный брак несовершенно – муж является не просто главой, но «господином», «хозяином» и «владельцем» (Исх 21. 3, 22; Втор 24. 4) жены, которая «принадлежит» (Быт 20. 3; Втор 22. 22) мужу, на что указывает и ветхозаветная терминология, применяемая для обозначения вступления в брак: «взять жену» и под. (Быт 34. 4; 29. 28; 34. 8; 38. 6; Исх 34. 16; Втор 7. 3; 22. 16; Руфь 1. 4; Езд 10. 44) – хотя это и не исключало согласия самой невесты (Быт 24. 57; ср. с Песней песней, где любовь – со слов невесты, а не жениха (что и позволяет аллегорически истолковать ее как выражение любви всего Израиля или отдельного верующего к Богу), – воспета в максимальной степени). Знаками приниженого положения жены были и допускавшаяся в Ветхом Завете полигамия и закон о левирате, одной из основных целей которого была защита женщины, оставшейся вдовой и не имевшей полноценного наследника, которым мог быть только мальчик.

Понимание брака как нерасторжимого единства мужа и жены, даруемого и благословенного Богом, в Новом Завете подтверждается словами Самого Господа Иисуса Христа, ссылающегося непосредственно на ветхозаветный текст: «В начале создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк 10. 6-9; ср.: Мф 19. 4-6). Христос принимает ветхозаветный брак как полноценный и действительный без каких-либо оговорок – Он присутствует на браке в Кане (Ин 2. 1-12), Он упоминает брак и пребывание в нем в Своих притчах и поучениях (Мф 9. 15; 24. 38; 25. 1-12; Мк 2. 19-20; Лк 5. 34-35; 12. 36; 14. 8, 20; 17. 27 и др.). Евангелие довольно подробно повествует о браке родителей Иоанна Предтечи (Лк 1. 5-25, 57-58), упоминает обручение Иосифа и Девы Марии и говорит о них как о семье (Мф 1. 18-25; Лк 2. 4-6), указывает на то, что в браке состоял ап. Петр (Мф 8. 14 и Мк 1. 30) и, вероятно, другие ученики Господа. С другой стороны, Господь Иисус призывает Своих последователей к более высокому состоянию, чем брак: «Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть

скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). По наступлении эсхатологического Дня Господня и Воскресении брака уже не будет: «чада века сего женятся и выходят замуж, а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк 20. 34b-35; ср.: Мф 22. 30; Мк 12. 25).

Евангельское учение о браке подтверждается и развивается ап. Павлом: брак (причем всякий, признававшийся таковым во времена апостола, а не только брак между христианами) устроен Богом для человека и благ по своей природе (хотя девство и предпочтительнее; см.: 1 Кор 7. 1-2, 8-9, 25-38, 40); супруги образуют единство, которое, будучи Божественным установлением, нерасторжимо (1 Кор 7. 4, 10, 27); муж обязан любить свою жену, а жена – слушаться своего мужа (1 Кор 11. 3-10; Еф 5. 22-33; Кол 3. 18-19; 1 Тим 2. 11-15). Но в то же время в Новом Завете, в отличие от Ветхого, браку возвращается та святость, которая была утрачена из-за греха; правильный христианский брак – это брак «во Господе» (1 Кор 7. 39; 11. 11; Кол 3. 18). В этом браке устраняются те несовершенства, которые были свойственны ветхому браку и которые выражались в принижении женщины: «ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж ради жены; все же – от Бога» (1 Кор 11-12; ср.: Гал 3. 28). Новозаветный брак уже не может быть полигамным (1 Кор 7. 2); более того, повторный брак даже после смерти супруга тоже не соответствует новозаветному идеалу (1 Кор 7. 8; 1 Тим 3. 2, 12; Тит 1. 6). Ветхозаветные понимание жены как данного Богом «помощника» и образ брака как Завета также преобразуются: согласно апостолу, данный христианину в браке супруг – это его  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ , т. е. «дарование», или «харизма» (1 Кор 7. 7; в других местах Нового Завета этим же словом обозначены благодать таинства Священства (2 Тим 1. 6), дар вечной жизни во Христе (Рим 6. 23) и др.), благодатный дар; брак же между христианами является образом «тайны» ( $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ ) единства Христа и Церкви (Еф 5. 32; этот же образ использован и в Апокалипсисе св. Иоанна: Откр 19. 7; 21. 9). Тем самым, новозаветный брак, оставаясь по сути тем же браком, что и ветхозаветный, одновременно возводится на новый уровень, будучи браком «во Господе».

Иными словами, христианский брак – это восполнение ветхозаветного брака, «хорошее вино», заменившее собой вино «худшее» (Ин 2. 10). Таким брак христиан делают одобрение его Церковью и участие в Евхаристии. Поэтому в древнейший период развития церковного богослужения самостоятельного чинопоследования благословения брака не существовало – христиане женились так, как было принято в обществе того времени, но «во Господе» и с последующим участием супругов в Евхаристии. Так, сщмч. Игнатий Богоносец пишет, что брак следует заключать с согласия ( $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \gamma\upsilon\omega\mu\eta\varsigma$ ) епископа, чтобы брак был «согласно Господу» ( $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\nu$ ), но не упоминает о каком-либо участии епископа собственно в брачной церемонии (Ign. Ep. ad Polyc. 5. 2). Из этого прямо следует, что в Церкви еще не было отдельного чинопоследования бракосочетания, так как в др. месте сщмч. Игнатий запрещает совершать какие-либо богослужения без епископа (Ign. Ep. ad Smyrn. 8). В этом же смысле можно понимать известное выражение автора «Послания к Диогнету» (кон. II – нач. III в.): «Христиане, вступают в брак так же, как и все» (V. 6).

Таинством, которое освящало брак, так же как и всю жизнь христианина, была Евхаристия. Например, Климент Александрийский (III в.) пишет, что брак не является грехом, «ибо он приобщается нетлению» (Clem. Alex. Strom. III 17. 104):  $\acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$  (нетление) – обычный термин для обозначения Евхаристии у раннехристианских авторов. Согласно Тертуллиану, брак между христианами свят, ибо его «соединяет Церковь, подтверждает приношение [т. е. Евхаристия – д. м. ж.], знаменует благословение, ангелы славят, Отец полагает действительным» (Ad Uxorem. II 9); свидетельство Тертуллиана понимается исследователями по-разному: как описание церковного чина, или момента бракосочетания (который в таком случае к III в. заключался в преподании молодым благословения во время литургии) или как общее указание на святость брачных отношений христиан в течение всей их жизни. Как бы то ни было, средством, освящающим брак, согласно Тертуллиану является Евхаристия. В другом месте Тертуллиан упоминает участие христиан в обручении ( $sponsalia$ ) и бракосочетании ( $nuptialium$ ), совершавшихся по обычной римской церемонии (De idololatr. 16).

Ни один из известных сборников III-IV вв., куда входят (помимо прочего) молитвы важнейших церковных священных действий – «Апостольское предание»,

«Апостольские постановления», Евхологий Серапиона, Барселонский папирус – не содержит молитв бракосочетания, что свидетельствует о том, что каких-либо их устоявшихся текстов в ту эпоху еще не было; единственный пример подобной молитвы среди ранних текстов находится в апокрифических «Деяниях апостола Фомы» (кон. II – нач. III в.), где описано, как ап. Фома благословляет молодую пару возле брачного ложа (гл. 10), но и эта молитва не является молитвой благословения брака в собственном смысле – выслушав ее, молодые принимают решение сохранять девство. Брачная молитва-благословение стала из домашней церковной, вероятно, только к кон. IV в., а в некоторых областях христианского мира – еще позже.

К IV в. распространенной практикой стало совершение Божественной литургии в связи с заключением брака. Тогда же начали складываться и церковные чины бракосочетания, различающиеся в разных регионах христианского мира. Основу этих чинов составили собственно христианские элементы – в первую очередь Евхаристия и священническое благословение, но вошли в них и обряды, унаследованные от ветхозаветных и античных времен (вручение невесте брачных даров, соединение правых рук жениха и невесты, ношение невестой особых одежд или покрывала, надевание на жениха и невесту венков, брачный пир, шествие новобрачных в их дом, пение гимнов во время шествия и по прибытии в дом). Так, надевание венков при бракосочетании упоминается уже у Тертуллиана, который, однако, осуждает этот обряд как заимствованный у язычников (*De Corona*. 13. 4, 14. 2). Послания свт. Григория Богослова содержат ироничные высказывания по поводу брачных венцов (*Ep.* 231, ad *Euseb.*); святитель упоминает и некоторые др. моменты брачной церемонии (явно восходящие к античной традиции) – украшение чертога молодых цветами, собрание множества людей (в том числе – епископов), соединение правых рук, празднество, пение эпиталамы (свт. Григорий предлагает взамен «свою эпиталаму»: стихи Пс 127. 5–6), подарки новобрачным – и противопоставляет им молитвы о молодых (*Ep.* 193, 194, 231, 232). Из слов святителя следует, что соединение рук молодоженов совершал епископ, таким образом, занявший к IV в. место римской женщины-*procurator*; изображения Христа, соединяющего руки новобрачных, встречаются на византийских монетах и иных предметах V–XII вв. [536]

К V в. древние брачные обряды постепенно получают новое христианское осмысление: так, свт. Иоанн Златоуст пишет, что брачные венки нужно понимать как символ победы молодоженов над плотскими удовольствиями (*In ep.* 1 ad *Tim.* 9. 2). Кроме обряда венчания в творениях свт. Иоанна в связи с бракосочетанием упоминаются брачный договор, особое одевание невесты, присутствие священников, молитвы и благословения, пир (*In Gen.* 48. 5; *In ep.* ad *Col.* 12. 4). В «Лавсаике» Палладия (1-я четв. V в.) описывается бракосочетание Амуна Нитрийского, которое состояло из венчания, брачного пира и каких-то «подобных браку» обрядов (*πάντα τὰ κατὰ τὸν ὕμνον*) и окончилось тогда, когда все покинули чертог молодых (*vi*ta 8). Таким образом, к началу V в. на Востоке уже существовал особый церковный чин бракосочетания. В каком смысле можно говорить о церковном браке как об отдельном таинстве? В свете сказанного выше о новозаветном учении о браке, единственное, но принципиальное отличие христианского брака от брака вообще состоит в его чистоте от всякого порока и в его приобщении Господу, так что он действительно может пониматься как Божественное дарование и по достоинству прообразовывать союз Христа и Церкви. Таким брак христиан делают моральная чистота, вера и участие в Евхаристии. Церковное чинопоследование благословения брака, возглавляемое священником или епископом, есть не только благодатная молитва о венчающихся, но и свидетельство Церкви о том, что брак заключен «во Господе», ступень к участию жениха и невесты в Евхаристии уже не по отдельности, но как единой семьи, и в этом смысле оно может быть названо таинством, преображающим ветхую брачную церемонию в новую – также как и дальнейшая супружеская жизнь «во Господе» преобразит ветхий брак в новый. Недаром в православном чине венчания в качестве чтений выбраны рассказ о браке в Кане Галилейской (*Ин* 2. 1–11; иногда в рукописях вместо этого Евангелия выписывается *Мф* 19. 3–9) и апостольское слово *Еф* 5. 20–33 (об отношениях мужа и жены и о браке как образе тайны союза Христа и Церкви) или, по ряду рукописей, *1 Кор* 7. 7–14 (о вступлении в брак и о девстве и о браке, как о «даровании от Бога»), а в чин венчания, вплоть до XVI–XVII в., входило Причащение Св. Таин, совершавшееся до преподания общей чаши.

Именно такое понимание брака видно из тех молитв, которые, как известно [537], составляют основу чинов обручения и венчания в православной традиции – первой и второй молитвы чина обручения и третьей, четвертой и

пятой молитв чина венчания соответственно[538]. В первой из этих молитв о браке говорится как о созданном Самим Богом единстве и неразрушимом союзе любви (эти темы, как было показано выше, составляют центральную часть библейского учения о браке), а также упоминается благословение Богом Исаака и Ревекки. Почему из многочисленных библейских историй о браке была выбрана именно эта? Очевидно, потому, что эта молитва была изначально предназначена для чина обручения, т. е. церковного освящения церемонии заключения брачного договора и передачи брачных даров[539] – история женитьбы Исаака и Ревекки является самым ярким ветхозаветным примером заключения такого договора. Вторая молитва начинается со ссылки на то, что Господь «предобручил» Себе чистую Деву – Церковь из язычников – очевидно, Своей Крестной жертвой. Образ договора и брачного дара использован здесь, чтобы указать на таинство Нового Завета – совершенное Господом Иисусом Христом домостроительство нашего спасения. Тем самым, две молитвы образуют пару по принципу: Ветхий Завет–Новый Завет. Такую же пару образуют и две древнейшие молитвы чина венчания (современные третья и четвертая, разделенные обрядом венчания и прибавленными к XV в. чтениями): в одной в качестве основания молитвы о молодых приводится пересказ ветхозаветного повествования о сотворении человека (второго из двух), а в другой – приход (παρουσία, «пришествие») Господа Иисуса Христа на брак в Кану Галилейскую, который был частью Его домостроительства спасения (ἐν τῇ σπηριώδει σου οἰκονομίᾳ, «во спасительномъ твоёмъ смотренш»). Молитва же над общей чашей не входит в эту схему «Ветхий Завет–Новый Завет», так как изначально она относилась не к венчанию, а к началу брачного пира – еще в VI веке в константинопольском чине венчания его церковная часть заканчивалась Причащением Св. Таин, тогда как общая чаша открывала собой уже брачный пир[540]; первоначальную ясную схему молитв обручения и венчания нарушают и другие молитвы этих чинов – третья обручения (которая представляет собой контаминацию как минимум трех молитв) и первая и вторая венчания, которые вошли в константинопольские чины из иных традиций – иерусалимской и проч.

Итак, анализ церковного чинопоследования таинства Брака позволяет сделать вывод о том, что православное осмысление брака – по крайней мере, в том виде, в каком оно выражено в литургических текстах – совпадает с библейским: оно принимает то учение о браке, которое содержится в Ветхом Завете (разумеется, за исключением таких его аспектов, как левират или лояльность к полигамии), но говорит и о возведении его во Христе на новую высоту.

Священник Димитрий Пашков (ПСТГУ). К вопросу канонического обсуждения церковного брака

Как гласит классическое определение, «Супружество есть союз мужчины и женщины, единая участь на всю жизнь, общность божественного и человеческого права»[541]. Общение супругов в «божественном и человеческом праве» ставит брак в тесную связь с областью гражданских и общественных отношений. В связи с этим, Церковь всегда была вынуждена добиваться от государства усвоения церковно-юридических норм, регулирующих брак во всех его сторонах[542]. В «Константиновский» период церковной истории, как в Византии, так и в Российской империи, имперское и церковное законодательство успешно дополняли друг друга. С одной стороны, «царские законы» не медлили следовать учению Церкви. Чего стоят две статьи, 106 и 107-я, из Свода законов гражданских о взаимных обязанностях супругов: «Муж обязан любить свою жену, как собственное свое тело, жить с нею в согласии, уважать, защищать, извинять её недостатки и облегчать её немощи. Он обязан доставлять жене пропитание и содержание по состоянию и возможности своей. – Жена обязана повиноваться мужу своему, как главе семейства, пребывать к нему в любви, почтении и в неограниченном послушании, оказывать ему всякое угождение и привязанность, как хозяйка дома».

И наоборот, – Церковь активно усваивала, за редким исключением, императорское брачное законодательство. Так, св. император Юстиниан в своей СХVII Новелле (542 г.) установил твердо ряд известных причин, по которым законный брак может быть расторгнут, а именно: государственная измена супруга; прелюбодеяние; покушение на жизнь супруга; для жены специально – участие в пире или мытье в бане с посторонними мужчинами, пребывание вне дома без ведома мужа; для мужа специально – сожительство мужа с посторонней женщиной, покушение на жизнь жены, понуждение мужем жены на прелюбодеяние, недоказанное обвинение жены в прелюбодеянии. К этим причинам, связанным с «виной» одного из супругов, Юстиниан присоединил несколько причин развода

«без вины»: физическая неспособность мужа к половому акту, длительное безвестное отсутствие супруга, и наконец, пострижение одного из супругов в монашество. Эта норма чисто императорского законодательства была сразу усвоена Церковью через включение ее в Номоканон XIV титулов (первая его редакция появилась до 642 г.) [543]. Строгость евангельского запрета расторгать брак «кроме вины любодеяния» (Мф 5. 32) здесь претерпела очевидное смягчение, или «икономию», причем по инициативе императора. Несмотря на это, Церковь усваивает эту норму. Правильность использования принципа икономии, расширяющей предписание Божественного права, обосновывалась тем, что перечни «благословных причин» для расторжения брака, рассматривались в качестве эквивалентов моральной смерти (поступки, гипотетически предполагающие неверность) либо смерти физической (серьезные преступления или безвестное отсутствие) «виновного» супруга [544].

К сожалению, как показывает даже самое поверхностное сравнение подходов к браку права светского, выраженного в действующем Семейном кодексе РФ (далее – СК РФ) [545], и традиционно-церковного, гражданское законодательство на сей день отказалось регулировать условия заключения брака и ограничивать поводы к разводу. Действующий Семейный кодекс не содержит даже внятного определения брака и вносит тем самым опасный теоретический релятивизм, приводя его разработчиков к опасным выводам, подобным следующему: «высказывается предположение, что в будущем лица, вступающие в брак, получают право с помощью договора выработать для себя ту модель брака, которая для них наиболее приемлема, а государство будет лишь регистрировать их выбор» [546]. В самом деле, к чему ломать голову над определением брака, если «в будущем» оно будет зависеть от фантазии и свободы творчества всякой пары «лиц»!

Таким образом, «потребность просить» не царя уже, а какие ни есть светские власти о приведении семейного права к традиционным нормам исторической России становится весьма злободневной задачей. Согласование, хотя бы неполное, светских и церковных представлений о юридической сущности брака, делается целью первоочередной важности, несмотря даже на всю кажущуюся ее недостижимость.

В приведенной ниже таблице показано соотношение бракоопределений в различные эпохи, начиная с позднеимперской и заканчивая новейшей «русской» [547]. Особенно интересно сопоставить два последних столбца. Оказывается, современного церковного законодателя в лице Архиерейского Собора 2000-го года, принявшего известные «Основы социальной концепции» (далее – ОСК) [548], вполне удовлетворяет старое, но не устаревшее на деле определение Модестина (кон. III в.). Современного же гражданского законодателя не интересует проблема формулирования бракоопределения вовсе.

Византия РФ 1995 г.	Досинодальный период	Российская Империя	ОСК	СК
<p>«Γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια, καὶ συκλήρωσις πάσης τῆς ζωῆς, θεοῦ τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία». Номоканон свт. Фотия (Ράλλη, Πότλη. Σύνταγμα. Т. I. Σ. 271. Это – определение словами МОДЕСТИНА (Digestae XXIII, 2. 1): «Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio». (Брак – это союз мужчины и женщины, единая &lt;для обоих&gt; участь на всю жизнь, общность божественного и человеческого права). «Брак есть мужеви и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественная и человеческая правды общения» (Кормчая. Гл. 49. л. С. 931). Этот перевод вошел в славянскую Кормчую через Прохирон (тит. IV, гл. 1), составивший ее 49-ю главу. Свод Законов гражданских не содержит определения брака. Кормчая остается сводом действительного церковного права, а значит, сохраняется и ее определение брака. В светских курсах гражданского права дается определение брака, близкое к Модестину. Например: «б. есть союз мужчины и женщины с целью сожителства, основанный на взаимном соглашении и заключенный в установленной форме» (Шершеневич Г. Ф. Учебник русского гражданского права. – М., 1995. С. 408). Цитируется Модестин (ОСК гл. X ст. 10.2) и широко дополняется; как такового, собственного определения нет. Определения брака и семьи не содержит. Подобные расхождения не единичны; можно привести еще ряд примеров. Так, Церковь «Константиновской эпохи» всегда окружала момент заключения брака рядом условий, гарантирующих его действительность. Свод законов гражданских содержал на начало XX века (1908 г.) шестнадцать действующих статей, излагавших условия вступления в брак [549]. Современный Семейный кодекс перечисляет всего шесть условий. Ниже мы приведем некоторые резкие контрасты, располагая материал для сравнения, ради большей наглядности,</p>				



опять-таки в табличной форме. Первые три столбца представляют нормы, обсуживающие те или иные моменты брака в «эталонную» для канониста «константиновскую» эпоху, а два последних – современное законодательство (церковное – через ОСК и гражданское – СК РФ).

1. Брак всегда признавался Церковью недействительным, если имелись три заключенные ранее брака.

Византия РФ 1995	Досинодальный период	Российская Империя	ОСК	СК
---------------------	----------------------	--------------------	-----	----

1. Василия Великого правило 50 (ср. также 4. 80): «На троебрачие нет закона: посему третий брак не составляется по закону. На таковыя дела взираем, как на нечистоты в церкви: но всенародному осуждению оных не подвергаем, как лучшие, нежели распутное любоддеяние». 2. Томос единения (Тόμος της ένώσεως) 920 г. (Ράλλη, Потлη. Σύνταγμα. Т. V. Σ. 4) [550]. «Да будет же се всем ныне явлено, яко аще кто дерзнет к четвертому браку, не токмо ни вочто же таковой мнимый брак вменится, [...] но и казнем осквернившихся блудными сквернами, повинен будет» (Кормчая гл. 49. С. 937). Томос единения составляет 53-ю главу печатной кормчей (С. 1263). До Уложения Алексея Михайловича, четвертые браки признавались за гражданские законные. Уложение (XVII, 15) лишило их законной силы. СЗГ Ст. 375 (ср. также 21): «Законными и действительными не признаются брачныя сопряжения лиц, вступивших в четвертый брак». ОСК. С. 217: «В тех исключительных случаях, когда допускается третий брак, срок епитимии увеличивается». Без ограничений.

2. Также абсолютным препятствием к браку считается Церковью священный сан. В этом вопросе последовательность узаконений следующая:

Византия РФ 1995 г.	До-синодальный период	Российская Империя	ОСК	СК
------------------------	-----------------------	--------------------	-----	----

Анкирского Собора правило 10 позволяло жениться диаконам. Апостольское правило 26 строже: «Повелеваем, да из вступивших в клир безбрачными, желающие вступают в брак одни токмо чтецы и певцы». Юстиниан в 530 г. включил в список и иподиаконов (Cod. I. 3. 45); Трулльского Собора правило 6 повторяет его закон. Этот закон принят в Номоканон свт. Фотия (Ράλλη, Потлη. Σύνταγμα. Т. I. Σ. 210). Эти же нормы перешли в Кормчую, в составе указанных правил. СЗГ, ст. 376: «Законными и действительными не признаются брачныя сопряжения посвященных уже в иерейский или диаконский сан, доколе они пребывают в сем сане». Ничего специального; по умолчанию – не допускается. Ничего нет по этому вопросу; по умолчанию – допускается. 3. Кроме того, пунктом расхождения выступает важнейшее с церковной точки зрения условие – единство религии. Момент, возводящий союз мужчины и женщины в достоинство таинства, гражданским законодательством последовательно умалчивается. Церковно-имперская правовая традиция относительно этого условия в общих чертах такова:

Византия Трулльского Собора	До-синодальный период	Российская Империя	ОСК
--------------------------------	-----------------------	--------------------	-----

правило 72: «недостойт мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православнои жене с мужем еретиком сочетаватися...». Смешанный брак допускается только по ап. Павлу (1 Кор 7. 14). От приходящего из ереси требуется перед заключением брака присоединиться к православию (Халкидонского Собора правило 14; ср. Лаодикийского Собора правила 10 и 31). Вальсамон сопричисляет сюда и «латинян» (Ράλλη, Потлη. Σύνταγμα. Т. II. Σ. 254). Браки с иноверцами не благословлялись согласно указанным выше правилам, содержащимся в Кормчей. СЗГ: «Ст. 67. Если жених или невеста принадлежат к Православному Исповеданию, в сем случае ... требуется: 1) чтобы лица других исповеданий, вступающие в брак с лицами Православнаго исповедания, дали подписку, что не будут ни поносить своих супругов за Православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом, к принятию своей веры, и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах Православнаго исповедания (а).; 3) чтобы сии браки были венчаны Православным Священником в Православной Церкви. Ст. 72. Браки лиц Православнаго исповедания с лицами Римско-Католическаго исповедания, совершенные одними Римско-Католическими Священниками, почитаются недействительными, доколе тот же брак не обвенчан Православным Священником. Ст. 85 Российским подданным Православнаго и Римско-Католическаго исповедания брак с нехристианами, а Протестантскаго брак с ламаитами и язычниками вовсе запрещается». СК. С. 215: «В соответствии с древними каноническими предписаниями, Церковь и сегодня не освящает венчанием браки, заключенные между православными и нехристианами, одновременно признавая

таковые в качестве законных[551] и не считая пребывающих в них блудном сожителстве». – Говоря о браках с неправославными христианами, ОСК воспроизводит взгляд на смешанные браки, установившийся к кон. XIX в. Подобные примеры резкой дивергенции церковного и гражданского права по вопросу брака можно умножать (взять хотя бы гиперлиберальное отношение СК РФ к допустимым степеням родства-свойства, или многосложную и очень актуальную тему расторжения брака), но мы ограничимся уже приведенными. Крайняя простота формальных условий заключения и расторжения брака в современном СК РФ (идеологически следующего декретам ЦИК 1917 г. «О расторжении брака» и «О гражданском браке») ставит со всей остротой вопрос: до какой степени «презумпция качества» гражданского брака, и тем более гражданского развода, может допускаться Церковью? Об этом было уже сказано Святейшим Патриархом Алексием II на Московском епархиальном собрании в 1995 году[552].

До сих пор в России, при декларировании большинством населения своей принадлежности к РПЦ[553], огромное количество людей, крещеных «издетска», совершенно не воцерковлены. Стремясь к большей активности в церковной жизни, они приходят в Церковь с полным незнанием, в частности, положительного церковного учения о браке: в лучшем случае, их представления об этом формируются на зыбкой, как мы видели, почве современного секулярного брачного права. Заключая браки в период своей до-церковной жизни, они не соблюдают зачастую даже самых основных и необходимых условий церковного брака. Приходя в Церковь, они по строгости даже не самых строгих канонов обязаны подлежать весьма серьезным духовным наказаниям. Это требует, очевидно, самого широкого применения к таким людям принципа «икономии» (временного приостановления действенности того или иного канона) со стороны законной высшей церковной власти.

Но икономия может и должна применяться только после ясно и «акривически» (т. е. точно) сформулированных церковно-правовых норм: очевидно, чтобы «ослабить» действие определенного канона, необходимо его со всей определенностью знать. Современное церковное право далеко еще отстоит от такого внятного и однозначного формулирования, что хорошо видно из приведенных выше сопоставлений. Из этих же таблиц видно, что вполне пригодные для пользования на сей день нормы остались от «благополучной» в отношении брачного права Синодальной эпохи, однако в значительной степени они требуют пересмотра и переформулирования, на основе норм классического поздне-римского времени, т. е. эпохи Вселенских Соборов.

Однако недостаточно лишь пересмотреть старое законодательство, выбрав из него все годное для текущего момента. Представляется необходимым также дополнить его новыми нормами, опирающимися на бесспорные канонические эталоны, и тем самым разработать единый свод канонического права о браке. Причем эта задача может решаться уже не только на уровне одной Поместной Церкви, но и на уровне «вселенском».

Священник Николай Емельянов (ПСТГУ). Таинство Брака: церковно-практические аспекты

Церковное учение о таинствах предполагает, прежде всего, исследование вопросов догматического, литургического и канонического характера. Проблематика, с которой связана сакраментология, лежит в области богослужбной церковной жизни и потому формально не имеет пересечений с церковно-практическим служением, которое обычно связывают с внебогослужбными формами церковной деятельности. В этом смысле, церковно-практические аспекты в учении о таинствах сводятся к проблемам литургического характера (собственно порядка подготовки, условий и последовательности совершения таинств в современных условиях) и каноническим проблемам (практика применения церковных канонов и их толкование применительно к ситуации современной церковной жизни). Однако, таинства Брака и Священства не случайно называют таинствами служения церковной общине. Эти таинства особенным образом связаны с практической стороной формирования и развития церковной общины. В этом смысле церковно-практические аспекты этих двух таинств существенным образом выходят за рамки литургической и канонической проблематики и предполагают наличие собственно церковно-практической составляющей. Но если церковно-практическая проблематика, связанная с таинством Священства лежит в области институционального церковного служения и в значительной мере возвращает исследователя к проблемам церковной деятельности в ее

иерархическом и богослужебном аспектах, то та же самая практическая проблематика, связанная с таинством Брака далеко выходит за рамки богослужебной церковной деятельности и лежит в области собственно церковно-практической, т. е. внебогослужебной.

Более того, с точки зрения практического богословия, к таинству Брака в его церковно-практическом аспекте восходит вся та проблематика, которая связана с ролью семьи в жизни церковной общины. Семья как «малая Церковь» является основной структурной единицей формирования церковной общины. Это означает, с одной стороны, то, что вся церковная деятельность в конечном итоге вырастает из служения христианина в семье и, таким образом, семья является главным средством или орудием всякой церковной деятельности. С другой стороны, это означает, что именно семья является или должна являться главным объектом пастырской заботы. Святейший Патриарх Алексий в ежегодном обращении к клиру на епархиальном собрании 2006 г. уделил особое внимание проблемам семьи и выделил ряд важных направлений этой заботы[554]. Проблемы семьи должны быть в центре церковной политики, как направленной на формирование внутрицерковных условий ее существования, так и обращенной к миру.

Этот, казалось бы, самоочевидный тезис требует существенного комментария. Христианская традиция, изменившая мир, транслировала понимание семьи как «малой Церкви» и на ее социальный статус. Причем не только в том смысле, что семья стала пониматься как основная ячейка государства и общества (такое значение и до христианства принадлежало семье и в римском государстве – и не только в нем). В христианском государстве понятие общества соотносилось с понятием христианской общины, а семья понималась именно как христианская семья. Это понимание выражалось на всех уровнях от государственного – законодательно защищавшего именно христианскую семью, до общественной морали – воспринимавшей христианские отношения в браке, как нормативные. В современном обществе, которое иногда называют «постхристианским», ситуация существенно иная. Дело не только в том, что произошла катастрофическая девальвация понятия семьи и брака. По данным федеральной службы государственной статистики на 2006 год в России до 30% детей рождаются вне брака, этот процент может быть меньше или больше в западных государствах, но везде имеет тенденцию к росту. Кроме того, социологические исследования, причем основанные вовсе не только на опросах общественного мнения, показывают, что семья давно не является источником социальных связей для современного общества. В современном обществе так называемые социальные сети строятся отнюдь не по семейному принципу. Однако, эти признаки девальвации имеют скорее количественный характер. Гораздо более существенными являются признаки девальвации качественной. Каким бы ни было значение семьи в обществе и для отдельных его членов, она перестала пониматься как христианская. Этот факт находит подтверждение как на уровне государственном – современное законодательство выстроено относительно перспективы развода, а в ряде европейских государств – признает браком однополые отношения, так и в общественной морали, которая воспринимает «свободную любовь», «пробные браки» и различные извращения как нормативные явления.

Эта ситуация в равной мере касается условий существования Русской Православной Церкви и тех западных христиан, которые пытаются сохранить христианскую семью. Знаменательно, что, несмотря принципиально разные политические судьбы России и стран западной Европы и Америки в двадцатом веке, внутренние процессы развития западноевропейской христианской цивилизации привели к ситуации во многом схожей. Римо-католическая Церковь выразила свою озабоченность на Втором Ватиканском Соборе рядом постановлений, посвященных этой проблеме, среди которых особое значение имеет пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире 7 декабря 1965 г. (GS. 46-52)[555].

В чем особенность современного положения с точки зрения построения христианской семьи и пастырской заботы о ней? Современная семья оказывается в ложной ситуации. С одной стороны, вся традиция семейного уклада, существующая как в России, так и в христианских странах Европы и Америки, существует христианской по своему происхождению и в силу спасительной в данном случае исторической и здоровой природной инерции[556]. С другой стороны, сам институт семьи качественно изменился так, что существующая в общественном сознании модель давно перестала соответствовать христианской. В результате семья, осознающая себя христианской и живущая по принятым в обществе стандартам, которые, казалось бы, не противоречат этому, на самом

деле может и не являться таковой. В частности, современные семьи, к сожалению, зачастую не могут обеспечить христианского воспитания детям. Поэтому перед современными христианами, вступающими в брак, стоит некая дополнительная задача. Это задача построения семьи, уклад которой в чем-то будет существенно отличаться от принятых на уровне массового сознания норм семейной жизни. На бытовом уровне появилось понятие «церковной» семьи, под которым понимается именно такой – специфический способ семейной жизни, в отличие от семьи православных, венчанных христиан, живущих по стереотипу «постсоветской» семьи. Однако, этот факт осознается далеко не всеми из тех, кто приступает к таинству Брака. В этом некий принципиально новый обращенный к Церкви вызов. Святые отцы патристического периода имели дело с языческими формами общественных представлений о браке, которым обычно можно было легко придать христианское содержание, не стирая различия между ними. Современным христиане имеют дело со стереотипами общественного сознания по форме христианскими, но не являющимися таковыми по содержанию, что катастрофически затрудняет осознание качественного отличия «церковного» брака[557].

Какие проблемы церковно-практического характера, связанные с таинством Брака, порождают современные условия, в которых должна развиваться христианская церковная семья? Непосредственно с совершением таинства Брака связаны две конкретные проблемы.

Во-первых, необходимо всестороннее богословское и церковно-практическое осмысление понятия «церковного» брака, как формы церковного служения[558]. В чем конкретно это служение должно выражаться на уровне целевых установок, социальной позиции и семейного быта? Чем «церковная» семья принципиально отличается от «нецерковной»? Эти вопросы предполагают очень широкую проблематику, которую невозможно представить во всей полноте не столько на уровне отдельного доклада или научной статьи, сколько просто на сегодняшнем уровне отечественной церковно-практической науки. По крайней мере, две темы заслуживают особого внимания. Проблема родительства и ответственного отношения к нему и связанный с этим вопрос о контрацепции. В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви сформулирована достаточно четкая позиция по этому вопросу: «с древнейших времен Церковь рассматривает намеренное прерывание беременности (аборт) как тяжкий грех» (XII.2.) и далее «намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом» (XII.3.)[559]. Однако вопрос о практическом приложении этих христианских максим Основы социальной концепции трактуют неоднозначно[560]. Другой актуальной темой в связи с церковно-практическим осмыслением таинства Брака является вопрос о его соотношении с монашеством, celibатом, осознанно выбранным путем одинокой жизни вне ее церковных форм, наконец, вынужденным одиночеством. Между этими темами есть не только внешние точки соприкосновения в том смысле, что все эти формы жизни образуют палитру жизни церковной общины. По-видимому, не осознав этих внешних соотношений с другими формами духовной жизни, нельзя до конца осознать глубину и каждой из них в отдельности. Семья монашеская и семья мирская – в чем их задачи схожи и в чем они выполняют свои отличные и уникальные функции в церковном организме? В связи с этим дореволюционная практика годового послушания в монастыре перед женитьбой, существовавшая, например, у поморов, выглядит не просто способом получения дополнительных хозяйственных навыков. Возможно, она давала и дополнительную широту понимания таинства Брака.

Во-вторых, необходимо расширение практики подготовки к таинству. До сих пор далеко не все приходы и не все пастыри имеют возможность и желание проводить специальную подготовку для приступающих к таинству Брака. В чем она должна заключаться? Один этот вопрос требует специального исследования. Два самых насущных вопроса могут быть сформулированы следующим образом. Каковы условия необходимые для вступления в церковный брак, кроме формального наличия государственной регистрации, факта крещения и отсутствия канонических препятствий? Достаточно ли добавить к этому беседу со священником, чтение Нового Завета, исповедь и Причастие перед венчанием? Второй вопрос вытекает из первого: необходимо создание современного «Брачного катехизиса» причем в разных вариантах, в расчете на определенную целевую аудиторию. Подобные катехизисы существовали и до революции – например, для воинов. В Римо-католической Церкви существует огромное разнообразие подобных пособий по таинству Брака для современной молодежи, многие из них переведены на русский язык. Среди этих пособий есть и очень удачные[561], но они требуют, по крайней мере, определенной адаптации.

Эти две кардинальные проблемы: богословское осмысление таинства как формы церковного служения и подготовка к вступлению в церковный брак, тем не менее, далеко не исчерпывают всей церковно-практической проблематики, связанной с таинством. Ее невозможно свести к проблеме своего рода «оглашения» перед совершением таинства. Во-первых, подготовка к таинству Брака начинается задолго до этого момента и является одной из важнейших функций как самой семьи, так и церковной общины. Во-вторых, можно очень точно и правильно объяснить смысл, цель и рассказать о правильных формах жизни церковной семьи, но нужно еще и создать возможность этой жизни. Без решения этой задачи полноценное существование таинства Брака как неотъемлемой формы жизни мистического Тела Церкви будет невозможным.

В этой связи возникает ряд практических проблем, которые требуют тщательного научного исследования. Имеются в виду не только и даже не столько богословско-теоретические вопросы таинства Брака (при всей актуальности этой темы). В первую очередь, необходимы практические исследования различных сторон существования и функционирования семьи в современном обществе и современной церковной жизни, а также способов ее поддержки [562]. С другой стороны, никакие исследования не смогут дать практического результата без формирования взвешенной, продуманной и последовательной церковной политики по поддержанию и укреплению института семьи и церковного брака.

#### Таинство Священства

(Минская духовная академия, 03.09.2007)

Протоиерей Владимир Башкиров (МинДА). Видимая сторона таинства Священства и его невидимые действия

Поставление на все иерархические степени в Православной Церкви соединяется с литургией, чтобы новопоставленные могли сразу же после хиротонии участвовать в приношении бескровной Жертвы. Известно, что чинопоследования посвящения развивались постепенно и в разных Церквях имеют свои особенности, но самая существенная их сторона остается неизменной с апостольских времен – это возложение рук епископа на поставляемого и молитва. «Мы, – говорится в Послании Восточных Патриархов, – сообразно с мнениями издревле господствующим в восточной Церкви, подтверждаем, что звание епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь Церковью, ни христианин христианином не только быть, но называться не может. Ибо епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призыванием Святого Духа получив преемственно данную ему от Бога власть решить и вязать, есть живой образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святого, обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми обретается спасение.» [563].

«Священство, – отмечается в Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, – именуемое таинством, заповедано апостолам от Христа. Посвящение производилось чрез возложение рук их и до ныне производится по преемству епископов, наследовавших апостолам для раздаяния Божественных таин и попечения о человеческом спасении, как сказал апостол: «Итак, каждый должен разуметь нас, как слугителей Христовых и домостроителей таин Божиих» (1 Кор 4. 1). Сия должность заключает в себе две принадлежности. Во первых, силу и власть разрешать грехи человеков, ибо о сем сказано: «что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» (Мф 18. 18). Во вторых, власть и силу учить: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19). Итак, Христос послал апостолов на проповедь, а апостолы, рукоположившие других, послали их на то же дело, как явствует из слов святого Луки: «Тогда возложили руки на их и они приняли Духа Святого» (Деян 8. 17. Также: «Когда они служили Господу (то есть, когда приносили бескровную жертву Богу) и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому я призвал их. Тогда они совершили пост и молитву, и, возложив на них руки, отпустили их» (Деян 13. 2-3) . И Павел говорит: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1 Тим 5. 22) . По сему рукоположению и преемству, никогда не прерывающемуся, те только имеют власть наставлять в спасительном учении, кои посланы на сие дело, а которые не посланы и не избраны на сие, те ни под каким видом не должны приступать к нему, по словам апостола Павла: «И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим 10. 15)» [564].

Происходит это так. Епископ возлагает руку на главу рукополагаемого, причем при епископской хиротонии это совершается более торжественно: первенствующий архиерей возлагает десницу на рукополагаемого, а другие архиереи правые руки возлагают на его голову, а левыми поддерживают лежащее на его голове Евангелие. Затем епископ возвещает об избрании, назначении и определении к рукоположению в степень, приглашает всю Церковь помолиться, чтобы совершилось таинство, и возглашает: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи проручествует (προεχειρισται, т. е. «объявляет», «избирает», «назначает»; ср. Деян 22. 14, где Анания говорит Савлу: «Бог отцов наших предъизбрал, προεχειρισατο, тебя») имярек, благоговейнешаго иподиакона, во диакона (или диакона во пресвитера, или архимандрита во епископа). Помолимся убо о нем, да придет на него благодать Всесвятаго Духа».

Возглашение «Божественная Благодать.» и две тайно читаемые молитвы являются таиносовершительными словами хиротонии. В этот момент над рукополагаемым совершается невидимое действие – ему сообщается благодать Святого Духа. Так, блж. Симеон Солунский пишет: «Когда диакон произнесет “Вонмем”, – потому что при столь великих действиях мы должны входить в себя и быть внимательными, – архиерей возглашает: “Божественная благодать.”, свидетельствуя, что это есть общий дар Троицы, и призывая Оную; и присовокупляет: “Всегда немощная врачующи.”, выражая сим, что мы смиренны и весьма немощны, особенно для столь великих дел Божиих, и что врачует нас немощных Троица, дарующая силу. “И оскудевающая восполняющи”, – говорит, ибо мы сами по себе ничего не имеем, и ничего не можем делать, но самая благодать Божия, все укрепляющая и подающая все, что мы имеем, и восполняющая в нас то, чего не достает, проручествует, т. е. руководит, поставляет, творит совершенным. Вместе с сим словом и преподается благодатный дар; ибо для всемогущей и само совершающей силы нет нужды во времени...»[565]. Затем рукоположенного облачают в принадлежащие его степени одежды и вручают: диакону – рипиду, пресвитеру – часть св. Агнца. С молитвой и рукоположением новопосвященный получает и соответствующую его служению благодать Священства.

Такое убеждение основано на Откровении. Так, в Послании к Тимофею апостол Павел прямо говорит, что через возложение рук, при поставлении в степень священства, сообщается благодать Св. Духа. «Не неради, – внушает он Тимофею, – о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1 Тим 4. 14). А в другом месте опять напоминает: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение» (2 Тим 1. 6). Слово «харизма», которым называется благодать, дарованная Тимофею, означает тот же дар, который получил и сам ап. Павел с Варнавою через возложение рук (Деян 13. 2). Можно думать, что апостол обозначил дар Божий, сообщенный Тимофею через рукоположение, словом «харизма», потому что священство сообщает одновременно освящающую благодать и особенные дары, необходимые для служения другим. Среди этих даров, полученных Тимофеем, – полномочие возлагать руки на других (1 Тим 5. 22), а именно, низводить дар Святого Духа на избранных к служению Церкви.

Таким образом, благодать, сообщаемая в таинстве Священства, заключает в себе: благодатное право пасти стадо Христово, благодатную силу совершать таинства Церкви и учить слову истины[566]. О благодати, как особом даре таинства Священства, учат и отцы Церкви. Приведем несколько мнений.

Сщмч. Игнатий Богоносец в приветствии к Филадельфийцам говорит: «Игнатий Богоносец Церкви Бога Отца и Господа Иисуса Христа, находящейся в Филадельфии Асийской... Приветствую ее Кровию Иисуса Христа, которая есть вечная и непрестающая радость для верующих, особенно если они находятся в единении с епископом и пресвитерами и диаконами, поставленными изволением Иисуса Христа, которых по благоволению Своему Он утвердил непоколебимо Святым Духом Своим»[567].

Часто размышляет о благодати священства в своих письмах и сщмч. Киприан Карфагенский: «Сколько есть примеров, подтверждающих важность и власть священническую, происходящую от Божественного удостоения... Ведь ни от чего другого произошли ереси и расколы, как от того, что не оказывают повиновения священнику Божию и не признают наместником Христовым в Церкви одного священника и судии, поставленного на известное время. Когда, по слову Господа, ничто, даже самое малозначительное не делается без воли Божией (Мф 10. 29), то неужели кто-нибудь подумает, что важное и великое дело делалось в Церкви Божией без ведома или без воли Божией, и чтобы

священники, то есть домостроители Его, поставлялись не по Его распоряжению? Это значит, не иметь веры, которою мы живем; это значит, не воздавать чести Богу, манием и волею которого (как нам известно и как мы верим) управляется и производится все»[568].

Комментируя избрание Семи (Деян 5. 5-6), свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Заметь, как писатель [св. ап. Павел – прот. В. Б.] не говорит ничего лишнего; он не объясняет, каким образом, но просто говорит, что они рукоположены были молитвою, потому что так совершается рукоположение. Возлагается рука на человека; но все совершает Бог, и Его десница касается главы рукополагаемого, если рукоположение совершается, как должно».

Еще одна его мысль: «Священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному; и весьма справедливо; потому что ни человек, ни ангел, ни архангел, и ни другая какая-либо сотворенная сила, но Сам Утешитель учредил это чинопоследование, и людей, еще облеченных плотию, соделал представителями ангельского служения»[569].

А в «Истории боголюбцев» блж. Феодорита Кирского в рассказе о Акепсимае есть один очень знаменательный эпизод: «Пришел к нему (Акепсимае) предстоятель тамошней Церкви и, убеждая его принять иго пресвитерства, говорил: “Отче, я знаю и высоты твоего любомудрия, и собственную свою нищету духовную; но поскольку мне вверено служение епископское, то я совершаю рукоположения – в силу такого призвания, а не по собственному ничтожеству. Приими же и ты дар Священства через возложение моей руки и по действию благодати Божией.” Акепсима, преклонив колена, принял благодать Священства, а епископ, возложив руку на него, послужил орудием Духа»[570]. В другом своем сочинении, «Толкование на книгу Чисел», он рассуждает: «Как иной от одной светильни зажигает тысячи и свет первой не умаляет и сообщает свет последним... (так) многие тысячи людей, крещаемых одним иереем и приемлющих Божественный дар, не уменьшают благодати в иерее и весьма многие, рукополагаемые архиереем и приемлющие дар Священства, не умаляют дар у рукополагающего...»[571].

Сила молитвы в рукоположении несомненна и для свт. Григория Нисского: «Сила молитвы производит почтенного и честного священника, новым благословением отделяя его от обыкновенных простых людей. Ибо тот, кто вчера и прежде был одним из многих, одним из народа, вдруг оказывается вождем, предстоятелем, учителем благочестия, совершителем сокровенных Таин; и таким он делается, нисколько не изменившись по телу или по виду, но оставаясь по видимости таким же, каким был, некоторою невидимою силою и благодатию преобразовался по невидимой душе, к лучшему»[572].

Не менее ярко говорит о благодати Священства прп. Ефрем Сирийский: «Да благословляется Спаситель, принесший на землю сей пресветлый, очистительный дар, просветивший благодатию иереев, чтобы сияли они, как светила, в мире. Народ, прежде нас бывший, чрез рог с елеем достигал освящения, а мы, непотребные рабы Благословенного, не получили ни рога, ни чувственного елея, но сама высокая и страшная Мышца, снизойдя с неба, чрез возложение рук даровала нам Духа Своего, как огонь, шедшего на апостолов, О неизреченная сила, благоволившая вселяться в нас чрез возложение рук святых иереев! О какой высокий сан имеет странное и чудное священство!»[573].

Священник Алексей Васин (Минда). Священство в Ветхом Завете

Священство Ветхого Завета – Священство Нового Завета: Библейское Священство. Термин «священство» Ветхом Завете

Священство Ветхого Завета \_\_\_\_\_. Это понятие для нас, христиан, становится более понятным и приобретает особое значение тогда, когда мы задумываемся о первосвященстве Христа. В свою очередь первосвященство Христа и его принадлежность к роду Давида, являются на первый взгляд противоречивыми реалиями, т. к. родовая принадлежность к давидовой линии, не допускало принадлежности к левито-ааронитскому священству. Две эти параллельные линии в истории Израиля и в библейских родословиях не пересекаются. Но богословие пересечения этих двух линий в личностях Христа отвечает нам на недоумение, каким образом Христос принадлежавший к роду Царя, является одновременно и Первосвященником. Да, в действительности, во Христе эти две линии пересекаются, указывая нам на тот факт, что левито-ааронитское священство не является ветхозаветным священством как таковым, а лишь частью

этого общего понятия. Священнодействовать, т. е. исполнять роль священника (\_\_\_\_); означает сам процесс и должность священнодействия. Если мы и задумываемся о том, что оно обозначает для нас, христиан, то скорее в прообразовательном смысле, затрагивающем сень священства Христианской Церкви и сакраментальный прообраз богослужебных предметов, парамантики, обрядов и церковной иерархии. В начале священной истории мы пытаемся видеть священство Ветхого Завета, а на другом конце этой исторической линии как свою реальность принимаем за истину и действительность установленное Христом священство Нового Завета.

Большинство христиан под термином «священство Ветхого Завета» понимают нечто иное, как установление в рамках законодательства Моисеева с последующим преобразованием из служителей скинии свидения в служителей Храма. Это священство, которое после разрушения Иерусалима и мест культа в 70 г. во время Нового Завета завершает свое существование. На самом деле, говоря о библейском священстве, мы часто несправедливо разделяем ветхозаветное священство от новозаветного. Институционное иерархическое священство Закона Моисеева, которое заключалось не в царственном призвании души к служению Богу, а в династичном принципе ааронитского священства является всего лишь незначительной частью и отдельной формой существования одного из исторических аспектов понятия «священство Ветхого Завета».

Библия впервые упоминает о священнике в Быт 14, повествуя о Мелхиседеке, царе Салима, как о священнике Бога Всевышнего. Пояснение \_\_\_\_\_ свидетельствует о его царственном священстве, которое перенесется, по словам Пс 109. 4 в установление Мелхиседека (по чину \_\_\_\_\_). На протяжении всего текста Священного Писания мы замечаем различные чины, т. е. порядки или установления священства, одним из которых и является царственное священство по чину Мелхиседека, которым Библия начинает (как мы уже упомянули в Быт 14) и завершает (соответственно в Послании св. апостола Павла к Евреям и Откр 5. 10; 20. 6) свое идеально цельное повествование о священстве как таковом, установленным таинственно Словом Божиим и не являющимся священством юридического договора или Завета, который не был соблюден, а был преступно нарушен Израильским народом. Так это описывает пророк Иеремия, повествуя в 34-й гл. о Новом Завете, который эсхатологически принимается одним из договоров-завещаний, т. е. заветов богоизбранного народа с Богом. Но в отличие от Ветхого Завета Новый Завет не может быть нарушен своими служителями, т. к. является Заветом любви и благодати. Он не является Заветом закона, заповедей и установлений, которые по своей природе предполагают их нарушение. Именно так и понимается священство по чину Мелхиседека в новозаветной литературе. Здесь оно является прямым противопоставлением ааронитскому священству, которое предстает пред нами в священной истории Нового Завета зачастую очень даже в негативном свете (см. ниже). Часто под упразднением и завершением всего ветхого понимается и фактическое упразднение этой касты, на которой лежит ответственность за страдания Христа, за Его осуждение на смерть. Именно эти люди искали убить Мессию, которого по нечистоте сердечной не могли принять за Сына Божия. Надобность ветхозаветного священства как установления жрецов отпала после главной искупительной жертвы Христа на крестном алтаре всего мира.

Институционное или иерархическое священство Ветхого Завета

Святые отцы и учителя Церкви видели (несмотря на все вышеуказанное относительного первого употребления термина \$dem Священных Книгах) существующее священство Праотцев, приносящих Богу жертвы. Именно жертвоприношение является сущностью жречества, аналога термина \_\_\_\_\_. Прп. Ефрем Сирийский пишет: «Видишь первого священника Авеля, при первом творении мира, и досточтимого священника Ноя, при втором творении, с которыми сам Бог установил Завет» [574]. Каждый член семьи приносил жертвы самостоятельно. Об жертвоприношениях Адама и Евы ничего не сказано, но очевиден замысел текста показать их прямое общение с Богом. Из-за нарастающего грехопадения всего человечества Господь по милосердию своему вынужден был избирать из среды падшего рода людей достойнейших. Таким образом, роль священства переходит к ветхозаветным патриархам. «В религиозном отношении для членов своей семьи, а также для членов своего рода они были жрецами и служителями Истинного Бога, т. е. священниками. Они удовлетворяли все религиозно-богослужебные запросы своих единоплеменников. Это была как бы домашняя церковь.» [575]. Патриархальное священство еще не имело характера иерархического, так как «основывалась на праве первородства, на праве естественном. Длилось оно до переселения в Египет.



Дальнейшие события книг Исхода – Второзакония повествуют о следующем новом священстве, установленном Богом через пророка Моисея. Современная экзегетика свидетельствует о текстологической разнородности текстов этих книг, которые с одной стороны повествуют о Моисее далеко не в автобиографическом аспекте и с другой стороны являются трудом различных редакторов, действующих в свете одного и того же предания, но с разными историческими основами и перспективами. Очень многое можно представить на основании секулярных и религиозных законов о священстве изложенных в этих книгах.

Но очевидная более поздняя редакция Исх 25 – числ 10 указывает на недостаточность фактов для составления подробной картины, изображающую священство дней Моисея. Сомнительна также и причастность Моисея к организации соответствующей структуры иерархического священства, которая более подходит к эпохе священнической редакции (Р). Полной является, наконец, и социальная функция самого Моисея, подтверждающая его священство при всем том, что Святое Писание не называет Моисея священником прямо, тем не менее приписывая ему различные священнодействия и священнохарактеристики. Колено Левино, не поклонившееся златому тельцу именно по этой условной причине становится родом священства. К этому роду принадлежал и Моисей с Аароном.

Возникает вопрос: когда возникло священство рода? Очевидно то, что Иофор, священник земли Мадиамской, отдает одну из семи своих дочерей за Моисея. Вряд ли он позволил бы себе сделать это, не имея Моисей соответствующего социального статуса. То, что Моисей пас овец указывает на самостоятельную организацию быта патриархального рода, где, например все дочери священника мадиамского занимались хозяйством (Исх 2. 16). Призывая и поставляя Аарона с сыновьями священниками, Моисей свидетельствует о своих особых полномочиях в этой сфере. Кроме того, он – жрец (Исх 24. 7), который и устанавливает Ветхий Завет жертвенной кровью. Он выносит книгу Завета. Он является основным посредником между Богом и народом. Он является основным законоучителем и блюстителем нравственности и духовности в народе Израиля. Он до Синайского законодательства освящает народ (Исх 19. 10), т. е. делает его святым. Господь повелевает Моисею освятить народ Божий. Моисей является основным орудием божественной монархии.

Интересно то, что о священстве в плане установления в коленах Израилевых речи до сих пор не было. Кроме как о Мелхиседеке, а он по словам ап. Павла был «без роду и племени», речь шла о жрецах фараона (Быт 47. 22-26, в том числе и о Потифере, жреце Илиопольском), о священнике мадиамском Иофоре, тесте Моисея. Мелхиседек как священник Бога Всевышнего не мог быть языческим жрецом. Никто из них не являлся израилитянином. Именно потому особым является Божие пророчество в Исх 19. 6: «А вы будете у Меня царством священников и народом святым».

#### Институционное священство

Посвящение Аарона и его сыновей, т. е. возникновение так называемого институционного священства происходит только в Исх 28. 1 перед новосозданной скинией: «Приведи к себе Аарона, брата твоего, и сыны его от сынов израилевых, да священнодействуют Мне». Неоспоримо и очевидно установление Моисеем ааронитского и левитского священства. Моисей своим авторитетом подчеркивает абсолютную легитимность священнического служения своего рода.

Книга Чисел основное внимание уделяет иерархии священства и его сущности. Таково ее установление: Аарон-первосвященник, его сыновья – священники при нем, левиты – служители под их руководством (Числ 3. 1-10). Иерархическая структура описывается в числ 4. 1-33. Система податей подчинялась этой структуре (Числ 18. 8-32). Израиль платил десятину левитам, а те в свою очередь платили десятину Аарону с семьей.

В предании предцарственной эпохи священники упоминаются очень редко и только в контексте ковчега завета и эфода. Мы встречаем священника Илиа с сыновьями священниками Офнием и Финиесом (1 Цар 1. 3 слл.) в Силоме, городе священников. Позже Писание упоминает о Нобе (Номва: 1 Цар 22; Неем 11. 32) и Иерусалиме (династия Авиафара), как о городах священников. Илий был, кроме того сорок лет судьей Израилевым, хранителем Храма и ковчега, в окружении которого находились ученики, к которым принадлежали его сыновья и израилиты другого происхождения (Самуил). Дальнейшее повествование позднего

времени о важной роли силомского священства бросается в глаза в 1 Цар 2. 27-36, которое является изначально пророчеством о упразднении рода Илия (Илиида) посредством иерусалимского рода Садока (Садокиды).

Как указывают истории Саула и Давида, после падения Силомской священнической династии опрашивания Бога или разговор с Богом, т. е. пророческое служение являлись основной задачей священников (1 Цар 14; 23. 9; 30. 7 слл.). Время великой династии илиидов закончилось после того, как Саулом были убиты все священники (1 Цар 21) в Номве из-за неприязни к Давиду. Из этой династии остался только Авиафар, который смог убежать от меча.

Также как и в Силоме ковчег «Ягве Саваофа, престола Херувимов», так и в Галгале на восточной стороне Иерихона ковчег «Завета Ягве» находился под непрерывным вниманием священников. Но, что касается данного периода, то в Священном Писании отсутствуют конкретные имена. Тот факт, что данное священство было «левитским», является уточнением Девтерономиста (Нав 3. 3). Русский синодальный перевод вставляет между священниками и левитами в квадратных скобках соединительный союз «и», что позволяет читателю не задаваться конкретным вопросом: кто же все-таки нес ковчег?

Русский текст: «Когда увидите ковчег завета Господа Бога вашего и священников [и] левитов, несущих его, то и вы двиньтесь с места своего и идите за ним».

Еврейский текст: «Когда увидите ковчег завета Господа Бога вашего и священников-левитов, несущих его, то и вы двиньтесь с места своего и идите за ним».

Особую духовную силу проявило священство в испытании падения Иерусалима и Вавилонского пленения, как об этом свидетельствует предание священнических писаний (Р) и Иез 40-48, которые и возникают в это время и которые становятся после освящения Второго Храма основополагающими для всей, так называемой эпохи Реставрации. Для Р все священники происходят исключительно из потомков Аарона (Числ 17). Если для кругов Девтерономиста священниками могут быть все израильтяне (Исх 19. 6), то для эпохи реставрации только аарониты – могут быть посредниками между Богом и Его народом. Это характерно для священнической традиции, но не для Иезекииля. Аарон возносится над всеми остальными служителями алтаря с соответствующими царскими достоинствами. Несмотря на то, что в христианской Церкви диакон как параллель левита является низшей ступенью священства по отношению к пресвитерам, в действительности термины «священство ааронитское» и «священство левитское» в библейском богословии являются идентичными. Общество левитов согласно Числ 3 делится на три родовых группы: гирсониты, каафиты, мерариты. Каафиты отвечают за святилище: за ковчег, стол (трапеза) предложений, светильник, жертвенник с принадлежностями и завесу. На эту семью возлагались более священные обязанности. В Числ 3. 30 читаем: «Начальник же поколений родов Каафовых Елцафан, сын Узиила; он служит под начальством Елеазара, сына Аарона, начальником начальников левитов». Под начальством Ифамара служат гирсониты и мерариты. Гирсониты отвечают за скинию и ее покров, покрытие, завесы, веревки с принадлежностями. Согласно Числ 3. 24, начальник поколений сынов Гирсоновых Елиасаф, сын Лаелов. Мерариты отвечали за скинию и двор: брусья, шести, столбы, подножия, колья, веревки. Начальником поколений родов Мерари был поставлен Цуриил, сын Авихаила; они должны ставить стан свой на северной стороне скинии (Числ 3. 35). Это разделение согласно первостепенной идее не выстраивало иерархического священства в смысле степеней посвящения, а приписывало каждому область ответственности за что-то свое.

Кроме того, в исторических книгах сохранились сведения о подразделении и священников на должностные группы. Наряду с должностью первосвященника, который в основном по-прежнему именуется \_\_\_\_ ха-кохен ха-гадол, но иногда и \_\_\_\_ кохен ха-рош («главный жрец»), появляются \_\_\_\_ коханей мишне («жрецы, вторые по чину»; 4 Цар 23. 4; 25. 18), статус и функции которых в Священном Писании не описываются. Некоторые из священников исполняли должность «стоящего на страже у порога Храма» (4 Цар 12. 10). Другая группа (\_\_\_\_ Пкуддот) наблюдала за порядком во дворах святилища (4 Цар 11. 18). Упоминаются еще \_\_\_\_ зикней Хакоханам «старейшины/старосты священников», чьи обязанности не определены (4 Цар 19. 2; Иер 19. 1). Должность хранителя одеяний жрецов (4 Цар 22. 14), возможно, исполнял один из священников. В святилищах дохрамовой эпохи служили также «отроки при жрецах», помогавшие,

Из разрозненных сведений текста Библии о священническом служении видно, что завершение процесса перехода священнических функций от глав семейств или родов, как это было в Бытии, к обособленному сословию священства произошло лишь в конце эпохи Судей. В Вефиле, а затем в Номве, в уделе колена Вениаминова, и в Силоме функции священников исполняли не аарониты, а представители других семей левитов. Кроме того, до реформы царя Иосии (4 Цар 23. 3-15) жертвы приносились не только в иерусалимском Храме.

Периоды мирных отношений между монархами и священниками обычно отличались ростом влияния первосвященника при дворе. Спасение женой первосвященника Иодая престолонаследника Иоаса от рук царицы Гофолии, пытавшейся покончить с династией Давида (4 Цар 11. 1-3; 2 Пар 22. 10-12), привело к упрочению авторитета Иодая и всего сословия священников и левитов (2 Пар 23), но отступничество Иоаса и вельмож Иудеи от монотеистического культа в конце его царствования породило серьезный конфликт между царем и обличавшим его сыном Иодая Захарией, закончившийся убийством последнего (2 Пар 24. 17-22). Значительное влияние на царя Иосию приобрел первосвященник Хелкия, обнаруживший при обновлении Храма «Книгу Завета» (4 Цар 22. 8-14). В Израильском царстве священники часто, а может даже и вообще не принадлежали к роду Аарона и, возможно, не были даже левитами (1 Цар 12. 31). Как и в Иудее, израильские цари, по всей вероятности, брали на себя выполнение жреческих функций, как напр., Иеровоам стоял у жертвенника, чтобы совершить воскурение (1 Цар 13. 1).

Священники сохранили свою сословность и привилегированное положение среди угнанного в Вавилонию населения Иудеи после разрушения Первого Храма и прекращения ритуала жертвоприношений. С возвращением изгнанников священники и левиты активно участвовали в отстройке стен Иерусалима, руководили восстановлением Храма и еще до завершения работ приступили к выполнению культовых обязанностей, а затем торжественно отпраздновали его освящение (Ездр 3. 1-6, 8-13; Неем 3, 1, 17, 22, 28; 12. 27-44). Первым первосвященником в отстроенном Храме был Иисус сын Иоседека (Иешуа бен Иехоцадак), сподвижник Заровавеля, возглавлявший, видимо, вместе с ним возвращение в Иудею (Неем 12. 1). При восстановлении Храма после вавилонского плена садокитам удалось утвердить ведущую, главенствующую роль ааронитского священства (Ездра) и выделить его полностью из среды священства левитского. Среди департированных левитов, которые устроили святилище в месте Касифья при этом не было серьезной склонности к репатриации. Ездра поставляет 12 начальников над всеми священниками: Шеревию, Хашафию и их братьев (Ездр 8. 15 сл.).

К выполнению сакральной части храмовой службы допускались со времен Ездры лишь те, кто мог доказать свое происхождение от рода Аарона (Ездр 2. 61-62); из других членов колена Леви были писцы, привратники и прочие служители Храма. Многие требования и постановления Священнического кодекса оказались невыполнимыми из-за утраты существенных принадлежностей культа, делавших святость осязаемой (Ковчег Завета, херувимы, масло помазания, урим и туммим и т. п.), другие же были переосмыслены в ходе их интерпретации и согласования с различными частями Пятикнижия. Произошли также изменения в социально-экономическом положении священников и левитов. Число священнослужителей достигло нескольких тысяч и составило десятую часть всего населения Иудеи. Подобно другим жителям страны большинство их жили вне Иерусалима и, поскольку приношений не хватало на пропитание, видимо, добывали средства существования сельскохозяйственным трудом (Неем 11. 3; 13. 10). В этих условиях была проведена реформа, в результате которой храмовая служба была распределена между всеми священниками и левитами.

Каждый священник принадлежал к одной из 24-х «чред служения» (мишмерет; 1 Пар 24. 4-18), выполнявших в течение двух недель в году жреческие функции в иерусалимском Храме. Чреда выпадала по жребию \_\_\_\_ (1 Пар 25. 8). В праздники, когда в Иерусалим сходились паломники, в Храме служили все «чреды» одновременно. Разделение жрецов на «чреды» упоминается в Талмуде как мера эпохи Второго Храма (приписывается царю Давиду в 1 Пар 24. 3-4, что является следствием тенденции летописца приписывать установление служения в Храме Давиду).

В эллинистическо-римскую эпоху священники становятся высшим классом страны, первосвященник – фактическим главой Иудеи, а государственно-административный аппарат формируется в основном из

священников. Выдающиеся духовные вожди народа также выдвигаются из священнической среды. Храм становится государственным институтом Иудеи, и многие историки того времени рассматривают евреев как народ священников (или как управляемый священниками). Вплоть до прихода Хасмонеев к власти первосвященник из рода Садокидов вместе со старейшинами официально представлял народ Иудеи перед эллинистическим монархом. На первосвященнике лежала ответственность за храмовую службу, за сбор налогов, за безопасность и даже за водоснабжение Иерусалима. Однако первосвященнические семьи не были едины в своих религиозно-политических взглядах: некоторые из них продолжали линию Ездры и Неемии, тогда как другие возглавили движение за эллинизацию. В эпоху Второго Храма в иерархии появляется должность С-ган хакоханим, или просто с-ган (שַׁגְּנֵי) – помощник первосвященника, его наместник. Престиж священников подорвало тяготение некоторых членов священнического сословия к эллинистической политике Антиоха IV Эпифана. То что он присвоил себе право назначать первосвященников (впервые в иудейской истории), воспринималось широкими массами населения страны как святотатство. В интригах же и подкупе, которыми неправомочные члены первосвященнической семьи добивались назначения на этот пост, народ усматривал поспешное освящение традицией закона наследования сана кохен гадол. Все это стало причиной кровопролитных стычек (Иосиф Флавий. Иуд. древн. 12. 237-240; 15-41). С восстановлением национальной независимости при Хасмонеях священники достигли вершины своего могущества: первосвященник из рода Хасмонеев становится царем независимого еврейского государства. Однако усиление официального политического могущества священников сопровождается постепенной утратой ими монополии на духовное руководство народом: начинается процесс возвышения законоучителей – фарисеев, составлявших оппозицию саддукеям, которых возглавляли наиболее видные священники. С восшествием на престол Ирода I впервые за всю эпоху Второго Храма власть над страной оказалась не в руках священников. Ирод своевольно назначал первосвященника, отменив обычай пожизненности этой должности. Статус первосвященника оставался высок, однако его исключительная роль была сведена к службе в Йом-Киппур, которую, согласно Галахе, мог отправлять только он. После смерти Ирода I право назначения первосвященника забрали в свои руки римские прокураторы. Когда в последние годы существования Второго Храма это право вновь перешло к царям из династии Ирода, они назначали первосвященника из среды наиболее родовитых, влиятельных и богатых священнических семей (например, из родов Бозтос, Фиаби и Ханан). Согласно Талмуду, некоторые первосвященники покупали свою должность у властей и сменялись каждый год (Иома 8б; Иев. 61а). Поскольку священник, побывав однажды первосвященником, занимал особо почетное положение, сложилась своего рода олигархия первосвященнических семейств, зачастую состоявших в родстве друг с другом, и располагавших огромным богатством. Между этой жреческой олигархией, покровительствуемой римскими властями, и рядовыми членами жреческого сословия, рассеянными по всей стране и нередко принадлежавшими к секте фарисеев или к зилотам, существовал постоянный идеологический и социально-экономический конфликт.

Ненависть рядовых священников и широких слоев населения к священнической верхушке в полной мере проявилась во время антиримского восстания (см.: Иосиф Флавий. Иуд. война. 1), когда овладевшие Иерусалимом зилоты сместили всех священников-аристократов с их должностей, некоторых казнили, других изгнали из города и выбрали первосвященником рядового священника – Пинхаса бен Шмуэля, каменотеса по профессии – последнего первосвященника периода Второго Храма [576].

С разрушением Второго Храма прекращаются храмовые жертвоприношения. Священнические функции коханим исчезают. Однако некоторые права и привилегии священников, видоизмененные с течением времени, равно как и ряд налагаемых на них запретов, сохраняют в Галахе силу и поныне.

Пророческая критика институционального священства

Как все институциональное по природе, выполнив свое прямое назначение, может впасть в формализм, так и ветхозаветное институциональное священство очень часто и достаточно жестко критиковалось пророками Ветхого Завета за формализм. Пророки осуждали обрядовость этого вида служения, даже если первоначальный замысел был благим. Человеческий фактор секуляризирует богопочитание. Не понимая смысла и важности своего служения, священники, служащие династийно, а не по призванию, становятся не служителями Бога Всевышнего, а служителями культа ради своих собственных выгод. Священная история Ветхого Завета нам указывает на то, что законодательно прописанные

до мелочей культ и обряд не могут стать на место Бога. Они не могут быть главной идеей священнического служения. Поэтому естественно и уклонение священства вместе с нерадивым народом в идолопоклонство (Иез 44. 10; Ис 27. 28-43). Также зачастую первосвященник, идя на поводу у власти, мог ввести в грех идолослужения весь народ. Вспомним, как Ахаз повелел первосвященнику Урии заменить медный жертвенник Храма на новый языческий, какой он видел в Дамаске (4 Цар 16. 10-16). Во времена царя Манассии в Храме Божиим был сооружен не один жертвенник языческий. Кроме того, в Храме был поставлен истукан Астарты, позволялись гадания, ворожба, вызывания мертвых и прорицателей, а сын царя был проведен через огонь (4 Цар 21. 4-7; 23. 4-11; Иер 7. 31). 2 Пар 29. 7 описывает, как были заперты двери притвора и были погашены светильники, курение благовония не возносилось и были прекращены всесожжения в святилище Бога Израилева. нечестие священства привело к тому, что в те дни Израиль остался «без Бога Истинного, без священника учащаго и без закона». Подумать только, сама книга Закона была утеряна! Священники и левиты творили ложь и неправду (Иер 5. 31; 6. 13; 23. 11; Соф 3. 4; Мал 2. 8). Они «спотыкаются от крепких напитков, побеждены вином, обезумели от сикера» (Ис 28. 7). Священники нарушают закон Мой, – говорит Господь в Иез 22. 26, – оскверняют святыни Мои, не отделяют святого от несвятого и не указывают различия между чистым и нечистым, и от суббот Моих они закрыли глаза свои, и Я унижен у них»; «не говорили: где Господь?» (Иер 2. 8) . Служение внешнее не угодно Богу. «К чему Мне множество жертв ваших, –возглашает пророк Исаия слова Господни, – Я пресыщен всесожжениями овнов и туков волов, и не угодна Мне кровь быков и агнцев, и козлов. Когда вы приходите являться пред лице Мое, то кто требует от вас, чтобы вы попирали двory Мои? Не приносите больше лицемерных даров: курение – мерзость предо Мною, новомесячия и субботы, созвание собраний нестерпимы Мне; беззаконие – и священное собрание! Моя душа ненавидит ваши новомесячия и ваши праздники: они – бремя для Меня» (Ис 1. 11-14).

Пророк Иеремия от лица Бога также говорит: «К чему Мне ливан из Саввы и благовонный тростник. Всесожжения ваши не в угоду Мне, и жертвы ваши неприятны Мне» (Иер 6. 20). «Удали от Меня, – говорит Господь устами пророка Амоса, – гул песней твоих, и звуков гуслей твоих не стану слушать» (5. 21-23). «Можно ли угодить Господу хоть тысячами овнов или бесчисленными потоками елей?» – спрашивает пророк Михей (6. 7). За бесчестие народа и священников Господь попускал даже разрушение Храма. Богу нужно чистое и непорочное сердце. «Небо – престол Мой, и земля – подножие ногам Моим; где же вы построите Мне дом и где место для присутствия Моего?» (Ис 56. 1) [577].

Анализируя все выше упомянутое, приходим к заключительным выводам: Пророческая критика институционального священства является прообразом фундаментального расхождения идей первосвященства Христа и институционального священства Ветхого Завета. Пророческое служение Христа в свою очередь, есть продолжение пророческого предания Ветхого Завета, и первосвященническое служение Христа – продолжение первосвященства по чину Мелхиседека, которое является ветхозаветным чином священства, в отличии от ааронито-левитского священства, подтвердившего замысел Божий по отношению к искупительному первосвященству, царственному и пророческому служениям Господа нашего Иисуса Христа.

С. Г. Рогальский (Минда). Новый Завет о священстве: происхождение, виды и формы священнослужения

Новозаветное учение о священстве развивалось в среде ветхозаветного священства, игравшего весьма значительную роль в жизни иудейского общества того времени.

Новый Завет содержит 148 стихов, в которых упоминается термин «священник» (ἱερεὺς) или «первосвященник» (ἀρχιερεὺς), в их отношении к иудейским служителям храма и членам синедриона (исключение составляет лишь упоминание о жреце Зевса, пытавшегося принести жертвоприношение апп. Варнаве и Павлу как богам в Деян 14. 13). Анализ текста показывает, что большинство упоминаний о священниках, а тем более о первосвященниках, встречается в Новом Завете в контексте конфликта с учением Господа Иисуса Христа и жизнью ранней христианской Церкви. Так, из 119 стихов Нового Завета, где упоминается термин «первосвященник», только 18 стихов в Послании к Евреям говорят о служении Христа как Первосвященника. Остальные стихи описывают в основном негативную роль ветхозаветных служителей храма в судьбе христиан.

Тем не менее, именно ветхозаветная терминология является той базой, на которой развивалось новозаветное учение о священстве. Такие ключевые ветхозаветные понятия, как народ, взятый в удел, «царство священников и народ святой» (Исх 19. 6), «старейшина», три категории служения людей при храме (первосвященники, священники, левиты), принесение жертвы и др. легли в основу нового понимания священства, которое мы встречаем на страницах Нового Завета.

В межзаветную эпоху, а также в начале новозаветного периода (приблизительно до 70 года по Р. Х.), первосвященники, священники и левиты продолжали исполнять свои функции в рамках иудейский храмовых богослужений. Мы видим, что Захария, отец святого Иоанна Предтечи, был священником из Авиевой чреды, и жена его Елисавета также была из первосвященнического рода Ааронова (Лк 1. 5). Когда Захарии явился архангел Гавриил, он нес череду, исполнял свое священническое служение и вошел в храм для каждения (Лк 1. 8-9). Различие между священниками и левитами (Ин 1. 19) также сохранялось, что нашло свое отражение в притче о милосердном самарянине (Лк 10. 31-31). Согласно книге Деяний, среди первых христиан были и священники (Деян 6. 7), и левиты, к которым принадлежал апостол Варнава (Деян 4. 36).

Как уже отмечалось выше, в тексте Нового Завета часто упоминается сан первосвященника как главного иудейского священнослужителя. Обычно прежний первосвященник был еще жив на момент служения его последователя, что может служить доказательством того, что в то время это была прежде всего политическая, назначаемая, а не наследуемая, как прежде, должность. Так, Каиафа, служивший с 18 по 36 гг. по Р. Х., сменил на посту своего тестя Анну, который служил с 6 по 15 гг., однако Анна продолжал оказывать значительное влияние на решения Синедриона. Согласно ап. Иоанну, связанного Господа отвели сначала на допрос к Анне, а затем к Каиафе (Ин 18. 13).

Весьма характерным для иудейского общества был институт старейшин, игравший значительную роль. В синоптических Евангелиях и Книге Деяний много раз упоминаются старейшины, обычно в связи с другими группами служителей: «старейшины, первосвященники и книжники» (Мф 16. 21), первосвященники и старейшины народа» (Мф 21. 23, 26. 47, 27. 1), «начальники. и старейшины, и книжники» (Деян 4. 5-8).

Высшей судебной инстанцией был иерусалимский Синедрион, совет старейшин из 71 человека, которые выступали в роли верховных судей всего народа. В Синедрион обязательно входили и настоящий, и предшествующие первосвященники, а также большое количество саддукеев – партии богатых аристократов, многие из которых принадлежали или были тесно связаны со священническими семьями (Деян 4. 5-6; 23. 6). В каждой иудейской общине был свой совет старейшин, который выполнял общий административный надзор и представлял общину перед римскими властями.

Хотя на страницах Нового Завета мы и не видим еще терминологически четко оформленного учения о священной иерархии, тем не менее, никак нельзя сказать, что раннехристианская Церковь не имела иерархического устройства. Напротив, пусть не в сегодняшнем нашем понимании, но с позиции межзаветного времени структура церковной общины просматривается достаточно ясно. Иллюстрацией к этому может служить повествование апостола и евангелиста Луки об избрании ап. Матфия на место отпавшего Иуды (Деян 1. 16-26), где Деятели упоминает, что собравшихся было около 120 человек (Деян 1. 16).

Число сто двадцать здесь – это не просто случайное упоминание. Согласно пред-писанию иудейского кодекса, содержащегося в Мишне, в трактате «Санхедрин» (1. 6) религиозная община переходила к самоуправлению при численности не менее ста двадцати человек. Согласно традиции, всякий судья или старейшина обычно имел под началом или представлял, по крайней мере, десять членов общины. Поэтому, по всей видимости, ап. Лука хочет сказать здесь то, что только что новая община учеников Христа по праву являлась самостоятельным сообществом и нуждалось в двенадцати «старейшинах», согласно представлениям того времени.

Уважение к возрасту было глубоко укоренившимся чувством в иудейской среде, и само слово «старейшина» (πρεσβυτερος) было заимствовано ранней Церковью именно из иудаизма. В синодальном переводе Нового Завета одно и то же греческое слово πρεσβυτερος переводится как «старейшина», когда оно относится к иудеям, и как «пресвитер», когда оно относится к христианской Церкви.

Книга Деяний, повествуя о распространении христианства, отмечает, что старейшины или пресвитеры уже существовали в иерусалимской церкви наряду с апостолами. Им посылают помощь христиане из Антиохии через Варанаву и Савла (Деян 11. 30), они поставляются на свое служение посредством рукоположения (Деян 14. 23), они присутствуют и участвуют в Апостольском Соборе в Иерусалиме (Деян 15).

Из текста Нового Завета далее видно, что пресвитеры (старейшины) исполняли несколько функций, связанных с организацией церковной жизни раннехристианской общины. Они проповедовали, учили (1 Тим 5. 17), участвовали в разрешении спорных вопросов (Деян 15), призывались к пастырскому служению (1 Пет 5. 2). Однако главным их служением было служение предводительству, возглавление Евхаристического собрания, являющегося ядром церковной жизни.

В то время, как в более поздний период существования Церкви между саном епископа (ἐπίσκοπος – блюститель) и пресвитера (старейшины) образуется четкое разграничение, из текстов Нового Завета видно, что в ранней Церкви эти понятия были синонимичны. Доказательством тому служит именование епископами и пресвитерами одних и тех же лиц одновременно. Так, апостол Павел в своей прощальной речи в Милите (Деян 20), обращаясь к пресвитерам Эфесской Церкви (20. 17), называет их «блюстителями» (епископами), которых Дух Святой поставил «пасти Церковь Господа и Бога» (20. 28). В Послании к Титу (1. 5-7) пресвитеры из 5 стиха явно являются теми же лицами, что и епископы из 7 стиха: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал. Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель». Так же и в Послании к Филиппийцам ап. Павел и Тимофей, обращаясь к пастве, говорят о епископах и диаконах, не упоминая пресвитеров, что также дает повод заключить, что епископами здесь названы пресвитеры, которых он поставил ранее в Филиппах (Флп 1. 1).

Из приведенных текстов мы видим, что хотя в новозаветное время управление Церковью еще окончательно и не оформилось в современном понимании, семена будущей иерархической структуры были уже посеяны. Апостольский авторитет и институт старейшин (пресвитеров), были отправными точками развития церковного священноначалия. Пресвитер возглавлял Евхаристическое собрание, и это служение как раз и явилось той средой, из которой позднее выкристаллизовалось епископское служение, как служение старейшего пресвитера и преемника апостолов.

Заслуживает также внимания и служение диаконов, упоминаемое в Новом Завете. Само слово «диакон» (δίακονος) в новозаветную эпоху было общеупотребительным термином для обозначения самых различных видов служения. В греческом тексте Нового Завета диаконами называют тех, кто прислуживает за столом (Ин 2. 5, 9), служит царю (Мф 22. 13), служит Богу (2 Кор 6. 4), служит в церкви (Кол 1. 24-25), а также начальников и правителей, как Божиих слуг в Послании к Римлянам (13. 4). Однако, к концу I века данный термин стал обозначать служение людей, занимавших в ранней Церкви определенное положение.

Новозаветный институт диаконов, восходит, согласно книге Деяний (6. 1-6), к избранию «семи» для помощи апостолам в «ежедневном раздавании потребностей» нуждающимся (Деян 6. 1). Диаконы также поставляются на служение посредством рукоположения (Деян 6. 6) и ведают, в основном, внешними сторонами служения, занимаясь распределением пищи и милостыни. Тем не менее, это были люди «изведанные, исполненные Духа Святого и мудрости» (Деян 6. 3), и принадлежавшие к их числу Стефан и Филипп были также пламенными проповедниками Слова Божия (Деян 6. 8, 8. 12).

Наиболее подробно о диаконах сказано в Первом Послании ап. Павла к Тимофею (3. 8-13), где к ним предъявляются требования, близкие к епископам (пресвитерам) (3. 1-7), за исключением способности учительства (3. 2). Так или иначе, в новозаветное время диаконы были ответственными помощниками пресвитеров (епископов) по части организации церковной и внутренней жизни общины.

Рассмотрев формы служения в ранней Церкви, необходимо сказать о догматической основе новозаветного священства. Священство Нового Завета христороцентрично, и в этом его коренное отличие от священства

ветхозаветного, несмотря на все упомянутые нами морфологические сходства.

Это частично выражено в Евангелиях, в таких местах, как Мф 12. 6, Ин 2. 19, Мк 10. 45, однако наиболее рельефно и полно первосвященничество Христа представлено в Послании к Евреям. В нем автор, стараясь показать, насколько служение Христа превосходит ветхозаветное поклонение, проводит ряд ярких аналогий в сравнении со служением ветхозаветного первосвященника. Так, в Послании неоднократно говорится, что Христос был наречен от Бога истинным, новым Первосвященником, способным искупить грехи людей. Его священство, превосходящее служение Аарона (7. 11) и будучи похожим на служение Мелхиседека (7. 15-17), содержит в себе то совершенство, которое отсутствовало в ветхозаветном священстве (7. 18). Священство Христа совершенно потому, что оно: основано на клятвенном утверждении Самого Господа (7. 20-22); постоянно и непреходяще, поскольку сконцентрировано в вечном воскресшем Христе (7. 23-25); включает в себе богочеловечество Христа, которому не надо очищаться от греха, как это делали сыны Аарона (7. 26-28); продолжается на небесах, где сам Господь воздвиг истинное святилище, прообразом которого была скиния Моисея (8. 1-7); представляет собой исполнение обещания Господа о Новом Завете, Ходатаем которого является Христос (8. 6-13); его жертва не нуждается в повторении, поскольку принесена раз и навсегда (7. 27; 10. 12). Жертва Христа была принесена не «кровью тельцов и козлов» (10. 4, 10), а Его собственными Телом и Кровью, что является залогом прощения и освящения христиан в Святой Евхаристии.

Таким образом, можно сказать, что каким бы по форме ни было священство времен Нового Завета, оно своим началом и основой имело Христа как истинного Первосвященника по чину Мелхиседека, Ходатая Нового и лучшего Завета (7. 21-22), неоскудевающего Источника освящения. Раннехристианская Церковь считала себя Новым Израилем, «народом святым, людьми, взятыми в удел» (1 Петр 2. 9), поэтому апостол Петр называет верующих священством святым, царственным священством, призванным «устроить из себя дом духовный, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр 2. 5).

Такое священство всех христиан, основанное на искупительном подвиге Христа, представляет собой не хаотическое неустроенное движение, а в первую очередь жертвенное послушание и любовь к Богу, поклонение Ему в Духе и истине, а также деятельное сострадание и молитву за ближних, дабы возвещать всему миру, по слову ап. Петра, совершенства Призвавшего нас «из тьмы в чудный свой свет» (1 Пет 2. 9).

Игумен Иоасаф (Морза) (Минда). Святые отцы Церкви о священстве

Церковь – это Божественное установление. Она есть тело, многочисленные члены которого объединены под единой Главой – Христом. Эта мысль, восходящая к апостолу Павлу (1 Кор 12. 12-27; Кол 1. 18), подвигала святых отцов на рассуждение о порядке как основе бытия Церкви, где, как на корабле, есть капитан и матросы, как в армии – полководец и воины, как в школе – учитель и ученики, как в стаде – пастырь и пасомые. И из этой ее иерархической структуры вытекает необходимость священства, о котором говорили многие святые отцы Церкви на протяжении всего времени ее существования.

Иерархический строй спасает Церковь от безначалия-анархии; наличие священства и епископства обеспечивает единство Церкви как организма, в котором каждый член выполняет свою функцию. Священномученик Климент Римский в своем Послании к Коринфянам ясно высказывает мысль о богоучрежденности и преемственности церковной иерархии: «Апостолы были посланы проповедовать нам Евангелие от Господа нашего Иисуса Христа, а Иисус Христос – от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа; то и другое произошло благочинно по воле Божией. Итак, приняв повеление и удостоверенные воскресением Господа нашего Иисуса Христа, утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою Духа Святого [апостолы] пошли благовествовать Царство Божие. Проповедуя по странам и городам, они первенцев своих после испытания в Духе, поставляли во епископов и диаконов для будущих верующих». Они, поставив указанных служителей, присовокупили закон, чтобы после смерти этих служителей «другие испытанные мужи принимали на себя их служение». Такое поставление новых служителей должно происходить «с согласия всей Церкви» [578], и если их служение проходит со смирением, безукоризненно, тихо и получает от всех одобрение, то таких служителей нельзя лишать епископства. Таким образом, согласно святому Клименту, вся церковная



иерархия имеет не только божественное, но и апостольское происхождение.

Священномученик Игнатий Богоносец был первым, кто с предельной ясностью изложил в своих Посланиях учение о священстве в Церкви, о епископах как залого церковного единства, как хранителях истинного православного Предания и продолжателях дела Христа. В епископе он видит образ Божий, ему нужно повиноваться, с ним необходимо быть в согласии, без его ведома ничего не должно делаться в церкви. «И ваше знаменитое достойное Бога пресвитерство, – обращается сщмч. Игнатий к Ефесянам, – так согласно с епископом, как струны в цитре. Составляйте же из себя вы все до единого хор, чтобы согласно, настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа»[579]. Святой сравнивает епископов с Богом Отцом, пресвитеров – с апостолами, диаконов – со Христом, в том смысле, что они являются деятельным, служебным органом при епископе, так же, как и у Отца – Его предвечное Слово. Без епископа, по мнению сщмч. Игнатия, не может быть и Церкви: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»[580]. Призывы к единению членов Церкви постоянно встречаются в посланиях св. Игнатия. Причем характерно, что, увещывая таким образом верующих, святитель высказывает не свое «частное мнение», но изрекает «глас Божий». Он высказывается на сей счет вполне определенно: «Дух возвестил мне, говоря: без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою как храм Божий, любите единение, избегайте разделений, будьте подражателями Иисуса Христа, как Он есть [Подражатель] Отцу Своему»[581].

Священномученик Ириней Лионский, полемизируя с гностиками, подчеркивает важность церковной иерархии и ее апостольского преемства в сохранении истинного предания Церкви: «Истинное познание есть учение апостолов и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (апостолы) передали сущую повсюду Церковь, и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления»[582]. Поэтому и пресвитерам, и всем верующим надлежит следовать в Церкви тем, которые имеют преемство от апостолов и по благоволению Отца получили известное дарование истины.

Также и священномученик Киприан Карфагенский говорит о церковном единстве, основанном на единстве епископата. Как апостолы вокруг Петра, так и пресвитеры вокруг епископа, каждый из которых обладает одинаковой властью, причем всей ее полнотой. «Господь наш, – говорит он, – определяя достоинство епископа и образ Своей Церкви, сказал в Евангелии Петру: «Ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 18-19). С того времени последовательно и преемственно вытекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие. Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере»[583].

Много мыслей о великом таинстве Священства и о носителях священного сана находим мы в творениях святителей и учителей Церкви четвертого века. Свт. Василий Великий, который был выдающимся организатором церковной и монашеской жизни, обращаясь к священникам, увещевает их прежде всего к смиренномудрию: «Предстоятелю слова не должно величаться или торговать словом учения, льстя слушателям ради удовлетворения собственному сластолюбию или своих нужд; надо быть такими, какими следует быть говорящим перед Богом и во славу Божию»[584]. Высота церковного сана не должна надмевать иерея, но более смирять его, ибо преуспеяние в смирении есть преуспеяние души, а лишение и бесчестие рождаются от высокоумия. «Как тот, кто прислуживает многим раненым, – говорит святитель, – промывает им раны и оказывает помощь в зависимости от характера повреждения, не считает этого поводом к превозношению, но скорее к унижению, томлению и тяготе, так тем более тот, кому поручено врачевать недуги братства, как общий слуга для всех и обо всем обязанный дать отчет, должен отличаться кротостью нрава и смирением сердца»[585].

Святитель Григорий Богослов был на Востоке первым, кто написал специальный трактат о священстве: «Слово Второе, защитительное по поводу бегства в Понт, после пресвитерской хиротонии, и возвращения оттуда, или что есть профессия (ἐπάγγελμα) священства». Этот трактат оказал прямое влияние на многие позднейшие сочинения на ту же тему, такие как «Шесть слов о

священстве» свт. Иоанна Златоуста, «Пастырское правило» свт. Григория Великого, «Слово К пастырю» прп. Иоанна Лествичника. В этом Слове святитель Григорий показал образ священнослужителя, полностью соответствующего своему высокому призванию.

По мнению свт. Григория, священство – это, прежде всего пастырство, забота об овцах и руководство стадом. Христос говорит о Себе как «Пастыре добром», который, в отличие от «наемника», знает Своих овец по имени и заботится о них, охраняя стадо от волков, отдавая Свою жизнь ради их спасения, соблюдая единство стада и привлекая в него новых членов. Сравнивая труд священника с трудом пастуха, св. Григорий говорит о том, что гораздо труднее начальствовать над людьми, чем пасти скот. Христианскому пастырю приходится учить людей добродетели, которая с трудом воспринимается падшим естеством человека: люди более склонны к злу, чем к добру. Управление церковной паствой – не просто профессия; это искусство, требующее усердия и мастерства. «Поистине искусством из искусств и наукой из наук кажется мне руководить человеком, самым хитрым и изменчивым из живых существ»[586], – говорит свт. Григорий.

В этом же смысле труд священника сравнивается с работой художника, который должен опасаться того, чтобы не стать «плохим живописцем прекрасной добродетели», или – что еще хуже – плохой моделью для других живописцев. Священнослужитель должен не только воздерживаться от зла, но и активно стремиться к добродетели, никакой меры не зная в добре и в восхождении, «не столько считая прибылью приобретенное, сколько потеряй – не достигнутое, всегда делая пройденное отправным пунктом для восхождения к более высокому»[587]. Труд священника сравнивается также с врачебным искусством; однако если последнее направлено на материальное и временное, то первое заботится о душе, которая нематериальна и божественна по происхождению.

Целью служения священника является обожение вверенных ему членов Церкви. Но для того, чтобы вести других к Богу, надо самому к Нему прийти; чтобы вести других к совершенству, надо самому стать совершенным; и чтобы врачевать недуги других, необходимо врачевать собственную душу: «Такие мысли не оставляют меня день и ночь, – пишет святитель Григорий, – Они сушат во мне мозг, истощают плоть, лишают бодрости, не позволяют ходить с высоко поднятыми взорами. Сие смиряет мое сердце, сокращает ум, налагает узы на язык и заставляет думать не о начальстве, не об исправлении и назидании других, что требует избытка дарований, но о том, как самому избежать грядущего гнева и сколько-нибудь стереть с себя ржавчину пороков. Надобно прежде самому очиститься, потом уже очищать; умудриться – потом умудрять; стать светом – потом просвещать; приблизиться к Богу – потом приводить к Нему других; освятиться – потом освящать»[588]. «кто возьмется, как глиняное какое-нибудь изделие, изготавливаемое за один день, образовать защитника истины, который должен стоять с Ангелами, славословить с Архангелами, возносить жертвы на горный жертвенник, священнодействовать со Христом, воссоздать создание, восстанавливать образ Божий, творить для горнего мира и – скажу более! – быть богом и творить богами?»[589]

Священник, по учению свт. Григория, есть посредник между Богом и людьми. Блаженным святитель называет того священника, кто, восприняв на себя власть над народом, чистыми и великими жертвами примиряет Христа с живущими на земле. Этим высоким призванием и определяется высота нравственных требований, предъявляемых к священнику. От него требуется на опыте познать все то, чему он будет учить своих прихожан, пройти самому тот путь, по которому он их поведет. Жизнь священника должна быть непрерывным и ежедневным подвигом: именно такой была жизнь апостола Павла и прочих апостолов, а до них – многих ветхозаветных пророков и праведников.

В понимании свт. Григория главным делом священника является «раздаяние слова» – проповедь, учительство, благовествование и богословствование. В его глазах священнослужитель – тот, кто правильно мыслит о Боге и способен учить людей правым догматам веры. Православный священник должен твердо противостоять еретикам и исповедовать единство Троицы при различии Ипостасей. Для того, чтобы православно учить о Боге, необходимы для священника нравственная чистота и содействие Святого Духа, благодаря которому только и можно мыслить, говорить и слушать о Боге, «ибо к Чистому должно прикасаться одно чистое и Ему подобное»[590].

Не менее важным делом священника, помимо проповеди и учительства, является собственно служение алтарю, молитва за народ, совершение Евхаристии. Именно

в этом служении наивысшим образом проявляется роль священника как посредника между Богом и людьми; именно этот аспект священнического служения вызывал наибольшее благоговение со стороны свт. Григория, который искренне считал себя недостойным приносить Богу бескровную Жертву. Говоря об этом, святитель пользуется образом Моисея, к которому столь часто прибегали в своих рассуждениях и другие отцы-каппадокийцы, особенно свт. Григорий Нисский: «О самом Моисее слышу, что когда беседовал с ним Бог, хотя многие были призваны на гору. однако же повелено было, чтобы прочие поклонились издали, а к Богу приступил один Моисей. Да еще и прежде, при самом начале законодательства, трубы, молнии, грозы, мрак, горя вся дымящаяся, страшные угрозы. также и другие подобные грозные явления удерживали других внизу горы, и для них много было, по надлежащем очищении, слышать один глас Божий; между тем Моисей и на гору восходит, и вступает внутрь облака, и получает закон, и приемлет скрижали – для народа скрижали письменные, а для тех, кто выше народа, – духовные». Прекрасно понимая, что никто не достоин великого Бога и Жертвы и Архидиакона, если не представил прежде себя самому Богу в жертву живую и святую, «как мог я, – восклицает святитель, – дерзнуть приносить Ему внешнее жертвоприношение, вместообразное великих таинств? Или как мог я облечься в образ и сан иерея, прежде чем освятит руки преподобными делами?»[591].

Святитель Григорий Богослов также указывает на то, что миряне не должны выходить из своих пределов, замечая недостатки своих пастырей: «Овцы, не пасите пастырей и не выходите из своих пределов; для вас довольно, если вы на доброй пажити. Не судите судей, не предписывайте законов законодателям»[592]. Божественная благодать, всех освящающая, действует по вере приходящих к таинствам, и действует она независимо от нравственного состояния священников, через которых Господь совершает таинства. Свт. Григорий использует следующий образ, чтобы научить не разбирать достоинства очищающих и врачующих: «Рассуди так: два перстня – золотой и железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик, и обоими сделаны печати по воску. Чем одна отличается от другой? Ничем. Ибо хотя вещество различно, но в печатях нет различия. Так и крестителем да будет у тебя всякий, ибо хотя бы один превосходил другого по жизни, но силы Крещения равны, и одинаково может привести тебя к совершенству всякий, кто наставлен в той же вере» .

Великий отец Церкви свт. Иоанн Златоуст, пресвитер Антиохии, а затем архиепископ Константинопольский, посвятил вопросу о пастырском служении свои знаменитые шесть Слов «О священстве». Святитель Иоанн был не только теоретиком пастырского идеала, но, будучи сам выдающимся архиереем, воплотил и в своей жизни все то, что считал характерными чертами священного сана.

По учению свт. Иоанна Златоуста, христианское священство «самое важное из всех служений на земле, оно выше ветхозаветного», потому что иудейские священники имели власть исцелять проказу тела, вернее же, свидетельствовать об исцелении, а новозаветные священники призваны очищать нечистоту душевную[593].

Священнослужение совершается на земле, но по небесному чиноположению, оно учреждено Самим Утешителем, а люди, его совершающие, хотя и облечены плотью, соделаны представителями ангельского служения. «Когда ты видишь Господа закланного и предложенного, – пишет Златоуст, – то думаешь ли, что еще находишься среди людей., а между тем великое это таинство совершают люди, но люди, поставленные распоряжаться небесным, они получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам» .

Для верующих духовные отцы выше плотских, так как они виновники рождения от Бога. Разница между первыми и вторыми такая, как «между настоящей жизнью и будущей». Пастыри обладают исключительными полномочиями приобщения верующих ко Христу через совершение величайших таинств: руками священника совершается «благодатное возрождение и приобщение ко Христу через вкушение Его Плоти и Крови, необходимые для вечной жизни, отпущение грехов и вообще все таинства». Предстоящий в храме священник «низводит не огонь, но Святого Духа., чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила через нее души всех» .

Сан священника так велик, что даже и недостойно обладающие им не подлежат суду пасомых. «Когда ты увидишь недостойного священника, не порицай священства», «не употребляй против него коварства», «ты не имеешь права осуждать их жизнь, Господь не лишил их достоинства, не сделал презренными

для подчиненных», «если ты презираешь священника, то презираешь не его, а рукоположившего его Бога»[594].

Пастыри как учителя Христова стада обязаны быть сведущими в Священном Писании: «Не ожидай другого учителя; есть у тебя слово Божие; никто не научит тебя так, как Оно», а также образованными в светских науках: «После любви, образование – второе основание успешности пастырского служения».

Помимо образованности священник должен обладать и целым рядом других качеств: его душа должна блистать красотой, чтобы радовать и просвещать души верующих, «быть чище самих лучей солнечных», тогда она никогда не будет оставлена Святым Духом. Пастырь одновременно должен быть «важным и негордым, суровым и благосклонным, властным и общительным, беспристрастным и услужливым, смиренным и нераболепным, строгим и кротким, чтобы он мог противостоять всем препятствиям»[595]. И вообще, «священник есть как бы общий отец целой вселенной. Поэтому ему нужно заботиться обо всех, как обо всех заботится Бог, которому он посвятил себя»[596]. «Если кто получит честь Священства и будет в ней ходить достойно и беспорочно, то она доставит ему жизнь и нетленный венец»[597] – заключает свт. Иоанн.

В заключение хотелось бы отметить, что высокий идеал священника Божия и после Златоуста, на всем протяжении церковной истории, привлекал к себе внимание святых отцов, многие из которых, будучи сами достойными носителями духовного сана, оставили после себя свои мысли о священстве. Из этой сокровищницы всякий может почерпнуть для себя и то, что такое священство, и то каким должен быть иерей Божий.

Священник Георгий Рой (Минда). Значение апостольского преемства в Таинстве Священства и миссии Церкви.

#### Апостольство и священство

Священство берет свое начало от апостолов. Без этого основания священство немиссионерно в Церкви. Каждый иерей получает благодать священнослужения через возложение рук епископа. Епископ принимает благодать архипастырства через рукоположение других нескольких архиереев. Так, начиная от апостолов, благодать Святого Духа неизменно передается в Христовой Церкви и простирается на весь ее исторический путь. Апостольское преемство удостоверяет истинность священства. Вместе с тем и священство воспринимает основные черты апостольского служения: защита чистоты учения и нравственной жизни, ответственность за созидание Тела Христова и благовестие, предстояние в евхаристическом собрании и духовное руководство. Апостольское преемство – не есть только лишь одно из необходимых условий для совершения Таинства, как это зачастую однобоко трактуется схоластической догматикой. «Апостольское преемство, – пишет протопр. Георгий Флоровский, – есть не столько каноническая, сколько мистическая основа церковного единства. Здесь нечто другое, чем гарантия исторической последовательности или административного согласия. Это высший способ сохранения мистической тождественности Тела в веках»[598].

Возложение святительских рук, восходящее к святым апостолам, приобщает таинству Пятидесятницы и дарует особую харизму священнослужения. «Благодать Св. Духа, – пишет прот. С. Булгаков – сообщаемая Церкви, не есть субъективное вдохновение того или иного лица, которое может быть или не быть, но есть объективный факт жизни Церкви, есть всегда и непрерывно и неотъемлемо действующая сила всемирной Пятидесятницы. Огненные языки ее, сошедшие на апостолов, пребывают в мире и всегда преподаются преемственно от апостолов, их приявших» .

Апостольство и священство неразделимо связаны между собой и было бы ошибкой не видеть в апостольстве – новозаветного священства, а в священстве – апостольства.

#### Христос – Апостол и Первосвященник

И апостольство, и священство коренятся во Христе, как Первоапостоле и Первосвященнике: «Итак, братия святые, – пишет в Послании к Евреям ап. Павел, – уразумейте Апостола и Архиерея исповедания нашего, Иисуса Христа» (Евр 3. 1).

Христос посылается Богом Отцом в мир, чтобы спасти его. В этом выражается

ключевая мысль Нового Завета: Христос–Посланник Божий и Спаситель мира. Послание апостолов это продолжение послания Самого Спасителя: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин 20. 21). Отец действует в мире через Сына, а Сын – через Церковь, Главой которой Он является. Церковь же, основанная и утвержденная в истине апостолами, управляется архипастырями и пастырями Церкви. «Отец. весь суд отдал Сыну» (Ин 5. 22), – пишет свт. Иоанн Златоуст, – а я вижу, что Сын весь этот суд вручил священникам» .

Но как любой живой организм управляется главой, так и в Церкви жизнь даруется только от Главы–Христа. Поэтому каждый, кто в Церкви поставлен посредником благодати и руководителем ко спасению действует не от себя, но в силу Божьего призвания и Христовой благодати. Ни практически, ни теоретически в Церкви не может быть независимого и действенного в самом себе служения. И апостольство, и священство не есть в полном смысле слова самостоятельные служения. Спаситель сказал: «Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6. 38). Служащие Церкви призваны творить волю Господню. Они есть только «домостроители Таин Божиих», как говорит об этом апостол Павел (1 Кор 4. 1). Апостолы и принявшие их благодать священнослужители должны быть лишь устами Христовыми, равно как пророки были только устами Яхве. В этом смысле следует понимать и слова Господа: «раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Ин 13. 16). Священство и апостольство, как служения направленные на созидание Церкви приобретают свой смысл и содержание лишь во Христе. Их действия призваны быть выражением воли Первоапостола и Первосвященника Нового Завета. «Мы соработники у Бога», – пишет ап. Павел (1 Кор 3. 9)

Апостолы – новозаветные священники

Служение новозаветного священства выражается главным образом в предстоянии в евхаристическом собрании и принесении Евхаристической Жертвы. Первосвященник Христос, Сам Себя приносящий в жертву ради спасения мира, во время своей последней Трапезы дал вкусить апостолам от Своей Плоти и Крови и призвал их принять участие в Его первосвященническом служении: «Сие творите в Мое воспоминание». Тем самым Христос соделал своих апостолов священниками Нового Завета. Их служение – явить миру Христа в слове благовестия и таинстве. Их миссия – благовестием и Евхаристией приобщить человечество Телу Христову. Апостолы не просто убеждают людей в истинности веры во Христа, как Спасителя мира. Они основывают евхаристические общины, в которых верные чада приобщаются новой жизни, явленной во Христе Иисусе. О взаимосвязи благовестия и евхаристии говорит и апостол Павел: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор 11. 26). Евхаристия проповедует то, что реально дает человеку и потому она превосходит всякую другую форму катехизического наставления и миссионерской проповеди и как таковая она не может ни чем быть заменена.

Несколько отвлекаясь от основной темы, отметим, что православная миссия в своем историческом развитии сохранила неразрывную связь Евхаристии и благовестия. Литургия и литургическая жизнь играла в православной миссии исключительную роль.

Как правило, именно храм был истоком и центром миссионерской проповеди Православия на широких просторах Русского Севера, Сибири, Дальнего Востока и Аляски.

Апостольское измерение священнического служения

Первосвященству Христову по преемству от апостолов получили возможность приобщиться и другие члены Церкви. «Проповедуя по различным странам и городам, – пишет сщмч. Климент Римский в Первом послании к Коринфянам, – они (апостолы) первенцев из верующих, по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для тех, кто имеет веровать» (42. 4). Святой Климент как раз говорит о моменте преемства первым поколением христиан от апостолов харизмы священства. Он поясняет и цель установления иерархии: епископы и диаконы поставляются для тех, «кто имеет веровать». Приняв от апостолов харизму священства, епископы и пресвитеры восприняли и ответственность за возрастание Церкви в мире.

Служение иерархии, подобно служению апостолов, приобрело двойную направленность: благовестие в слове и таинстве. Эти две составляющих

апостольской миссии отражены в структуре православной литургии в малом и великом входах, когда в святой алтарь торжественно вносится сначала книга Евангелия, а затем – евхаристические Дары.

Первая часть Божественной литургии чтением Священного Писания и проповедью указывает на благовестие Слова, как существенный элемент служения, воспринятого священством от апостолов. В слове апостолов мир слышит глас Божий. Так об этом пишет апостол Павел в Послании к Фессалоникийцам: «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не [как] слово человеческое, но [как] слово Божие, – каково оно есть по истине, – которое и действует в вас, верующих» (1 Фесс 2. 13). Необычная, стилистически тяжелая форма предложения раскрывает необычное положение вещей. Слово провозглашается апостолами и оно слышится как обычное человеческое слово, оно ничем не отличается от человеческой речи. Но апостол утверждает, что в слове апостолов в мир приходит Слово Божие – Христос. Силы человеческого слова самого по себе не хватило бы для этого. Откровение Христа в слове апостолов выявляет последнюю глубину человеческого слова.

Апостолы сознавали себя Христовыми свидетелями, призванными благовествовать то, что они видели и слышали (ср.: 1 Ин 1. 1-3; 4. 14; Деян 4. 20). Они – очевидцы и служители (διδάκονοι) слова (ср.: Лк 1. 2). Положение апостолов как Христовых самовидцев исключительно. Церковь основывается на их свидетельстве, почему и называется апостольской. Но очевидцами и свидетелями Христа становятся и священнослужители, получившие по преемству от учеников Христовых право приносить евхаристическую жертву. «Евхаристия, – пишет митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас), – становится средой и контекстом, в которых могли иметь место основные конкретные проявления апостольской непрерывности» [599]. Не случайно и то, что именно в евхаристическом собрании осуществляется преемство Духа, даруемое поставляемому в священный сан.

В Господней Трапезе, возглавляемый предстоятелем общины, соучаствует также народ Божий. Христиане приобщаются в Евхаристии Господу Иисусу и несут свое свидетельство миру о дарованной вечной жизни во Христе. Евхаристия, как опыт активного участия всего народа Божия в таинстве богочеловеческого единства, была для первохристиан основой их миссии. «Христиане совершают Евхаристию и Евхаристия совершает христиан. Одно не может быть без другого» [600] – так выразил свой опыт и опыт всего раннего христианства абилитинские мученики, пострадавшие при Диоклетиане. Основанная Христом Церковь, возрастает в мире, как Его евхаристическое Тело. Евхаристия же доверена Христом апостолам и их преемникам. В священнослужении Евхаристия и миссия тесно связаны между собой: проповеданное слово призвано стать идентичным экклезиологической и евхаристической плоти [601].

Диакония, как священнослужение

Важный признак священства, воспринятый от апостолов – служение, диакония. Христос – Раб Божий (Эбед Яхве), воплощенный образ из книги пророка Исаии. Спаситель наставляет Своих учеников: «кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий» (Лк 22. 25). «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10. 45)

Понятие служения достигает в этих словах неисчерпаемой богословской глубины: Христос – Господь, Первосвященник и Первоапостол, Источник и Основа всякого священнослужения, унижил Себя на столько, что «Он, будучи образом Божиим, . приняв образ раба, . смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной.» (Флп 2. 6-9). Соучаствовать в Своем служении Христос призывает учеников. Так, Он говорит Павлу: «Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем» (Деян 26. 16). Апостол Павел в своих посланиях многократно называет себя служителем, а само слово «диакония» во многих его текстах идентично по своему значению с апостольством. Наиболее выразительно это видно в словах апостола Павла, обращенных римской общине: «по данной мне от Бога благодати. быть служителем Иисуса Христа у язычников и [совершать] священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно [Богу]» (Рим 15. 16). Благовествование, таким образом, есть неотъемлемая составляющая священнодействия. Быть служителем Христа – значит совершать священнодействие Христова благовестия.

## Власть освобождать и разрешать

Христос сообщил апостолам власть «освобождать» и «разрешать», или, говоря иначе, через Своих учеников освобождает и спасает людей Христос: «как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся». Право освобождать людей от греха неотъемлемо присуще содержанию и сути апостольского послания в мир. Именно это право по преемству от апостолов приняло в Церкви священство, и только оно. Разрешение от грехов, борьба с ними и духовное руководство неотъемлемые составляющие священнослужения. Апостол Павел, обращаясь к своему ученику и епископу Тимофею заклинает его: «проповедай слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещивай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим 4. 2). Миссия Церкви двойной направленности: освящение мира и борьба с грехом.

## Научение

Наиболее полно содержание апостольского послания выражено Спасителем в так называемом Великом Поручении – одном из самых известных текстов Евангелия от Матфея (28. 18-20): «И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь».

Христос поручает апостолам учить и крестить. Научение и приобщение людей Божьей благодати через Святые Таинства составляет содержание и священнического служения в Церкви. Примечательно, что апостол и евангелист Матфей подчеркивает роль научения. Но каково его содержание? В евангельском понимании научение – это не просто умственный труд. Учение Христа – это обращение к воле слушателя, а не к его интеллекту. Содержанием учения становится Сам Христос, Его жизнь и Его страдания. Он – воплощение Небесного Царства и Благая Весть. Апостолы передали своим преемникам – епископам и пресвитерам, то что было раскрыто им самим в опыте общения со Христом.

## Заключение

Подводя итог, можно вновь отметить, что значение апостольского преемства для таинства Священства далеко не исчерпывается лишь юридическим аспектом, а имеет далеко идущие последствия для жизни всей Церкви. Прав митр. Иоанн (Зизиулас), когда говорит, что одно из самых величайших и исторически необъяснимых несчастий для Церкви наступило тогда, когда самый харизматический из всех актов, а именно посвящение в священный сан, стал считаться не- или даже анти-харизматическим понятием.

Харизма апостольства не иссякла в Церкви, она передана священству, как преемство самой жизни Церкви. Священство восприняло апостольскую ответственность за созидание Тела Христова, соблюдение чистоты веры, жизни и учения.

Священник Николай Болоховский (МинДА). Канонические условия совершения таинства Священства

В священных канонах нет определения, что такое таинство Священства. Однако в них содержатся определенные нормы и условия, которые необходимо исполнить для действительности этого таинства. «Всем явно есть, яко порядок не разлучен от священства, и с точностию хранити относящийся к священству производства, есть дело Богу угодное», говорится в 14-м правиле VII Вселенского Собора. Каноны четко говорят о сакральном характере поставления или рукоположения кандидата в епископа, пресвитера и диакона. Этот характер священного и таинственного проходит как бы красной нитью через весь канонический кодекс Православной Церкви. Уже 1-е и 2-е правила Святых апостолов, которыми открывается книга правил, говорят именно о таинстве Священства. Они выражают и устанавливают фундаментальную норму православной экклезиологии – трехступенчатую священную иерархию и ясно определяют совершителя или служителя таинства Священства. Таковым является епископ. В 1-м правиле Святых апостолов устанавливается порядок возведения в самую высшую степень – епископскую, правило говорит: «Епископа да поставляют два или три епископа». Из содержания канона видно, что епископа должен поставлять Собор епископов или как минимум устанавливает правило «два или

три епископа». «Как среди апостолов не было и не могло быть у кого-либо из них преимущественной власти, которую обладал один из них по отношению к другим, так точно нет и не может быть преимуществ и среди апостольских преемников- епископов, но все они имеют совершенно одинаковую духовную власть и достоинство, и только общее их собрание может передать новому епископу власть, которую в отдельности имеет каждый из них»[602], пишет в своем толковании на этот канон еп. Никодим (Милаш).

Во 2-м правиле Святых апостолов речь идет о поставлении пресвитера и диакона, принадлежащих, как и епископ, к священной иерархии, а также прочих церковнослужителей, которые были в истории Церкви и которые остаются донныне: иподиакона, чтеца, певца, заклинателя, придверника, диакониссы, девиц и вдов: «Пресвитера и диакона и прочих причетников да поставляет один епископ». Первые, пресвитер и диакон, поставляются через рукоположение (χειροτονία), совершаемое в алтаре у престола, а вторые через руковоложение (χειροθεσία) или преподание архиерейского благословения, совершаемое вне алтаря. Исключительное право епископа совершать хиротонии пресвитеров и диаконов, а также хиротесии прочих церковнослужителей, основывается на Священном Писании (Тит 1. 5; 1 Тим 5. 22). В послании к своему ученику и преемнику по кафедре на Крите Титу апостол Павел просит его: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал».

О значении епископа в Церкви достаточно красноречиво высказались отцы Иерусалимского Собора в 1672 г., а затем это подтвердил епископат Восточных Патриархатов в своем Послании от 1723 г.: «Без епископа ни Церковь Церковью, ни христианин христианином, не только быть, но и называться не может. Ибо епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призванием Святого Духа, получив преемственно данную ему от Бога власть решить и вязать, есть живой образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святаго, обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми приобретает спасение. Епископ столько же необходим для Церкви, сколько дыхание для человека и солнце для мира» (10-й член).

Исходя из содержания священных канонов, можно дать следующее определение таинству Священства. Оно есть действие, в котором посредством архиерейского рукоположения низводятся на посвящаемого особые дары Божией благодати, необходимые для прохождения пастырского служения, реализуемого через функции освящения, учительства и управления.

Как было указано ранее, согласно канонам, единственным способом вступления в священную иерархию служит рукоположение или таинство Священства. К участию в этом таинстве допускаются только действительные члены Православной Церкви, обязательно мужского пола, имеющие общую церковную правоспособность, без различия происхождения (VI Всел. 33). Несоблюдение данного условия является непреодолимым препятствием к рукоположению. Такие категории лиц, как некрещеные и женщины[603], с точки зрения канонического права абсолютно не допускаются к посвящению в иерархическую степен. Следовательно, если бы по какому-либо недоразумению было бы совершено рукоположение названных лиц, оно было бы недействительным. Священное Писание, говоря о священнослужителях, подразумевает под ними лиц мужского пола; в то время, женщине, по ее подчиненному положению в семье и обществе, оно не позволяет говорить и учить в церкви (1 Кор 14. 34-35). Указывая, что к священству может быть допущен всякий верующий, являющийся достойным кандидатом к этому, церковный законодатель тем самым подчеркивает тесную связь между священнослужителями и остальными верными – членами церковной общины.

Священные каноны называют два греха, которые рукоположение делают незаконным и влекут двойное наказание, как для ставленника, так и для служителя таинства Священства – лишение сана и отлучение от Церкви. Этими грехами являются симония (Ап. 29; IV Всел. 2; VI Всел. 22; VII Всел. 4, 19; Вас. Вел. 90; Геннадия посл.; Тарасия посл.) и получение епископской хиротонии с помощью светской власти (Ап. 30; VII Всел. 3; Лаод. 13). Санкции канонов, назначаемые за какие-либо нарушения церковной дисциплины обычно соответствуют словам пророка Наума: «Не отмстиши дважды за едино» (Наум 1. 9). Но в указанных случаях как раз действует другой принцип, когда церковные правила налагают одновременно два наказания за одно преступление.

Также непозволительным, согласно священным правилам, являются действия епископа, передающего свое место родственникам или рукоположение кого-либо



из них в епископский сан (Ап 76; Ант 23; Карф 22). Каноны говорят, что это было бы поступком неподобающего епископу пристрастия, оскорбительным для достоинства Церкви, делом, несообразным со значением священного сана, который есть дар благодати Божьей, а не наследственное звание.

Правила четко устанавливают нормы избрания и допущения кандидатов к священству, а также условия совершения таинства Священства. В связи с этим различают три ряда канонических условий необходимых для действительного и законного совершения таинства Священства: – это 1) условия, предъявляемые к лицу, желающему воспринять таинство Священства, 2) условия, предъявляемые служителю таинства Священства, и 3) условия, относящиеся к самому действованию таинства Священства.

Рассмотрим каждую группу из этих условий, а также те вопросы, которые возникают сегодня в связи с этими требованиями у высшей иерархии Церкви.

#### 1. Условия, предъявляемые к лицу, желающему воспринять Таинство Священства.

Сам апостол Павел, устроитель многих Церквей, в послании к своему ученику и преемнику по кафедре в Эфесской Церкви Тимофею говорит: «Рук ни на кого не возлагай поспешно, и не делайся участником в чужих грехах. Храни себя чистым» (1 тим 5. 22). На основании этих слов, Церковь находила неприличным и безрассудным делом поспешно, т. е. без надлежащего дознания о поведении и нравственности избираемого лица, возводить его в епископа, пресвитера и диакона. Так как не всегда известно о возможных препятствиях к рукоположению кандидата во священство, церковные каноны предписывают подвергать ставленников предварительному испытанию: либо публично, в присутствии всей общины (Феофил Алекс. 7), либо тайно, через исповедь, которая совершается перед рукоположением (I Всел. 9; Неокес. 9). Как правило, духовник требует от ставленника, чтобы он исповедовался во всех грехах, которые он совершил в течение всей своей жизни, а не только в тех, которые были им соделаны в период от последней по времени исповеди до настоящей. Определение об обязательной исповеди каждого ставленника перед хиротонией повторялось не раз на Соборах Русской Православной Церкви, начиная с Владимирского 1274 г. Среди постановлений этого Собора читаем, что он разрешает поставлять только того, кто «окажется свободным от всех вин за поручительством духовного отца, семи священников и других надежных свидетелей» .

Каноническое право различает три вида препятствий к рукоположению: физические, духовные и социальные.

физического характера.

1) Телесные недостатки (*irregul. ex defectu corporis*) и душевная болезнь (*irregul. ex defectu animi*), делающие невозможным или затрудняющие исполнение должностных обязанностей. Так, например апостольские правила устраняют от епископства глухих и слепых (Ап. 78), а «бесноватых» от принятия в клир (Ап. 79). Известный толкователь церковных правил Иоанн Зонара, комментируя 78-е правило Святых апостолов, присоединяет к числу неспособных к священству также немых и не владеющих правой рукой. А в «Православном исповедании» свт. Петра Могилы, митр. Киевского, необходимым условием посвящения указано «да имут все свои уды целы, яже суть нуждны на сие».

На основании 79-го правила Святых апостолов неспособными к принятию таинства Священства признаются и лица, имеющие умственные недостатки (идиотизм, сумасшествие, лишаящие человека возможности свободно проявлять свою волю). Идиотами или безумными признаются те лица, которые не имеют здравого рассудка с младенчества. Сумасшедшими – те, у которых безумие произошло от случайных причин и составляет болезнь, которая представляет опасность как для его самого, так и для общества. Следствием чего является необходимость надзора за ними.

Согласно Указу Святейшего Правительствующего Синода Русской Православной Церкви от 9 октября 1834 г. падучая болезнь также служит препятствием к принятию в клир.

В канонической практике в последнее время появился еще один вид препятствий, который можно отнести к настоящей группе и который кроется в психических особенностях человека. Ее следует отличать от душевной болезни

или неспособности к суждению. Наиболее распространенными формами такой психической неспособности являются различного рода психосексуальные аномалии (гомосексуальность, нимфомания, садизм, мазохизм, конституциональная аномальность психической природы и другие тяжкие расстройства), отнимающие у человека способность к восприятию пастырских обязанностей, выражающихся в душепопечительской деятельности. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится, что Церковь «полагает, что лица, пропагандирующие гомосексуальный образ жизни, не должны допускаться к преподавательской, воспитательной и иной работе среди детей и молодежи...» (XII. 9) Здесь же сказано, что рукоположение в священный сан лиц, изменивших пол (транссексуалов), недопустимо (Там же).

Пастырские обязанности подразумевают телесную и духовную полноценность пастыря Церкви. Таинство Священства не только своеобразно уподобляет священнослужителя (епископа и пресвитера) Иисусу Христу, но через действие Божественной благодати сообщает ему священный характер и делает его причастным трем служениям Христа – освящения, наставления и управления, то есть функциям освящения, учительства и управления. Поэтому долг Правящих Архиереев заботиться о полноценности всех священнослужителей своей епархии.

2) Недостаток зрелого возраста (*irregul. ex defectu aelatis*). Священные каноны определяют минимальный возраст для рукоположения во пресвитера 30 лет, диакона – 25 лет (VI Всел. 14; Неокес. 11; Карф. 16), иподиакона – 20 лет, чтеца – 18 лет и диаконисы – 40 лет. В канонах не определен минимальный возраст для посвящения во епископа. В одном из каноническо-литургических сборников, «Апостольских постановлениях» (II. 1), содержится указание, что посвящаемый во епископа должен быть не моложе 50 лет, в малой же общине может быть выбран и более молодой. Однако церковное право рецептировала нормы римского права, содержащиеся в законах изданных св. императором Юстинианом I. Первоначально в Новелле 123 определялся минимальный возраст для рукоположения во епископа 35 лет, но позднее в Новелле 137 был определен в 30 лет. Эта норма действует и в наши дни. В Русской Православной Церкви она нашла свое отражение в Каноническом Уставе 2000 г. Там сказано, что кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет (X. 1. 10).

В Русской Православной Церкви, некоторые Поместные Соборы[604] неоднократно подтверждали необходимость исполнения канонических правил Церкви. Их действие было ослаблено с середины восемнадцатого столетия, ввиду привлечения к священству лиц, учившихся в школах. Хотя 16 апреля 1869 г. это правило было подтверждено Святейшим Правительствующим Синодом Русской Церкви.

На практике эти нормы не всегда строго соблюдаются. Диктуемые условиями современности и интересами служения Церкви Управляющие епархиями вынуждены применять иконономию при определении минимального возраста для рукоположения в диакона и пресвитера. По действующему Уставу РПЦ, минимальный возраст лиц, производимых в священники и диаконы, должен быть совершеннолетним (XI. 2. 24.).

Духовного характера.

3) Недостаточность знаний необходимых для церковного служения (*irregul. ex defectu scientiae*). В посланиях к Тимофею и Титу (Тит 1. 9) апостол Павел требовал, чтобы епископ был учителем. Эта норма присутствует во втором правиле VII Вселенского Собора, требующем от кандидата во епископа знания Священного Писания и церковных правил, касающихся его служения, а также в 25 правиле Карфагенского Собора, определяющего: «заблагоразсуждено также: рукополагаемым в епископа, или в степени причта, рукополагающие предварительно да влагают во уши постановления соборов, дабы не поступали вопреки определениям Собора, и не раскаявались».

В неблагоприятные для образования периоды образовательный ценз кандидатов во священство несколько понижался; в Русской Церкви на Соборах Владимирском (1274), Стоглавом (1551) и Большом Московском (1667) было определено довольствоваться тем, чтобы кандидат на пресвитерство «хорошо знал грамоту». По ныне действующему Уставу РПЦ требуется, чтобы ставленник имел достаточную богословскую подготовку, но не определено, какую (XI. 2. 24). Несмотря на требования, до сих пор нужна заставляет епархиальных архиереев посвящать и таких лиц, которые не имеют достаточного

4) Недостаточная твердость в вере (*irregul. ex defectu fidei*) в каноническом кодексе Православной Церкви имеется ряд правил запрещающих посвящение в диакона, пресвитера и епископа лиц, только что обратившихся к Церкви или крещенных во время болезни из-за страха близкой смерти, а также тех, которые еще не сделали всех своих домашних православными христианами (Ап. 80; I Всел. 2; Лаод. 3; Карф. 36). Отсюда проистекает требование к кандидату во священство, чтобы его жена была православного вероисповедания.

5) Недостаток в таинстве брака (*irregul. ex defectu sacramenti*) включает в себя такие казусы, как: а) второбрачие (Ап. 17); в этом случае священные каноны требуют, чтобы рукополагаемый не только сам состоял в первом браке, но и его жена также была в первом браке, а не вдова; б) женитьба на женщинах небезупречного поведения, на актрисах, на рабынях и на разведенных (Ап. 18). Нормы канонического права запрещают принимать в клир мирянина, жена которого обличена в прелюбодеянии (Неокес. 8).

Каноны категорически воспрещают принимать в клир лиц, нарушивших седьмую заповедь Закона Божия и совершивших все так называемые «плотские грехи» (Ап. 61; Неокес. 9, 10).

6) Недостаток душевной кротости (*irregul. ex defectu lenitatis*). Апостол Павел учит, что «епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннлюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан» (Тит 1. 7-8). Данная норма нашла свое отражение в канонических предписаниях, где епископу запрещено быть буйным и сварливым, также канонами воспрещено духовным лицам вообще всякое убийство, даже невольное во время самообороны (Василий Вел. 43; Григорий нисск. 5).

Социального характера.

7) Недостаток свободного общественного положения (*irregul. ex defectu libertatis*) свойственен тем лицам, которые находятся в условиях, когда они ограничены свободно исполнять свои пастырские обязанности (например – воинская служба) (Ап. 81, 82, 83). По правилам Церкви и римской империи запрещено было принимать в клир рабов, куриалов, т.е. членов муниципальных курий или городских дум, состоявших как бы в наследственном рабстве по отношению к государственной казне, т.к. они должны были на собственный счет покрывать все недоимки по поступлению податей в казну, а также официалов или когорталов – лиц, составлявших служебный исполнительный персонал при магистратах. Законодательство Юстиниана рукоположение их признавало недействительным. На Руси к категории несвободных людей относились и крепостные крестьяне.

8) Недостаток доброй репутации (*irregul. ex defectu famaе*). Кроме испытания кандидата на высшие степени во время его служения на низших степенях, при избрании требовалось еще свидетельство о его достоинствах от христианского общества. Должно было быть также уделено внимание и тому, чтобы возводимый был свободен от нареканий даже со стороны не принадлежащих Церкви лиц. «Надлежит епископу иметь доброе свидетельство от внешних (т. е. посторонних для Церкви лиц), чтобы не впасть в нареkanie», – говорит Апостол Павел (1 Тим 3. 7).

Прежде, в избрании пресвитеров принимала участие и паства, т. е. миряне. Сщмч. Климент Римский и Игнатий замечают; что поставления пресвитера «совершались с согласия всей церкви» (т. е. прихода, для которого они избирались). Климент Александрийский упоминает об избирательном списке кандидатов на пресвитерство (ἐκλογή), составлявшемся паствой. Участие ее в выборе пресвитера совершалось столь чинно, что римский император Александр Север (III в.) ставил выборы кандидатов на пресвитерство в христианских общинах в пример для выбора гражданских чиновников.

Священные каноны признают недостойными священства те лица, образ жизни и занятия, которых с точки зрения общественной нравственности, считаются неприличными и безчестными. В древнем праве к таким категориям лиц относили актеров и гладиаторов, ростовщиков, держателей харчевень и т.д (Карф. 55; Василий Вел. 14; Григорий нисск. 6).

2) Условия, предъявляемые служителю Таинства Священства.

Для того, чтобы Таинство Священства было действительным и законным, священные каноны предписывают ряд условий, которые необходимо соблюсти его служителю.

1) Епископ, совершающий таинство Священства должен быть действительным епископом Православной Церкви, то есть правильно избранным и посвященным законной церковной властью. В момент совершения таинства он не должен находиться ни в одном из тех состояний, которые делают недействительными или незаконными значение священных и иерархических действий. Например, оставление кафедры из-за ухода в монашество (Соф. 1), состояние нахождения в расколе или ереси (Ап. 62; I Всел. 10; Анкир. 12; Петр Алекс. 10) и состояние извержения из сана (Ап. 28; II Всел. 6; Антиох. 4).

2) Епископ, совершающий рукоположение, должен быть управляющим той епархией к приходу, которой он рукополагает пресвитера или диакона (Антиох. 16, 17, 18). Поэтому викарные епископы и уволенные на покой не могут самостоятельно принимать решения о посвящении ставленника в сан диакона или пресвитера. Они могут совершить его хиротонию только по поручению епархиального епископа (VII Всел. 14, Ант. 10; Анкир. 13; Василий Вел. 89).

3) Епископ может совершить таинство Священства только над лицами, находящимися под его духовной властью, только в пределах своей епархии и для церковных общин своей епархии. Священные каноны строго запрещают ему поставлять священнослужителя или церковнослужителя вне границ своей епархии (Ап. 35; II Всел. 2; III Всел. 8; IV Всел. 5; Анкир. 13; Антиох. 13, 22; Сердик. 3, 15; Карф. 48, 54), за исключением особых случаев (Ап. 35; Антиох. 22). Это может произойти по просьбе другого епископа, если он находится в затруднительных обстоятельствах, и сам не может исполнить этого, или, как свидетельствует Феодор Вальсамон, Патриарх Антиохийский, в том случае, если некая епархия вдовствует и надлежащей законной властью будет призван епископ со стороны, чтобы рукоположил нескольких клириков этой вдовствующей епархии[605]. Еще один случай указывает Епифаний в письме к Иоанну Иерусалимскому: если в какой-либо епархии, вследствие особых событий церковной жизни, произойдет беспорядок в Церкви и явится потребность временно отступить от существующих предписаний[606].

3) Условия, относящиеся к самому действованию таинства Священства.

1) Для действительности Таинства обязательно необходимо согласие лица, его воспринимающего. В каноническом праве Римско-католической Церкви в этом случае имеется противоположный взгляд. Со стороны рукополагаемого рукоположение действительно даже тогда, когда отсутствовала свобода выбора (см.: кан 1025, пар. 1), либо в силу внешнего принуждения (каноны 219 и 1036), либо в силу тяжелой физической или психической болезни (кан. 1041, пар. 1). Все эти случаи делают человека неспособным выразить свою волю. Норма, принятая в каноническом праве Римско-католической

Церкви, направлена на то, чтобы в максимальной степени обеспечить действительность рукоположения, от которого зависит действительность других таинств, совершаемых пресвитером. Однако, возникает законный вопрос: не следует ли при совершении таинства Священства отдавать приоритет, как богословской истине, намерению посвящаемого, нежели принципу юридической надежности?

2) Таинство Священства должно совершаться публично в церкви и в присутствии народа. Согласно святым канонам, народ приглашался свидетельствовать о достоинстве и положительных качествах рукополагаемого (Феофил Алекс. 7).

3) Рукоположение должно совершаться в последовательном порядке священных

степеней так, чтобы никто не был поставлен на высшую степень, минуя низшую (ordination per saltum). Движение по иерархической лестнице вверх должно быть последовательное (Серд. 10; Двукр. 17). Здесь необходимо заметить, что каноны не определяют известного времени пребывания ставленника в той или иной степени. Это не было определено даже на Константинопольском Соборе 861 г., где и был издан канон 17, направленный на восстановление общения между Фотием Великим, Патриархом Константинопольским, и Николаем I, Папой Римским. В своем толковании на этот канон Федор Вальсамон, Патриарх Антиохийский, пишет: «Склоняюсь к тому, что указано св. отцем нашим Григорием Богословом относительно совершения священников, и говорю, что

рукоположение на каждую степень по необходимости должно совершаться через семь дней; и тем более, что это принимает неписанный церковный обычай, допуская такие рукоположения на каждую степень»[607]. Еще прежде, в 123 Новелле императора Юстиниана I был установлен срок (3 месяца) в течение которого мирянин, избранный в епископа, изучает церковное законодательство и богослужебный устав, так как после посвящения замечает законодатель: «Постыдно. и весьма неразумно – долженствующему учить – учиться у других после хиротонии. Впрочем, продолжает он, если будет учителем, хотя числится и в мирском чине, и не имеет недостатка ни в чем том, что служит к пользе и усовершенствованию других, в таком случае по отношению к сему опыт дает основание не наблюдать указанного времени»[608].

4) Рукоположение на одну и ту же священную степень, однажды правильно совершенное, не может быть повторено (Ап. 68).

5) Таинство Священства должно быть совершено обязательно с назначением рукополагаемого на определенное место или должность в определенном приходе. Согласно шестому правилу IV Вселенского Собора рукоположение без такого назначения, дающее только сан, признается «недействительным», канон также предписывает рукоположенных таким образом «нигде не допускати ... до служения, к посрамлению поставившаго их».

Таким образом, на сегодняшний день особый вопрос вызывают канонические требования первой группы – условия, предъявляемые к лицу, желаемому воспринять таинство Священства. Во втором и третьем случае (условий, предъявляемых служителю таинства Священства, и условий, относящихся к самому действованию таинства Священства) требования в Церкви строго соблюдаются – как в литургической практике, так и в законотворческой, – так как эти требования затрагивают фундаментальные основы догматического учения о Церкви и доктринальные основы учения о священстве. Следовательно, здесь не может быть применен принцип икономии.

Относительно того, «как применять строгость церковных правил, при рукоположении, к грехам юности, недопускающим до священства», свт. Филарет (Дроздов), Митрополит Московский рассуждал следующим образом: «Вопрос: не преграждает ли пути будущему прошедшему – затруднительный в нашей (архиерейской) службе. Правила, большей частью, строги; но есть в одном степени к снисхождению. Есть и примеры святых, хотя немногие, которые допускают снисхождение. О владыке Платоне (по всей видимости – Левшине, бывшем митрополите Московском), слышал я, что он заведомо брал сторону снисхождения. Думаю, что, по любви и смирению, отцы Церкви не осудят недостойного, и своим благословением и молитвою сделают его достойным»[609]. О затруднительности рукоположения в священство лиц, имеющих грехи юности, святитель свидетельствовал еще в середине XIX века, когда общество, особенно в провинции, было традиционным, когда уважались и хранились семейные и другие общественные нравственные ценности. Что можно сказать о современном нам времени, когда мир некоторые пороки, строги осужденные в Священном Писании, навязывает обществу как норму? В Каноническом кодексе имеется 9-е правило Неокесарийского Собора, где законодатель замечает, что некоторые грехи, «как многие говорят, разрешает и рукоположение». Но по замечанию великих толкователей священных канонов Феодора Вальсамона, Патриарха Антиохийского, диакона Алексия Аристина и монаха Иоанна Зонары[610], эти слова не относятся к тяжким грехам – таким, как убийство или прелюбодеяние, которые нарушают Божественные законы мироустройства.

Ю. И. Рубан (СПбГУ). Епитрахиль: «брада Аарона» или «узы Игемона»? (Епитрахиль как элемент облачения священнослужителя)

Хорошо известно, что важнейшим элементом облачения православного священника, без которого он не может совершить ни одно богослужение, является епитрахиль (ἐπιτραχίλιον, – «нашейник», «навыйник»[611], традиционно соответствующая католической *stola sacerdotalis*[612]. «Епитрахиль есть священническая одежда, простирающаяся от шеи до земли. Она составляется из дьяконского орая, сложенного вдвое (края которого соединялись пуговицами, как видно на древних епитрахильях), и возлагается священнику спереди на оба плеча, как подъяремному евангельского служения»[613].

Действительно, греческий и древнерусский[614] чин хиротонии во пресвитера трактует епитрахиль не новой священнической богослужебной одеждой, «но

прежним дьяконским орарем, носимым лишь на шее, со спущенными наперед обоими концами по плечам»[615]. При посвящении «переносит архиерей заднюю часть ораря его наперед по правому плечу, говоря: «Достоин!»[616]. Об этом свидетельствует уже заголовок соответствующего параграфа из комментария блж. Симеона, архиепископа Солунского († 1429), авторитетнейшего литургиста, обобщившего в своих работах византийскую литургическую традицию (накануне гибели самой империи): «Для чего пресвитер приемлет на выю свою орарь, т. е. епитрахиль?»

(а) Епитрахиль – символ благодатных даров

Традиционно воспринимаясь символом сообщенной иерею благодати (его «внеличностной святости»), епитрахиль зримо удостоверяет его право священнодействовать и потому становится единственным обязательным предметом богослужебного облачения. Резюмированное блж. Симеоном Солунским, это понимание епитрахили как изливающейся свыше освящающей благодати[617], закреплено в особой молитве «чина священныя Литургии» славянского Служебника. Каждый раз священник, возлагая на себя епитрахиль, молится, вспоминая появление на земле истинного священства «по чину Аарона»: «Благословен Бог, изливаяй благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аарону, сходящее на ометы одежды его»[618]. Ту же молитву, являющуюся парафразом слов библейского псалма[619], читает и его греческий собрат по своему «Евхологию»[620].

Слова молитвы почти зримо являют таинственную картину изливания благодати с головы священника на его бороду, своеобразным продолжением которой и становится епитрахиль! В данной ветхозаветной реалии находит объяснение особое пристрастие восточного христианства к бороде, придание ей сакрального характера[621].

Понятна и историческая символика этих слов: Аарон, глава Ветхозаветной Церкви, священник  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\eta\nu$  для иудеев и христиан, был посвящен в первосвященническое достоинство посредством изливания на его главу елея, являющегося символом благодатных даров Святого Духа, даже тогда, когда при богослужении он реально не употребляется (как в случае священнической хиротонии). Закономерно, что Герман, патриарх Константинопольский, считает непосредственным прототипом епитрахили верхнюю ризу ( $\iota\rho\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ , гиматий) облаченного для священнодействия Аарона[622].

Такое понимание епитрахили содержится в той редакции толкований храма, которую Н. Красносельцев называет «ветхозаветной». Она составлена «применительно к понятию о ветхозаветном храме и культе как прообразу храма и культа новозаветного, христианского»[623]. Именно это «ветхозаветное» восприятие символик епитрахили в наших авторитетных литургических комментариях является практически единственным и как бы изначально данным[624]. Но это не так. В византийских литургических комментариях мы находим еще по крайней мере два толкования символик епитрахили. Одно из них генетически соотносится с рассмотренным нами общепринятым.

(б) Епитрахиль – символ «сугубых» прав и обязанностей священника

Изясняя смысл молитв и ритуалов при хиротонии во пресвитера, блж. Симеон Солунский пишет: «Рукополагаемый, приклонив оба колена в знак покорности и преданности, посвящается на высшую степень: ибо, получив прежде благодать диаконства и быв служителем, теперь он поставляется во священника и совершителя священнодействий <...>. Иерарх же, возложив руку, <...> призывает божественную благодать и из диакона производит поставляемого во пресвитера. <...> Потом архиерей переносит орарь с левого плеча священника на правое, заднюю часть передвигая наперед и таким образом поставляя рукополагаемого как бы под ярмо. Ибо и из этого символа он должен разуметь, какую получил благодать, то есть, что прежде на нем лежала обязанность совершать одно только дело – служения при таинствах, теперь же он призывается к совершению таинств и ко священству во всей полноте его. Таким образом возлагается на него большее иго, и он обязывается служить и пещись о всем деле священства» [625]. Здесь епитрахиль символизирует «сугубые» права и обязанности священника по сравнению с дьяконом, зримое подтверждение чему – сам ее вид (двойной орарь), и возлагаемую на него «сугубую» ответственность – «благое иго священства Христова»[626].

Резюмирует все эти взаимозависимые по смыслу толкования епитрахили другой авторитетный византийский богослов и литургист св. Николай Кавасила († ок.

1398): «Епитрахиль символизирует изливающуюся благодать священства, которая почивает на шее принявшего ярмо Христово; [епитрахиль] спускается по груди до ног, умягчая сердце и освящая все тело» .

(в) Епитрахиль – «узы игемона»

Теперь – самое интересное и для многих, вероятно, неожиданное. Оказывается, одновременно на греческом Востоке существовало и совершенно иное понимание епитрахили. Его классическая формулировка читается в трактате, надписанном именем святого патриарха Германа Константинопольского († ок. 733): «Перитрахиль (то же, что епитрахиль) знаменует вервие, которым Христос был связан от архиерея и влеком за выю, когда шел на Свои страдания. Правая половина епитрахили знаменует трость, которую издевавшиеся над Христом дали Ему в правую руку, а левую стороною ее означает ношение креста на раменах Его» [627].

Сокращенные варианты такого же истолкования символики епитрахили содержатся у Константинопольского патриарха Иоанна Постника († 595) [628], в компилятивном литургическом комментарии с именем Кирилла Иерусалимского [629], а также в довольно распространенной статье под заглавием «Святого Василия толк священническаго чина», которая читается в целом ряде русских литургических кодексов. Возможно, именно она оказала решающее влияние на формирование рассматриваемой здесь «русской» молитвы епитрахили [630]. Так, в одном из рукописных Служебников Соловецкого собрания кон. XV – нач. XVI в. читаем: «Патрахиль есть им же веден бысть ко распятию; поверст за выю и влекийся на муку свою грядый. Не уже бо но плат возложиша на выю Его, совокупиша оба конца, тако и ведоша» (РНБ. Сол. 1026/1135. л. 231 ) [631].

Но такое понимание епитрахили (символа скорбных уз) оказалось на периферии византийского и южнославянского литургического богословия. Здесь решительно доминировало первое толкование – как символа благодати. Это подтверждается чтением соответствующей молитвы епитрахили («Благословен Бог, изливаяй благодать Свою...»), появившейся в «Уставе божественной Литургии» (Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας) Константинопольского Патриарха св. Филофея Коккина († 1379 г.), впервые объединившего в логически связанный чин молитвы проскомидии и разрозненные уставные ремарки до начала Литургии Оглашенных. Патриарх Евфимий Тырновский (1360–1393 гг.) переводит «Устав» на славянский язык и тем впервые и навсегда вводит данную молитву в славянскую литургическую традицию .

Можно было ожидать, что глава Русской Церкви митрополит Киприан (1376–1406 гг.), бывший келейник и ставленник патриарха Филофея, вводя в древнерусский литургический обиход «Устав» своего Патриарха, сделает то же, что и его болгарский собрат (с которым он был в давних дружеских, а, возможно, и родственных отношениях). Перевод киприана следует греческому оригиналу, но мы напрасно станем искать в нем привычную молитву епитрахили «Благословен Бог...». Вместо этого читаем: «Священник... петрахиль же взолагая глаголет: Емше Иисуса и связавше и предаша И (Его) Понтийскому Пилату и игемонву» («Схватив Иисуса и связав, предали Его правителю Понтию Пилату») [632].

Сознательно «исказив» оригинал Устава, в основных чертах завершившего собой историю развития православной Литургии, митрополит Киприан имел для этого предельно веские основания. Действительно, источники свидетельствуют, что русское литургическое богословие решительно предпочитало видеть в епитрахили не умощенную миром «браду Аарону», но скорбные Христовы узы. И это предпочтение носило не частный, но «соборный» (в прямом смысле слова!) характер.

Так, в послании русского духовенства Углицкому князю Димитрию Юрьевичу от 29 декабря 1447 года читаем: «А святые петрахили наши сквернишь неподобными своими богомерзкими речами; а надеемся, что и сам знаешь, что суть те святии петрахили воображение есть муки Господа нашего Иисуса Христа, еже при спасенем Его Распятьи» [633]. Именно этот смысл епитрахили, о котором даже не упоминают почти все авторы вышеупомянутых литургических руководств [634], доминировал на Руси и определял соответствующую литургическую практику до сравнительно недавнего времени, – до середины XVII столетия.

Молитва епитрахили в русских рукописных Служебниках XV – XVII вв.

Теперь нам важно выяснить, во-первых, какое конкретное место занимали в древнерусском богослужебном обиходе две известные нам молитвы епитрахили (частотность употребления той и другой); во-вторых, показать их между собой взаимоотношение и борьбу (в случае появления в книге сразу двух молитв), а, в-третьих, установить, когда и почему молитва «Емше Иисуса» исчезла из нашего литургического обихода. Для этого обратимся к свидетельству непосредственных источников – самих Служебников – и просмотрим сначала рукописные кодексы, содержащие молитвы облачения священника перед Литургией. Обозначив молитвы по их первым словам («Емше Иисуса» и «Благословен Бог», будем отмечать знаком плюс (+) наличие в тексте той или другой со ссылками на листы кодекса, или же, в особой графе «Обе молитвы», – одновременное присутствие их обеих, далее поясняя их реальное взаимоотношение.

Таблица 1. Софийская библиотека (РНБ, ф. 728)

	шифр и дата	«Емше Иисуса.»	«Благословен Бог ...»	Обе молитвы
1.	1537, 1 четв. XV в.	+ (л. 6)		
2.	531, 1 пол. XV в.	+ (л. 3 об.)		
3.	975, 1 треть XV в.		+ (л. 2)	
4.	536, 1 пол. XV в.	+ (л. 2 об.)		
5.	538, 1 пол. XV в.		+ (л. 4)	
6.	540, 1 пол. XV в.		+ (л. 7)	
7.	970, сер. XV в.	+ (л. 3 об.)		
8.	527, 2 пол. XV в.	+ (л. 3)		
9.	542, ок. 1475 г.	+ (л. 3)		
10.	528, 1493 г.(?)	+ (л. 84)		
11.	535, 1495 г.	+ (л. 4)		
12.	529, кон. XV в.	+ (л. 35 об.)		
13.	539, 1519 г.(?)	+ (л. 9 об.)		
14.	532, нач. XVI в.			+ (л. 3 об.) [635]
15.	531, 1 пол. XVI в.	+ (л. 3 об.)		
16.	530, 2 пол. XVI в.	+ (л. 23)		
17.	533, 2 пол. XVI в.	+ (л. 4)		
18.	858, 1 пол. XVII в.			+ (л. 29)

Таблица 2. Соловецкое собрание (РНБ, ф. 717)

	шифр и дата	«Емше Иисуса.»	«Благословен Бог .»	Обе молитвы
1.	1024/1133, XV в.	+ (л. 53)		
2.	1022/1131, к. XV в.	+ (л. 31 об.)		
3.	1026/1135, к. XV - н. XVI в.		+ (л. 72 об.)	
4.	1020/1129, н. XVI в.	+ (л. 45)		
5.	1021/1130, 2 пол. XVI в.		+ (л. 116)	
6.	1101/1210, 2 пол. XVI в.		+ (л. 166 об.)	
7.	1023/1132, XVI в.	+ (л. 70)		
8.	1029/1138, XVI в.			+ (л. 83)
9.	1025/1134, 1584-1598 г.	+ (л. 69)		
10.	1032/1141, 1 пол. XVII в.		+ (л. 39 об.)	
11.	1031/1140, 1613-1626 г.	+ (л. 24)		
12.	1027/1136, 1633 г.	+ (л. 13)		
13.	Анз. 74/1140, XVII в.	+ (л. 9)		
14.	Анз. 73/1439, XVII в.	+ (л. 68)		
15.	1128/1238, XVII в.	+ (л. 3 об.)		

Таблица 3. РНБ, Основное собрание рукописной книги (ОСРК, ф. 550)

	шифр и дата	«Емше Иисуса.»	«Благословен Бог ...»	Обе молитвы
1.	Q.I.56, нач. XVI в.		+ (л. 48 об.)	
2.	Q.I.53, XVI в.	+ (л. 8)		
3.	Q.I.54, XVI в.	+ (л. 7)		
4.	Q.I.55, XVI в.	+ (л. 63)		
5.	Q.I.57, XVI в.	+ (л. 30 об.)		
6.	Q.I.59, кон. XVI в.			+ (л. 9)

Взаимоотношение двух молитв епитрахили

Просмотр всех русских рукописных Служебников XV – XVII вв. из трех собраний РНБ выявил 39 кодексов, содержащих молитвы епитрахили. Все они представлены в таблицах. К этому числу следует прибавить еще три – Служебник митр. киприана, ГИМ. Син. 601/344 (первый русский Служебник с молитвой епитрахили, см. о нем выше) и Служебники из РГИА: Синод. 731, нач. XV в.



Таинства Церкви [filosoff.org](http://filosoff.org)  
(л. 3 – 3 об.) и Синод. 733, 1-й пол. XVI в. (л. 25). Все они содержат только молитву «Емше Иисуса».

Таким образом, из 42 известных нам Службников с молитвой епитрахили

- а) молитву «Емше Иисуса» содержат 33 кодекса (почти 79 %);
- б) молитву «Благословен Бог» – 5 кодексов;
- в) обе молитвы – 4 кодекса.

При этом в одном Службнике из последней группы (Соф. 532) молитва «Благословен Бог» вычеркнута и заменена молитвой «Емше Иисуса». Это значит, что логичнее поместить этот кодекс в группу «а». В таком случае количество Службников с молитвой «Емше Иисуса» увеличивается до 34 (до 81%).

Как видим, в наших рукописных Службниках решительно доминирует «русская» молитва «Емше Иисуса». (Разумеется, здесь приведены данные Службников трех лишь собраний, но, думаю, что фронтальный просмотр даже всех сохранившихся русских рукописных Службников указанного периода вряд ли существенно изменит картину.) Более того, все три Службника, предписывающие одновременное чтение двух молитв, ставят молитву «Благословен Бог» на второе место, как дополнительную. Например, в рукописи РНБ. Q. I. 59, кон. XVI в., читаем: «И прием петрахиль, благословляет его, и возлагает на ся, глаголет: Емше Иисуса и свезаше Его и предаша Его Понтейскому Пилату игемону. Ты же Спасе наш, Сам страсти претерпе, да нас свободиши от страстей; животе и воскресение наше, слава Тебе. Другой тому ж. Благословен Бог, изливая благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, исходящее на браду, браду Аарону, исходящее на ометы одежи его; всегда и ныне и присно» (л. 8 об. – 9). Обращает на себя внимание и своеобразное расширение первой молитвы, встретившееся пока только в одном (именно этом) древнерусском Службнике.

Молитва епитрахили в печатных Службниках

Обратимся теперь к текстам печатных кодексов, позволяющих более объективно выявить статус той или иной молитвы в поместной литургической традиции. В отличие от рукописных, заказываемых отдельными храмами или частными лицами, Службники печатные проходят цензуру и санкционируются высшей церковной властью (или авторитетнейшими иерархами) для общеобязательного употребления.

В первопечатных Службниках сербском (Венеция, 1519), греческом (Венеция, 1526) и украинском (Стрятин, 1604) читается только молитва «Благословен Бог», равно как и во всех позднейших греческих, южнославянских и украинских (независимо от места издания).

В первопечатном же московском Службнике 1602 года, изданном повелением царя Бориса Годунова и по благословию «первопрестолника святейшаго Иева, патриарха Московьскаго и всея Руси», находим знакомую по рукописным кодексам молитву. «Иерей, взем патрахиль, целуя, возлагает на ся, глаголя: Емше Иисуса, связавше, предаша Его Понтийскому Пилату игемону» (гл. 6). Она читается во всех последующих печатных московских Службниках (1616, 1623, 1627, 1630, 1633, 1637, 1635, 1640, 1646, 1650, 1651 и 1652 гг.) вплоть до издания 1655 г., отразившего первые реформы патриарха Никона.

Как известно, Никон, мягко говоря, лукавил, уверяя, что правит наши богослужебные книги по древним «харатейным» греческим и славянским рукописям с целью восстановить «исконную» богослужебную традицию. Напротив, он нивелировал особенности нашего церковного строя, приближая русский устав к греческому, а потому сознательно уничтожал сохранявшиеся оригинальные традиции и обряды. Эта печальная судьба постигла и «русскую» молитву епитрахили. Как известно, его справщики пользовались не древними рукописными, но печатными книгами. «Основной текст для новоисправленного Службника 1655 года в большей части чинов его взят был из Стрятинского Службника 1604 года Львовского епископа Гедеона Балабана. Имелись в виду и давали иногда содержание нашему Московскому Службнику и Службники, изданные в Киеве архимандритами Киево-Печерской лавры Елисеем Плетенецким в 1620 году и Петром Могилой в 1629 году. Текст этих южнорусских Службников был выправлен нашими справщиками по греческому Евхологию венецианского издания 1602 года» [636]. Все эти Службники, как мы уже знаем, содержали

Интересно, что в первопечатном белорусском Служебнике (Вильно, типография братьев Мамоничей, 1583 г.), опередившем московский почти на два десятилетия, находим две молитвы епитрахили. «И прием петрахиль, благословляет и целует его и возлагает на ся, глаголет: Емше Иисуса и свезаше Его и предаша Его Понтейскому Пилату и игемону. Ты же Спасе Наш, Сам страсти претерпе, да нас свободиши от страстей, животе и воскресение наше, слава Тобе. Други, тому ж: Благословен Бог, изливая благодать...» (л. 10 – 10 об.). Обратим внимание на то, что текст первой молитвы дан в расширенном варианте и практически идентичен с цитированным выше по рукописному Служебнику из собрания РНБ. Q. I. 59.

Эти же две молитвы читаются и в их втором издании Служебника (1598 г., л. 10 об.), что показывает влияние на первые белорусские литургические книги московской традиции и наличие в руках сотрудников Мамоничей русских рукописных книг [637]. В третьем по времени Служебнике (издание православного Виленского братства, 1617 г.) читается только первая молитва и без дополнения, т. е. до слов «Пилату игемону» (как в московских дониконовских Служебниках!). Но в униатском Служебнике Льва Сапеги того же года издания уже читается только молитва «Благословен Бог». То же самое – во всех последующих белорусских Служебниках.

Правда, здесь нас ждет неожиданный сюрприз. В единственном белорусском униатском Понтификале (чиновнике) 1716 года при облачении архиерея положено две молитвы епитрахили. Первую, «Благословен Бог», – как и сейчас, – читает архидиакон: «Архидиакон Святителю, епитрахиль дая, глаголет...». Далее же следует вторая молитва с предваряющей ее рубрикой: «Прием же Святитель епитрахиль, благословляет и, целовав, возлагает на ся, глаголя в себе: Спира же и тысущик, слуги иудейския, яша Иисуса, и связавше Его, ведоша к Анне первее» (л. 5 об.) [638]. Здесь мы видим легко узнаваемую модификацию русской молитвы епитрахили «Емше Иисуса». Ее прямой источник в данном случае нам пока не известен.

#### Выводы и обобщения

Подведем некоторые итоги. В византийских литургических комментариях находим три символических понимания епитрахили.

Первое, «ветхозаветное», как символ нисходящей в таинстве священства благодати, апеллирует к обряду посвящения Аарона. При этом стих 132 псалма, легший в основу молитвы епитрахили, позволяет видеть в епитрахили зримое замещение умащенной миром брады Аарона. Такое истолкование епитрахили решительно доминирует в греческой и южнославянской литургической традиции, приобретая общецерковное значение с появлением молитвы «Благословен Бог».

Второе понимание епитрахили, – как символа «сугубых» прав и обязанностей священника по отношению к диакону, – дополняет первое и явно обыгрывает форму епитрахили как двойного («сугубого») орая.

Противостоящее им третье толкование – епитрахиль как «узы игемона», – также основанное на византийских источниках, не связано с символикой священства. Но именно оно по каким-то глубинным причинам стало исключительным достоянием древнерусского литургического богословия. Как пишет А. Дмитриевский, «Русская Церковь прежнего времени придавала значение епитрахили не то, какое придается ей ныне. Епитрахиль служила символом уз Христа Спасителя, а не благодати Святого Духа, изливаемой на рукополагаемого в таинстве священства» [639]. Прделанные нами источниковедческие разыскания вполне подтверждают этот тезис, основанный на материалах преимущественно Соловецкого собрания.

Неожиданная победа «брады Аарона» над «узами игемона» в 1655 году связана с непродуманными и катастрофическими по последствиям реформами патриарха Никона, поэтому нынешние священники уже не знают, какую молитву епитрахили во время облачения читали их предшественники в течение многих столетий. Между тем, современные инициативы восстановления преемственности литургического развития заставляют нас обратить внимание и на этот отнюдь не маловажный факт в истории русского богослужения.

П. В. Бубнов (Минда). Отношение священноначалия Русской Православной Церкви к раскольнической иерархии в 1920–40-е гг.

Советские гонения на Русскую Православную Церковь были разнообразными по форме и содержанию. Цель этих гонений всегда было полное уничтожение Церкви. Одной из наиболее болезненных форм была организация внутри Церкви расколов. Наиболее масштабным был организованный в 20-е годы обновленческий раскол. Весной 1923 г., в то время как святой патриарх Тихон уже целый год находился под арестом, большая часть епархий Русской Православной Церкви признала обновленческий ВЦС. В обновленческом расколе начали совершаться епископские, иерейские и диаконские хиротонии. Еще 4 июня 1922 состоялась первая обновленческая лжехиротония священника Ченцова епископом Леонидом (Скобеевым) и епископом Антонином (Грановским) во епископа. К маю 1923 г. было совершено 53 архиерейских лжехиротоний, нередко – и женатых священников.

28 июня 1923 г. святой патриарх Тихон был освобожден и сразу же сделал заявление об аполитичности Церкви. 2 июля патриарх опубликовал послание, содержащее жесткую критику антиканоничности обновленцев и признание полной безблагодатности обновленческих таинств и иерархии [640]. В нем патриарх Тихон отмечает, что обновленцы приняли власть церковную путем захвата и обмана и уже только поэтому подлежат строгим церковным прещениям, и поэтому, «все распоряжения не имеющей канонического преемства незаконной власти, правившей Церковью в Наше отсутствие недействительны и ничтожны! А все действия и таинства, совершенные отпавшими от Церкви епископами и священниками, безблагодатны, а верующие, участвующие с ними в молитве и таинствах, не только не получают освящения, но подвергаются осуждению за участие в их грехе» [641].

18 сентября определением патриарха был утвержден «чиноприем обновленческой иерархии», согласно которому в сущем сане после покаяния принимались священнослужители, принявшие сан до уклонения в раскол.

15 апреля 1924 г. Святейший Патриарх издал послание о каноническом осуждении, запрещении в священнослужении и предании церковному суду главных деятелей обновленческого раскола [642]. Именно с этой даты все хиротонии обновленцев считаются недействительными. Позже, в послании от 6 августа 1929 г., Заместитель Местоблюстителя митрополит Сергей отмечал, что «все священнодействия, совершенные обновленческими клириками после 15 апреля 1924 г., недействительны, за исключением таинства святого Крещения, и поэтому крещенных в обновленчестве, при присоединении или приеме в лоно Святой Православной Церкви, принимать через Миропомазание; браки, заключенные в обновленчестве, навершать церковным благословением и чтением заключительной в чине венчания молитвы: «Отец, Сын и Святой Дух».

6 мая 1924 г. обновленцев поддержал Константинопольский Патриарх Григорий 7-й, который издал постановление об отстранении Патриарха Тихона от управления РПЦ и о признании обновленческого Синода во главе с митрополитом Евдокимом (Мещерским). В ответном послании Святейший Патриарх Тихон признал неканоническим такое вмешательство в дела другой Поместной Церкви. Негативную оценку этих действий Константинопольского Патриарха выразили Антиохийский Патриарх Григорий IV, Сербский Патриарх Варнава, и даже архиепископ Кентерберийский. После этого Патриарх Григорий VII резко изменил свое мнение.

Даже при переходе в Патриаршую Церковь обновленческих епископов канонического поставления ими приносилось публичное покаяние. Храмы, в которых служили обновленцы, переосвящались.

После смерти Патриарха Тихона Патриарший Местоблюститель Митрополит Петр (Полянский), управлявший Церковью 8 с половиной месяцев, также был известен жесткой позицией по отношению к обновленцам. В своем послании 28 июля 1925 г. он отмечает: «Наш православный русский народ простым сердцем своим почувствовал внутреннюю неправоту обновленческого движения и всю его опасность. Где только ему возможно, он со справедливым негодованием отвергает это движение и не посещает обновленческих храмов» [643].

Подобную позицию занял и Заместитель Местоблюстителя Митрополит Сергей (Страгородский). В 1927 г. митрополит Сергей под давлением советских спецслужб допустил их вмешательство в кадровую политику Церкви и издал т.н. «Декларацию», т.е. послание, в котором еще выразил еще большую чем прежде лояльность советской власти. Такой компромисс дал определенный результат: Временный Священный Синод был зарегистрирован в Наркомюсте.

Курс митрополита Сергия на легализацию церковной власти вызвал оппозицию внутри Церкви: «иосифляне» называли «сергиевцев» «тихоновцами», подчеркивая этим прямую связь политики святителя Тихона и митрополита Сергия. Особенно болезненно восприняли новый курс Патриаршей Церкви обновленцы, увидевшие в попытках легализации управления Патриаршей Церкви жесткую конкуренцию себе.

В 1942 г. глава обновленчества лже-митрополит Александр Введенский направил поздравление с Рождеством Христовым Константинопольскому Патриарху Вениамину, получив в ответ от него телеграмму: «Благодарю за поздравление со своей стороны питаю самые теплые чувства по случаю праздников Патриарх Вениамин» [644]. Однако это был лишь вежливый ответ. Официальная переписка обновленцев с восточными Патриархами прекратилась еще в 1935 г., когда в хиротонии женатого протоиерея во обновленческого епископа в США принял участие запрещенный в служении греческий архиепископ Христофор [645].

С началом Великой Отечественной войны заинтересованность советской власти в обновленчестве значительно уменьшилась, и власть стала делать ставку на Патриаршую Церковь, которая пользовалась поддержкой народа. После встречи 4 сентября 1943 г.

Сталина с тремя иерархами, восстановления Патриаршества и возрождения Церкви обновленчество было обречено.

12 октября председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов направил И. В. Сталину докладную записку [646]:

Товарищу И. В. Сталину.

В связи с избранием Сергия Патриархом Московским и всея Руси среди духовенства обновленческой церкви отмечается растерянность.

Одна часть обновленческого духовенства не видит перспектив сохранения обновленческого течения и высказывает желание перейти в Сергиевскую Церковь.

Со стороны некоторых из них есть даже прямые обращения в Московскую Патриархию.

Отмечены также случаи, когда верующие обновленческих приходов стремятся уйти из обновленчества и перейти в подчинение Патриарха Сергия. Так, например, в Рождественском, Преградненском, Благодарненском районах Ставропольского края верующие отказываются от обновленческих священников и, обращаясь к благочинному Сергиевских церквей просят назначить к ним священников, признающих Патриарха Сергия. Обновленческие приходы в гг. Армавире и Майкопе Краснодарского края перешли в Сергиевскую Церковь.

Другая часть обновленческого духовенства, как, например, глава обновленческой церкви митрополит Александр Введенский, с 1941 г. находящийся в эвакуации в г. Ульяновске, Свердловский митрополит Яценко, Рыбинский епископ Лобанов, Ленинградский епископ Румянцев высказываются за необходимость сохранения обновленчества.

Введенский, узнав об избрании Сергия Патриархом, предполагал даже ставить вопрос о Патриаршестве в обновленческой церкви в целях уравнивания ее положения с Сергиевской Церковью, но, видя растерянность среди обновленческого духовенства и не допуская возможности объединения обеих церквей на равных началах, не исключает возможности распада обновленчества.

В связи с поданными в Патриархию заявлениями я выяснял мнение Патриарха Сергия.

Сергий, возражая против какого-либо общения с митрополитом Введенским, ставит следующие условия принятия обновленческого духовенства:

А) женатых митрополитов и епископов, не лишая сана, отстранить от церковной деятельности, оставив их за штатом;

Б) монашествующих (или вдовых) митрополитов и епископов принять в Патриаршую Церковь, но, переводя митрополитов в архиепископы или епископы, а епископов в священники, допуская в последующем их восстановление в

прежнем сане.

Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР, исходя из того, что обновленческое течение сыграло свою положительную роль на известном этапе и последние годы не имеет уже того значения и базы, и, принимая во внимание патриотические позиции Сергиевской Церкви, считает целесообразным не препятствовать распаду обновленческой церкви и переходу обновленческого духовенства и приходов в Патриаршую Сергиевскую Церковь.

Прошу Ваших указаний.

Всего к 1945 г. принесли покаяние 25 обновленческих архиереев старого поставления и 14 архиереев нового поставления. 9 октября 1946 г. в последнем обновленческом храме – Пимена Великого в Москве – была отслужена последняя обновленческая служба[647].

Большинство архиереев, рукоположенных в обновленчестве, ввиду нехватки кандидатов в архиерейство после принесения покаяния рукополагались во епископы – в том случае, конечно, если они не имели к тому канонических препятствий. Были случаи, когда обновленческие епископы слезно просили о переходе в Патриаршую Церковь в сущем сане, приводя множество канонических доводов, но всегда такие просьбы оставались безрезультатны.

Прежде чем говорить о так называемых расколах «справа», нельзя не упомянуть и григорианский раскол, образовавшийся в декабре 1925 г. и опять же, инициированный советскими спецслужбами. Коллегия из десяти епископов, составивших этот раскол, ясно отмежевалась от обновленцев во всех их проявлениях, образовали Временный Высший церковный совет, но и не признавала власть Заместителя Местоблюстителя Митрополита Сергия (Страгородского). Архиереи, принявшие участие в григорианском расколе, были также запрещены в служении, а рукоположения и таинства, совершаемые епископами и священниками, примкнувшими к данному расколу, были признаны недействительными.

Новая политика митрополита Сергия (Страгородского) во взаимоотношениях с советской властью вызвала значительную оппозицию внутри Церкви. Появились расколы, приверженцы которых обвиняли митрополита Сергия в отступлении от веры, предательстве интересов Церкви. Митрополит Сергий (Страгородский) и Временный Патриарший Синод при нем по большинству случаев церковно-административных отложений очень долго призывали раскольников к примирению и покаянию и лишь после упорного и долгого противления поддерживали их церковных прещениям. В этой политике митрополита Сергия поддерживали и многие видные иерархи в заключении. Так, соратник святейшего Патриарха Тихона, архиепископ Иларион (Троицкий) писал: «Всем отделяющимся я до крайней степени не сочувствую. Считаю их дело свершено неосновательным, вздорным и крайне вредным. По условиям текущего момента преступление весьма тяжкое. Все касающееся отношения к государственной политике никогда не должно быть предметом раздора. Да, не имеем мы культуры и дисциплины. Это большая беда.»[648].

«Иосифляне», в свою очередь, считали богослужения и таинства митрополита Сергия и его духовенства не просто безблагодатным, но «мерзостью в очах Божиих», а участвующих в нем – подлежащих «сугубому осуждению»[649].

В определении от 6 августа 1929 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного Патриаршего Священного Синода об отношении к священнодействиям, совершенным «раскольничьим клиром» говорилось[650]:

«Таинства, совершенные в отделении от единства церковного оступившими от Патриаршей Церкви последователями бывшего Свердловского архиепископа Григория (Яцковского) и бывшего vikария Московской епархии Епископа Можайского Бориса (Рукина) и другими организовавшими ВЦС, как запрещенными в священнослужении, а равно и последователями бывшего Ленинградского митрополита Иосифа (Петровых), бывшего Гдовского епископа Димитрия (Любимова), бывшего Уразовского епископа Алексия (Буя) как тоже находящихся в состоянии запрещения, также недействительны, и обращающихся из этих расколов, если последние крещены в Расколе, принимать через таинств святого миропомазания; браки заключенные в расколе, также наверхать церковным благословением и чтением заключительной в чине венчания молитвы «Отец, Сын и Святой Дух».

Умерших в обновленчестве и в указанных расколах не следует хотя бы и по усиленной просьбе родственников отпевать, как и не следует совершать по ним и заупокойную литургию Разрешать только проводы на кладбище с пением Святый Боже».

После восстановления Патриаршества в 1943 г. закончилась история большинства расколов. Воссоединялись с Православной Церковью как бывшие обновленцы, так и григориане, иосифляне и другие. Всегда при их приеме в лоно Церкви соблюдался установленный чин: хиротонии, совершенные в расколе признавались недействительными.

Одной из причин, по которой отделявшиеся от митрополита Сергия называли его еретиком, было понимание полной каноничности определений митрополита Сергия и его Синода о безблагодатности раскольнической иерархии.

#### Примечания

1

блж. Феодорит кирский. Сокращенное изложение божественных догматов // Творения блаженного Феодорита, епископа кирского. М., 2003. С. 55

2

Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого избранные творения. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 1993р. кн. 2. С. 884.

3

блж. Августин Иппонский. Послания. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I- VIII вв. Новый Завет. Тверь, 2001. Т. II: Евангелие от Марка. С. 17.

4

сщмч. Ипполит Римский. О богоявлении. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII вв. Новый Завет. Тверь, 2001. Т. II: Евангелие от Марка. С. 13-14.

5

блж. Августин Иппонский. Трактат на Евангелие от Иоанна. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII вв. Новый Завет. Тверь, 2001. Т. II: Евангелие от Марка. С. 15.

6

прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2004р. С. 280-281.

7

Требник. М., 2002. С. 23.

8

блж. Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях и таинствах церковных // Сочинения блж. Симеона, архиеп. фессалоникийского. М., 1994р. С. 52.

9

Требник. Указ. изд. С. 24.

10

блж. Симеон Солунский. Указ. соч. С. 55.

11

Требник. Указ. изд. С. 31, 34-37.

12

блж. Симеон Солунский. Указ. соч. С. 68

13

св. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 28.

14

Там же.

15

Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 327-328.

16

свт. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991р. С. 37

17

Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994р. С. 600.

18

Там же.

19

Там же.

20

Требник. Указ. изд. С. 23.

21

блж. Симеон Солунский. Указ. соч. С. 53.

22

Требник. Указ. изд. С. 53.

23

свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. К., 2003. С. 266.

24

свт. Геннадий Константинопольский. Фрагменты. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. VI: Послание к Римлянам. С. 242.

25

свт. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Указ. соч. С. 37, 38.

26

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2-х тт. ТСЛ, 1994. Т. 1. С. 539-541.

27

Церковная служба на Святое Богоявление. Нижний Новгород, 1995. С. 3.

28

Требник. Указ. изд. С. 40.

29

Там же. С. 45.

30

Дионисий Ареопагит. Сочинения / Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003. С. 583.

31

Там же. С. 583, 605.

32

свт. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Указ. соч. С. 323.

33

свт. Григорий Нисский. Указ. соч. С. 262.

34

свт. Василий Великий. О Святом Духе. Цит. по: Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней Церкви: Тексты и комментарии. М., 1994. С. 102.

35

Требник. Указ. изд. С. 45.



36

Там же. С. 47.

37

Православный молитвослов. ТСЛ, 1997. С. 4.

38

Требник. Указ. изд. С. 48 - 49.

39

свт. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Указ. соч. С. 325 - 326.

40

Там же. С. 55.

41

св. Николай Кавасила. Указ. соч. С. 47.

42

Требник. Указ. изд. С. 38.

43

Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. ТСЛ, 1995. С. 53.

44

Божественная литургия. К., 2004. С. 82-84.

45

Требник. Указ. изд. С. 54.

46

Иустин (Попович), архим. Толкование на 1-е Соборное послание св. ап. Иоанна Богослова. М., 1999. С. 56. 18

47

Догматические послания православных иерархов XVII-XIX вв. о Православной вере. ТСЛ, 1995. С. 67.

48

Там же. С. 116.

49

Там же. С. 173-174.

50

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). К., 1897. Т. 4. С. 422.

51

Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 330.

52

Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. М., 2004. С. 233.

53

Там же.

54

блж. Августин Иппонский. Против Юлиана. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII вв. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. VI: Послание к Римлянам. С. 305.

55

Там же. С. 302.

56

Православный молитвослов. Указ. изд. С. 31 - 32.

57

Там же. С. 178.

58

Амвросиаст. Комментарий на Послание к Римлянам. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII вв. Новый Завет. Тверь, 2003. Т. VI: Послание к Римлянам. С. 305.

59

Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, Послание и слова. М., 2002. С. 55.

60

Блаженный Диадок, епископ Фотики в Епире Иллирийском. Подвижническое слово // Добротолюбие. М., 2004р. Т. 3. С. 68.

61

блж. Феодорит Кирский. Толкование на Послание к Римлянам // Творения  
Страница 162

Таинства Церкви [filosoff.org](http://filosoff.org)  
блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 129.

62

блж. Симеон Солунский. Указ. соч. С. 70.

63

блж. Феодорит Кирский. Сокращенное изложение божественных догматов // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 55-56.

64

прп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2004. С. 216-217.

65

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 100.

66

Об апостоле Варнаве и его послании // Писания мужей апостольских в русском переводе / Вступл. и примеч. прот. П. Преображенского. К., 2001р. С. 19-20.

67

Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. С. 42.

68

Высказывания святых отцов мы будем приводить не в хронологическом порядке их жизни, а в соответствии с содержанием приводимых нами цитат, чтобы, насколько это возможно, достичь цельности и связности повествования.

69

свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991р. С. 322.

70

свт. Григорий Богослов. Собрание творений. ТСЛ, 1994р. Т. 1. С. 547.

71

Там же. С. 549.

72

Тем же. С. 550.

73

Цит по: Лазарь (Абашидзе), архим. Грех Адамов. Возможно ли спасение некрещеных младенцев? М., 2001. С. 186-187.

74

прп. Симеон Новый Богослов. Творения. ТСЛ, 1993р. Т. 2. С. 533.

75

сщмч. Киприан Карфагенский. Творения. М., 1999. С.408-409. Ср.: Рим 6. 4-13.

76

Там же. С. 410.

77

Там же. С. 617-618.

78

Там же. С. 545.

79

Там же. С. 546-547.

80

свт. Игнатий (Брянчанинов). Собрание писем. М.; СПб., 1995р. С.462-463.

81

свт. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. М., 1993. Т. 1. С. 18.

82

Правило 110 (124) карфагенского Собора. Цит по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. ТСЛ, 1996р. Т. 2. С. 258.

83

Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.). Член 16 // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. ТСЛ, 1995р. С. 172-173.

84

свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). М., 1993р. ч. 3. С.197.

85

прп. Максим Исповедник. Подвижническое слово, в вопросах и ответах // Добротолюбие в русском

переводе, дополненное. ТСЛ, 1992р. Т. 3. С. 161.

86

прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992р. С.286 [2 паг.].

87

Там же. С.280 [2 паг.].

88

Там же. С.210 [2 паг.].

89

свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения // свт. Феофан Затворник. Творения. М., 1994р. Т. 1. Ч. 1. С. 11.

90

Там же. Т. 2.ч. 3. С. 18-19. Ср.: Еф 2. 3, 5; Рим 8. 17.

91

Там же. С. 19.

92

Там же. С. 19.

93

прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998р. С. 62.

94

Там же. С. 13. Подробнее о сути первородного греха и о связи его с влиянием дьявола на потомков падшего прародителя см.: Леонов В., свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 33-95.

95

прп. Макарий Египетский. Цит соч. С. 62.

96

Там же. С. 183.

97

блж. Диадокх Фотикийский. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Добротолюбие. ТСЛ., 1992р. Т. 3. С. 52-53.

98

Там же. С. 52.

99

Там же. С. 50-51.

100

прп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова в русском переводе // Преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова Слова духовно-нравственные. М., 1995р. С. 78-79.

101

Молитва ко святому Иоанну Предтече // Канонник, или полный молитвослов. М., 1994. С. 160.

102

блж. Симеон Солунский. Сочинения. М., 1994р. С. 63.

103

Там же. С. 62.

104

Там же. С. 87. Ср.: Ин 3. 3, 5.

105

свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). М., 1993р. ч. 1. С. 156. Ср. также со с. 139.

106

См.: Еф 1. 10; сщмч. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996р. С. 489; Лосский. Указ. соч. С. 281-282; Воронов Л., прот. Догматическое богословие (из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1991-1992 учебном году) / Учебник для Духовных учебных заведений. Клин, 20002. С. 96-97.

107

См. курсы Догматического богословия архиеп. Филарета (Гумилевского), архиеп. Антония (Амфитеатрова), митр. Макария (Булгакова), еп. Сильвестра (Малеванского), прот. Н. Малиновского.

108

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1993р. Т. 2. С. 253.

109

ин 15. 1-6.

110

свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993р. Т. 1. С. 164.

111

Н. Малиновский, прот. Очерк православного догматического богословия. М., 2003р. С. 149.

112

свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993р. Т. 1. С.162.

113

сщмч. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 456.

114

Там же. С. 459.

115

Там же.

116

свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993р. Т. 1. С.163.

117

прп. Иоанн Дамаскин. Творения. М., 2002. С. 294.

118

прп. Симеон Новый Богослов. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 23.

119

Там же. С. 30.

120

Там же. С. 48.

121

свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993р. Т. 1. С.166.

122

Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении: Магистерская диссертация. ТСЛ, 1989. С. 178.

123

1 Кор 15. 45-49.

124

Цит. по: Георгий (Тертышников), архим. Указ. соч. С. 10-12.

125

Еф 2. 3.

126

Рим 8. 23.

127

«Каждого же из нас верующих не только естество, но и ипостась Он новосоделал и даровал нам отпущение наших грехов: путем божественного Крещения, путем соблюдения Его заповедей, путем покаяния, которое Он даровал споткнувшимся, и путем Причащения Его Тела и Крови» – свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). М., 1993р. С. 208.

128

1 ин 3. 9.

129

свт. Иоанн Златоуст. Творения. М., 1996р. Т. 9. Кн. 2. С. 636-643.

130

Жизнь и труды святого апостола Павла: Толкование апостольских посланий святителем Феофаном Затворником. М., 2002. С. 401-403.

131

Рим 7. 23.

132

свт Иоанн Златоуст. Творения. М., 1996р. Т. 11. Кн. 1. С. 37.

133

Георгий (Тертышников), архим. Цит. соч. С. 271.

134

Еф 6. 12.

135

Цит. по: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 222.

136

2 Петр 2. 20.

137



Шмеман А., прот. Водю и Духом: О таинстве Крещения. М., 1993. С. 76–77.

138

свт. Иоанн Златоуст. Творения. М., 2004р. Т. 10. Кн. 1. С. 408.

139

свт. Каллист, архиеп. Константинопольский. Житие преподобного Григория Синаита. ТСЛ, 2005. С. 26.

140

прп. Симеон Новый Богослов. Творения. ТСЛ, 1993р. Т. 1. С. 48.

141

прп. Иоанн Дамаскин. Творения. М., 2002. С. 301.

142

Гал 4. 19.

143

Сергий (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 55.

144

Там же. С. 66.

145

Ратцингер Й. Введение в христианство / Пер. с нем. М., 2000. Стр. 233.

146

Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие. Рига, 1993. С. 104.

147

Цит. по: Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. М., 2005. С. 279.

148

Малиновский Н., прот. Очерки православного догматического богословия. М., 2003р. С. 28.

149

Там же.

150

Теста Б. О таинствах Церкви / Пер. с итал. М., 2000. С. 73.

151

Цит. по: Давыденков. Указ. соч. С. 245.

152

Цит. по: Сергей (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 185.

153

Цит. по: Сергей (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 184.

154

Цит. по: Сергей (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 185.

155

Сергий (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 210.

156

Цит. по: Сергей (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 185.

157

Цит. по: Сергей (Страгородский) архиеп. Указ. соч. С. 211.

158

См.: Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Н.Новгород, 2001. С. 290-332.

159

Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений. М., 1999. Т. 2. С. 14.

160

Адо П. Что такое античная философия. М., 1999. С. 267.

161

Бибихин В. В. Язык философии. М., 2002. С. 284.

162

Там же. С. 285.

163

Гаврилюк П. История катехизации в Древней Церкви. М., 2001. С. 59.

164

См.: Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001 С. 381-382.

165

Там же. С. 385–386.

166

См.: Там же. С. 386–388.

167

См.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004 С. 55.

168

См., напр.: Дидахи 7. 1.

169

Мюнье Ш. Крещение и общение в Древней Церкви (II–III вв.) // Крещение и общение Церквей: Сборник материалов. М., 1999. С. 33.

170

Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М. 1994, т.2 С. 351

171

Так, на подобный вопрос префекта св. Иустин отвечал искушенно: «Где кто хочет и может; разве ты думаешь, что все мы собираемся только в одно место?». (Цит. по: Сагарда. Указ. соч. С. 240).

172

Гаврилюк П. История катехизации в древней Церкви. М., 2001. С. 65.

173

См.: Гаврилюк. Указ. соч. С. 80.

174

Общая структура канонической огласительной практики того периода прекрасно изложена в монографии о. Павла Гаврилюка: Гаврилюк. Указ. соч. С. 10–12.

175

Scannel T. V. Catechumen // Catholic Encyclopedia. N. Y., 1914. vol. 3.

176

Цит. по: Болотов. Указ. соч. Т. 3. С. 95.

177

Цит. по: Там же. С. 96.

178

Там же.

179

свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. СПб., 1898 т. 9. с. 232.

180

Цит. по: Болотов. Указ. соч. Т. 3. с. 103.

181

Зарин С. Катехуменат // Православная Богословская Энциклопедия. СПб., 1911. с. 188.

182

В конечном счете, часть функций катехумената взяла на себя Империя в своих законах, поддерживающих церковные правила и нравственность.

183

Вейдле В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. СПб., 1996. с. 180.

184

Там же. с. 181-182.

185

См.: Крещальная литургия. М., 2002.

186

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1852. Т. 4. с. 164.

187

Там же. с. 164-165.

188

Также: «Проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор 2. 7).

189

Цит. по: Отцы Церкви и подвижники благочестия о помощи Божией // ЖМП. 1984. №10. с. 30.

190

См., напр.: блж. Иероним Стридонский. Творения. К., 1901. ч. 16. с. 41.

191

Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность // Путь. Париж, 1929. № 19. С. 3.

192

«Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, кто будет есть кровь, и истреблю ее из народа ее, потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает» (лев 17. 10-11).

193

Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 125.

194

сщмч. Игнатий Богоносец. Послания. Казань, 1857. С. 57.

195

Там же. С. 170.

196

свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991р. С. 246.

197

PL. 16. Col. 407.

198

PG. 94. Col. 1145. Рус. пер.: прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. IV. 13 // прп. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 312.

199

прп. Симеон Новый Богослов. Слова. М., 1892. Вып. 1. С. 396.

200

св. Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии // св. Николай Кавасила. Христос. Церковь.

Богородица. М., 2002. С. 155.

201

деяние 3: Acta Conciliorum et epistolae decretales. P., 1714. Col. 372. На I Вселенском Соборе отцы

исповедали: «На Божественной трапезе мы не должны просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должны верою разуметь, что на священной трапезе лежит Агнец Божий, “вземляй грехи мира” (Ин 1. 29),

приносимый в жертву священниками, и истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должны веровать, что это суть знамения нашего воскресения» (Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 199–200). На III Вселенском Соборе было утверждено: «Причащаясь Святой Плоти и Честной Крови Христа.

принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!). но как Плоть воистину животворящую и

собственную для Самого Слова» (Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 1. С. 195).

202

Иустин (Попович), архим. Догматика Православной Церкви. Белград, 1978. С. 567.

203

прп. Феодор Студит. Творения. СПб., 1907. Т. 1. С. 126.

204

св. Иустин философ. I Апология. 66.

205

Напр., в «Дидахи» молитва направлена к Отцу Небесному и содержит благодарение за «жизнь и ведение, которое Ты даровал нам чрез Иисуса Отрока Твоего» (Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 11).

206

свт. Кирилл Иерусалимский. Указ. соч. С. 248. Греческий текст см.: Cyrille de Jerusalem. Catecheses Mystagogiques. P., 1966. P. 156. (SC; 126).

207

св. Николай Кавасила. Указ. соч. С. 155.

208

Там же. С. 194.

209

прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 311–312.

210

Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. 1968. Сб. 4. С. 27.

211

См.: :ЖМП. 1969. № 4. С. 4–5.

212

Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996р. Т. 4. С. 538–539.

213

Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии. М., 1994. С. 105.

214

прп. Ефрем Сирин. Творения. М., 1995. Т. 8. С. 324.

215

св. Николай Кавасила. Указ. соч. С. 170.

216

РГ. 4. Со1. 136.

217

РГ. 155. Со1. 512.

218

Шмеман А., прот. Исповедь и причастие: Доклад Св. Синоду Православной Церкви в Америке. Б/м., б/г. С. 4.

219

Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сборник статей. М., 2000. С. 578.

220

Мейендорф И., прот. Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 39.

221

сщмч. Игнатий Богоносец. Указ. соч. С. 69.

222

См.: сщмч. Ириней Лионский. Против ересей. IV. 18. 5 // сщмч. Ириней Лионский. Сочинения. СПб., 1900. С. 365.

223

сщмч. Ириней Лионский. Против ересей. V. 2. 2-3 // Там же. С. 449-450.

224

прп. Ефрем Сирин. Указ. соч. С. 333.

225

Там же.

226

св. Иустин философ. I Апология. 65 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978.

227

сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей. III. 18 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978.

228

Шмеман А., прот. Евхаристия: Таинство Царства. Париж, 1984. С. 124.

229

Там же. С. 125.

230

Там же. С. 126.

231

Послание к Диогнету. 9 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978.

232

сщмч. Киприан Карфагенский. Послание 63 к Цецилию.

233

свт. Иоанн Златоуст. Беседы о предательстве Иуды.

234

Михаил (Мудьюгин), архиеп. Евхаристия по учению Православной Церкви: Доклад на Втором Православно-Реформатском собеседовании. Л., 1976.

235

Там же.

236

Там же.

237

Там же.

238

Арсеньев Н. Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959. С. 244.

239

«Да молчит всякая плоть человека» – песнопение литургии св. ап. Иакова, которое поют в Великую субботу за литургией свт. Василия Великого.



240

Михаил (Мудьюгин). Указ. соч.

241

Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 849-850.

242

свт. Василий Великий. Против Евномия II. 28 // Он же. Творения. ТСЛ, 1900. Ч. 3. С. 96-97.

243

PG. 29. Col. 636.

244

PG. 29. Col. 37.

245

PG. 18. Col. 100.

246

PG. 18. Col. 277.

247

Lampe. Op. cit. P. 850.

248

PG. 5. Col. 713.

249

PG. 6. Col. 429.

250

PG. 6. Col. 428-429.

251

сщмч. Иринеи Лионский. Против Ересей V. 2. 3 // Он же. Творения. М., 1868. С. 581.

252

сщмч. Иринеи Лионский. Против Ересей IV. 18. 5 // Там же. С. 468.

253

Там же.

254

сщмч. Ириней Лионский. Против Ересей II. 7. 6 // Там же. С. 150.

255

сщмч. Ириней Лионский. Против Ересей V. 9. 3 // Там же. С. 599.

256

сщмч. Ириней Лионский. Против Ересей V. 2. 3 // Там же. С. 581. Греч. текст: PG. 7. Col. 1125.

257

Сильвестр (Малеванский), еп. Догматическое богословие. К., 18972. Т. 4. С. 450.

258

свт. Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное 4 // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1824. С. 454. Греч. текст: PG. 33. Col. 1097.

259

свт. Кирилл Иерусалимский. Цит. соч. С. 440. Греч. текст: PG. 33. Col. 1072.

260

PG. 33. Col. 1097.

261

свт. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. К., 2003. С. 274–285.

262

Там же.

263

Там же.

264

Там же.

265

Там же.

266

Там же.

267

Там же.

268

Там же.

269

Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 2. С. 1507.

270

свт. Григорий Нисский. Указ соч.

271

свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелиста Матфея. М., 1859. Ч. 3. С. 421.  
Греч. текст: PG. 58. Col. 743.

272

Там же. С. 411.

273

свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. СПб., 1854. С. 145.

274

свт. Иоанн Златоуст. Письма к разным лицам. СПб., 1866. С. 305-306.

275

свт. Кирилл Александрийский. Творения. ТСЛ, 1906. Ч. 15. С. 272.

276

PG. 74. Col. 341.

277

свт. Кирилл Александрийский. Указ. соч. С. 324.

278

Там же. Ч. 13. С. 51.

279

Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. ТСЛ, 2006р. С. 446.

280

De fide orth. IV. 10. 124.

281

De myst. IV. 50; ср.: 54.

282

De myst. IX. 53; ср.: VIII. 47, 48; in Ps. 43. 36.

283

PL. 75. Col. 53.

284

прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 222. Греч. текст: PG. 94. Col. 1145.

285

Там же. С. 221.

286

Там же. С. 223-224.

287

Там же. С. 226.

288

прп. Симеон Новый Богослов. Слова. М., 1892. Вып. 1. С. 388.

289

Там же. С. 396.

290

Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996р. Т. 4. С. 538-539.

291

Acta Conciliorum et epistolae decretales. P., 1714. Т. 4. Col. 372.

292

Дворецкий. Указ. соч. Т. 1. С. 782.

293

PG. 86. Col. 1772.

294

PG. 160. Col. 372, 380.

295

PG. 160. Col. 351-374.

296

Малахов В. Я. Пресуществление Св. Даров в таинстве Евхаристии // БВ. 1898. Т. II: 6. С. 309.

297

PG. 160. Col. 372.

298

Хомяков А. С. Церковь одна. П. 8: Церковь и ее таинства. Текст доступен в сети Интернет по адресу: <http://www.russia-talk.com>.

299

свт. Филарет (Дроздов). Письма Андрею Николаевичу Муравьеву. К., 1869. Письмо 127.

300

свт. Феофан (Говоров) Затворник. Толкование 1-го Послания ап. Павла Коринфянам. ТСЛ, 1913. С. 213.

301

св. прав. Иоанн Кронштадтский. Моя Жизнь во Христе. СПб., 1899. Т. 1. С. 17.

302

св. прав. Иоанн Кронштадтский. Предсмертный Дневник. М.; СПб., 2003. С. 13.

303

Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 11.

304

Здесь св. Николай Кавасила имеет в виду евхаристический спор XII в. о том, является ли Христос в Евхаристии освящающим или освящаемым? Отцы на Соборе 1156 года пришли к выводу, что Христос есть и освящающий, и освящаемый, приносящий и приносимый, приемлющий и раздаваемый

305

св. Николай Кавасила. Изъяснение Божественной литургии / Он же. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 162.

306

Греч. текст: Audet J. P. (ed.) La Didache: Instructions des Apotres. P.,: 1958. P. 236.

307

Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 186–187.

308

Греч. текст: Acta Joannis / Ed. M. Bonnet // Acta apostolorum apocrypha. Leipzig, 1898; Olms, 1972r. Т. 2: 1. Р. 191.

309

Лат. текст: Lodi E. Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. R., 1979. Р. 252.

310

Lodi. Op. cit. Р. 290.

311

свт. Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное 5. 7 // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991р. С. 334. Греч. текст: Cyrille de Jerusalem. Catecheses Mystagogiques. Р., 1966. (SC; 126). Р. 156.

312

св. Николай Кавасила. Указ. соч. С.155.

313

Јустин (Поповик), архим. Догматика Православие Цркве. Београд, 1978. С. 567.

314

прп. Феодор Студит. Творения. СПб., 1907. Т. 1. С. 126.

315

Молитва в скевофилакионе («на потребление св. даров»).

316

свт. Афанасий Александрийский. О Воплощении Бога Слова. I. 6.

317

Истолкование принадлежит Николаю и Феодору Андидским, «Изъяснение Божественной литургии».

318

свт. Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное 4. 9. / Указ изд. С. 332.

319

св. Николай Кавасила. Указ. соч. С. 155.

320

Юстин (Поповик), архим. Указ. соч. С. 567–568.

321

блж. Симеон Солунский. О покаянии. 254 // PG. 155.col. 477.

322

3. 36. 4.

323

Педагог 1. 9.

324

Лествица. Слово 5.

325

ὑνωσιμαχηςας και μεταμεληθεις – Слово нравственное. 10.

326

О богословии. Сотница 1. 23.

327

прп. Симеон Новый Богослов. Слова богословские. 1.

328

прп. Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 7.

329

прп. Иоанн Карпафийский. Главы утешительные. 57.

330

Например, И. Корнаракис: «Винодность (ένοχή) – это совокупность душевных расположений и состояний, которые появляются в результате совершенного греха» (Η νεύρωσις ως Αδαμικόν πλέγμα. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 32–33).

331

прп. Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 13.

332

прп. Симеон Новый Богослов. Оглашение 32: «Взыщем Христа. Облекшись в Него через святое Крещение, мы совлеклись Его лукавыми делами. Посему снова воззовем себя через спасительное Покаяние.».

333

прп. Симеон Новый Богослов. Оглашение 5: «Возможно, братья, всем, не только монахам, но и мирянам всегда и постоянно каяться, и плакать, и умолять Бога, и благодаря таковым деяниям приобрести и все прочие добродетели».

334

Эрих Фромм (цит. по: Ангелопулос И. К. Покаяние в Православной Вселенской Церкви [на греч. яз.]. Афины, 1998. С. 80).

335

свт. Иоанн Златоуст. О милосердии. 3. 4 // PG. 49. Col. 297-298.

336

свт. Иоанн Златоуст. На 50 псалом. 2 // PG. 55. Col. 577.

337

Там же.

338

прп. Симеон Новый Богослов. Главы богословские. 70.

339

1. 7.

340

свт. Кирилл Александрийский. Fragm. in Matth. // PG. 72. Col. 409.

341

прп. Марк Подвижник. О покаянии. 7 // PG. 65. Col. 976.

342

филокалия [греч. изд.] т. 4. с. 275.

343

Так, в молитве поставления епископа из т. н. «Апостольского предания» содержатся следующие слова: «Сердцеведче всех, дай рабу Твоему сему, егоже избрал на Твою святую епископию... духом священноначальническим иметь власть отпускать грехи согласно Твоей заповеди ...».

344

См.: прп. Никодим Святогорец. Книга духовника (Экзомологитарий). С. 54. Прим. 2.

345



Раллис Г., Потлис М. О таинствах Покаяния и Елеосвящения [на греч. яз.]. Афины, 1905. С. 15.

346

прп. Симеон Новый Богослов. Послание 1, О покаянии. 11 // PG. 95. Col. 296 (под именем прп. Иоанна Дамаскина).

347

Ответы Гавриилу Пентапольскому. 13 // PG. 155. Col. 864.

348

Слово «елей» встречается в Библии более 150 раз.

349

Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. М.: 1993. С. 373.

350

Например свт. Афанасий Великий в толковании на Пс 132. 2 пишет: «Когда собрана будет Церковь. тогда подастся помазание Святого Духа». (свт. Афанасий Великий. Творения. М., 1994р. Т. 4. С. 402); Виктор, пресв. антиохийский (V в.): «Елей и болезни исцеляет и бывает причиною света и веселия. Потому елей, употребляемый для помазания, знаменует и милость от Бога и исцеление болезни и просвещение сердца» (цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1999р. Т. 2. С. 469); прп. Максим Исповедник прямо пишет: «Миро есть Дух Святой» (цит. по: Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. С. 336); Евфимий Зигабен: «Помазание елея есть наитие Святого Духа» (Евфимий Зигабен. Указ. соч. С. 336).

351

свт. Василий Великий. Творения. М., 1993р. ч. 1. С. 283.

352

блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Марка. М., 2000. С. 49-50.

353

Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 18652. Т. 2. С. 319.

354

свт. Василий Великий. Указ. соч. ч. 1. С. 283.

355

свт. Григорий Богослов. Творения. ТСЛ, 1994р. Т. 1. С. 194.

356

свт. Афанасий Великий. Указ. соч. Т. 4. С. 292.

357

Вениамин, архиеп. Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль, или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1992р. Т. 2. С. 385.

358

Цит. по: Вениамин, архиеп. Указ. соч. С. 385.

359

Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 315.

360

Согласно евангельскому синопсису, эти два стиха относятся к одному евангельскому событию – наставлению двенадцати апостолам при призвании их на проповедь.

361

Цит по: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. К., 18923. Т. 4. С. 50.

362

блж. Феофилакт Болгарский. Указ. соч. С. 49–50.

363

Указанные черты таинств можно найти в учебниках по догматике: архиеп. Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова), еп. Сильвестра (Малеванского) и др.

364

Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 50.

365

Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 51.

366

Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 311.

367

Сильвестр (Малеванский), еп.. Указ. соч. Т. 4. С. 52.

368

«Увращение телесных болезней и составляет самый первый благодатный плод этого таинства» – пишет митр. Макарий (Булгаков). (Указ. соч. Т. 2. С. 472). «Благодатное действие елеопомазания простирается преимущественно на состояние болящего тела и зависящее от того физическое состояние всего человека» – Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 317.

369

Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 60.

370

Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 62.

371

Георгий (Ярошевский), иером. Соборное послание св. апостола Иакова: опыт исагогико-экзегетического исследования. К., 1901. С. 289.

372

Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Т. 2. С. 473.

373

Георгий (Ярошевский), иером. Указ. соч. С. 292.

374

Георгий (Ярошевский), иером. Указ. соч. С. 292.

375

Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Т. 2. С. 473.

376

Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Т. 2. С. 473.

377

Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 318.

378

Архиепископ Филарет (Гумилевский), митрополит Макарий (Булгаков), иеромонах Георгий (Ярошевский), иеромонах Илларион (Алфеев) считают недопустимым совершение таинства елеопомазания над физически здоровыми людьми. Так архиеп. Филарет указывает, что таинство не совершается над 1) неверующими; 2) здоровыми; 3) младенцами; 4) нераскаянными грешниками. Митроп. Макарий пишет, что оно «предназначено для христиан только больных и больных тяжело.» (Указ. соч. Т. 2. С. 471).

379

Указание на подобную практику видят в словах Оригена: «Есть еще и седьмое отпущение грехов через

покаяние, очень трудное и тяжелое, когда грешник оmyвает слезами ложе свое, и слезы делаются ему хлебом

днем и ночью, и когда он не стыдится открыть свой грех священнику, и испросить у него врачевства... В этом исполняется и то, что апостол говорит: болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров.» (цит. по: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения. К., 2004. С. 67-68). О том же пишет свт. Иоанн Златоуст, сравнивая родителей по плоти и священников: «Одни (родители) рожают для этой жизни, другие для

той. Те не в силах защитить их (своих детей) и от телесной смерти, даже не всегда могут изгнать из их тела вторгшуюся болезнь; эти, напротив, часто спасали больную душу, долженствовавшую погибнуть, или подвергая ее кроткому наказанию, или удерживая в самом начале от падения не только учением и наставлением, но и помощью молитв. Ибо они не только возрождают нас, но имеют силу прощать грехи, сделанные по возрождении. Ибо сказано: болен ли кто из вас.» (свт. Иоанн Златоуст. Творения. М., 1991р. Т. 1. Кн. 1. С. 427).

380

Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 71.

381

Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 74.

382

На основании современной практики не допускаются к таинству дети до семи лет.

383

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. К., 18974. Т. 5. С. 54-55.

384

Там же. С. 54-55.

385

Там же. С. 60

386

Там же. С. 59.

387

Антоний, митр. Сурожский. Труды. М., 2002. С. 149.

388

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1999р. Т. 2. С. 469.

389

Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 18652. Т. 2. С. 320

390

Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. ТСЛ, 1908. Т. 4. С. 412.

391

Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп. Новая Скрижаль, или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1992р. С. 384.

392

Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. С. 600-601.

393

Там же.

394

«Скажу Вам пока кратко относительно совершения таинства Елеосвящения над здоровыми... Совершенно не соответствует фактам утверждение, будто обычай совершать таинство Елеосвящения и над не лежащими на одре болезни установился у нас после патриарха Никона, когда в некоторых кругах церковного общества возникла мысль о наступлении времен антихриста и о близости Второго пришествия. О совершении таинства Елеосвящения в Вел[икий] четверток и в Вел[икую] субботу над всеми присутствующими в храме говорит прп. Симеон Солунский. В записях соборных служб при первых наших патриархах о совершении общего елеосвящения в Велик[ий] четверток говорится как об одной из неотъемлемых, обычных, никаких вопросов не возбуждающих составных частей богослужения этого дня. О том же говорят сохранившиеся записи порядков богослужения Новг[ородского] Софийского собора, Холмогорского Преображенского собора и обиходники древних монастырей. Можно полагать, что Елеосвящение в Вел[икий] четверток имело широкое распространение в Древней Руси, и если не вошло во всеобщую практику, то только потому, что это священнодействие, получившее у нас название «соборование», удобнее было совершать в соборных и монастырских храмах, где легче, чем в приходских, можно было собрать «собор» пресвитеров. Не с того времени, когда у некоторых русских людей возникла мысль о близости пришествия антихриста, возникла мысль и о желательности совершения таинства Елеосвящения и над здоровыми, а как раз наоборот. С печальных времен начавшегося при Петре I обмирщения и русского общества, и Русской Церкви, с синодального периода этот благочестивый обычай мало-помалу вышел из употребления. С проникновением на Православную Русь многих католических взглядов и обычаев мало-помалу стали и у нас смотреть на таинство Елеосвящения как на самое последнее напутствие к смерти. И общее Елеосвящение в Вел[икий] четверток совершалось неотменно только в Моск[овском] Успенском соборе и в некоторых строго-уставных обителях, как Троицкая Лавра, Соловецкий монаст[ырь], Глинская пустынь и некоторые другие. Я сам, будучи студентом Академии, принимал Елеопомазание в Троицком соборе Лавры». (Афанасий (Сахаров), еп. Ковровский. Молитва всех спасет. М., 2000. С. 515-514).

395

Творение иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 18895. Т. 1. С. 5.

396

Там же.

397

[свт. Филарет (Дроздов)]. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / А. Г. Дунаев, предисл., подг. текста, примеч. и указ. М., 2006. С. 84.

398

свт. Филарет Московский. Призовите Бога в помощь: Сб. писем. М., 2006. С. 678-679.

399

Там же. С. 197-198

400

Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Оптина пустынь, 1995.

401

Душеполезные поучения свт. Феофана Затворника. Оптина Пустынь, 1998. С. 70.

402

Там же. С. 70-71.

403

Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 270.

404

Rahner K. Was ist ein Sacrament? Freiburg, 1971. S. 29-30.

405

леон-Дюфур К. Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974. С. 1159.

406

Там же. С. 1160.

407

иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм. М., 1997. С. 72.

408

Цит. по: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. К., 18923. Т. 4. С. 58-59.

409

Архангельский М., прот. О тайне св. елея. СПб., 1895. С. 8.

410

Там же. С. 197.

411

Там же. С. 5.

412

Там же.

413

Лосский В. Н. Предание и предания // :ЖМП. 1970. № 4. С. 68.

414

Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Вестник. Париж, 1981–1982. №№ 105–108. С. 193–194.

415

Афанасьев Н., протопресв. Таинства и тайнодействия // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8. С. 28.

416

Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 423.

417

«Настольная книга священнослужителя» С. В. Булгакова утверждает: «Таинства Елеосвящения

удостаиваются больные. Над здоровым же совершение таинства воспрещается» (с. 1276–1277). Однако в позднейшей «Настольной книге священнослужителя» (Т. 4) содержится противоположное мнение: «Таинство может быть преподано и физически здоровым людям» (с. 315).

418

Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К., 2004. С. 9–10.

419

Этот памятник имеет различные версии, например: «Апокалипсис Моисея» (<http://apokrif.fullweb.ru/apocryph2/ap-mos2.shtml>), «Адамова книга» ([http://www.oceanru.com/wiki/Адамова\\_книга](http://www.oceanru.com/wiki/Адамова_книга)) и др. Существует также славянская версия, но там слово «елей» переведено как «масличная ветвь».

420

Этот же сюжет приводится в апокрифическом Евангелии от Никодима, гл. 19.

421

Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 11.

422

Там же. С. 56.

423

Там же. С. 13–16.

424

Там же. С. 100. По ркп. Sinait. gr. 973, 1153 г.

425

Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. II: Евангелие от Марка. Тверь, 2001. С. 95 (комментарий на Мк 6. 13).

426

Дмитриевский А. А. Евхологион IV в. Сарациона, епископа Тмуитского. К., 1894. С. 22-24.

427

Там же. С. 17-18, 24-25.

428

Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 118-119.

429

Там же. С. 120-121.

430

Настольная книга священнослужителя. М., 2001р. Т. 4. С. 316.

431

Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 510.

432

Там же. С. 513.

433

Здесь и далее цитируется по переводу иером. Моисея (Гумилевского).

434

Названия таинств даются по переводу Г. М. Прохорова.

435

Архангельский М., прот. О тайне св. елея. С. 252-254, 256. Цит. по: Булгаков С. В. Настольная книга священнослужителя. Т. 2. С. 1280.

436

Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения. Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К., 20 042. С. 19.



437

Cutrone E. J. Sacraments // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids (MI); Cambridge, 1999. P. 743.

438

В книге архиепископа Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского «Православное догматическое богословие» (Чернигов, 1865. Т. 2) на с. 320 в сноске ошибочно указан 25 псалом.

439

...Concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus. Ideo ad omnes Christianos pertinet unctio: prioribus autem Veteris Testamenti temporibus ad duas solas personas pertinebat. Inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes unguimur: et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus caput et corpus est. Unctio ista perficiet nos spiritualiter in illa vita, quae nobis promittitur. Est autem haec vox desiderantis illam vitam; est vox quaedam desiderantis gratiam Dei, quae in nobis in fine perficietur: ideo dictum est, Priusquam liniretur. Ungimur enim modo in sacramento, et sacramento ipso praefiguratur quiddam quod futuri sumus (PL. 36. Col. 200). Правила цитирования творений Августина подчиняются указаниям Augustinus-Lexicon. (Vol. 1. Basel; Stuttgart, 1986. P. 24). Все переводы наши.

440

Unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem noui populi colligauit, sicut est baptismus trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur exceptis his, quae seruitutem populi ueteris pro congruentia cordis illorum et prophetici temporis onerabant, quae et in quinque libris Moysi leguntur. (Sancti Aureli Augustini Epistulae I-LV / Curo et studio Kl. D. Daur. Tournhout, 2004. (CCL; 31: Aurelii Augustini Opera. Pars III. 1). P. 226). В тексте указывается номер письма и параграфа.

441

Illa autem, quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe seruantur, datur intellegi uel ab ipsis apostolis uel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod domini passio et resurrectio et ascensio in caelum et aduentus de caelo spiritus sancti anniuersaria sollempnitate celebrantur et si quid aliud tale occurrit, quod seruatur ab uniuersa quacumque se diffundit ecclesia. (Ibid. P. 226-227).

442

Cutrone. Op. cit. P. 743.

443

Ibid.

444

... Neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universae ecclesiae roborata sunt. (CCL; 31. P. 263).

445

Ieiunavit illa et oravit et exaudita continuo est; ad hoc enim factum erat, quantum exitus docuit. Ita illi tam repentino dei beneficio salute percepta mirantes et honorantes, quod eorum mater promiserat, impleuerunt. (S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi Epistulae / Rec. et com. crit. instr. A. Goldbacher. Vindobonae, 1898. Epp. 31-123. (CSEL; 34. 2). P. 654).

446

Hoc sunt apud Deum pro peccatoribus iusti, hoc pro se ipsi peccantes inuicem ut faciant, admonentur; nam scriptum est: confitemini inuicem peccata uestra et orate pro uobis. (S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi Epistulae / Rec. et com. crit. instr. A. Goldbacher. Vindobonae, 1904. Epp. 124-184A (CSEL; 44). P. 406).

447

Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. СПб., 1877.

448

Петровский А. В. К истории последования таинства Елеосвящения // ХЧ. 1903. № 2. С. 44.

449

Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. СПб., 1881. С.104.

450

Там же. С.164.

451

Петровский. Указ. соч. С. 56.

452

Одинцов. Указ. соч. С.166-169.

453

Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XIV веке. Казань, 1884. С. 407.

454

Там же. С. 414.

455

Большой Требник: Номоканон. М., 1897. Прав. 163.

456

Таинства Церкви filosoff.org  
[книга] о должностях пресвитеров приходских. М., 1796. § 127.

457

Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп. Новая скрижаль, или объяснение о Церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. СПб., 1899. ч. 2. С. 382-383.

458

Венедикт (Алентов), иером. К истории Православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. Сергиев Посад, 1917. С. 15-16.

459

Петровский А. В. К истории последования таинства Елеосвящения // ХЧ. 1903. № 2. С. 44

460

Там же. С. 45.

461

Там же. С. 52.

462

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. К., 1901. Т. 2 (цит. по: Нефедов Г., прот. Таинства и обряды Православной Церкви. М., 1995. С. 175).

463

Дмитриевский. Указ. соч. С. 178.

464

Нефедов. Указ. соч. С. 179-180.

465

Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Харьков, 19002. С. 542.

466

Там же.

467

Там же.

468

Большой требник. Прав.164.

469

Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 37.

470

Требник Петра Могилы. С. 449-534.

471

Там же.

472

Филимонов С. свящ. Пастырское служение в больнице. СПб., 2003. С. 72-73. 166

473

Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К., 20 042. С. 67.

474

Цит. по: Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. СПб., 1877. С. 262.

475

свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 427.

476

Венедикт (Алентов), иером. Цит. соч. С. 69.

477

Там же. С. 71-72.

478

Красносельцев. Н. Ф. К истории православного богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся (Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки). Казань, 1889 С. 81.

479

Toner P. J. Extreme Unction // Catholic Encyclopedia. NY, 1907-1913. v. 5. P. 1422.

480

Ibid. P. 1435.

481

Ibid.

482

«Extrema unctio deferatur laboranti et petenti, eumque pastor in propria saepius invisat, et pie visitet, eum ad futuram gloriam animando, et debito praeparando»: Sonnacius Statuta // PL. 80. Col. 444-445.

483

Toner. Op. cit. P. 1441.

484

Теста Б. О Таинствах Церкви. М., 2000. С. 249.

485

McClain J. P., Donohue J. M. Anointing of Sick, I: Theology of. // New Catholic Encyclopedia. Wash., 2003. Vol. 1. P. 482.

486

Ibid.

487

Цит. по: Теста. Цит. соч. С. 250.

488

Евгений IV. Декрет для Армян (Exsultate Deo) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви (III-XX вв.). СПб., 2002. С. 450.

489

The Council of Trent: The Fourteenth Session// The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent / Ed. and trans. J. Waterworth. L., 1848. Ch. II. P. 106.

490

В этот набор входят распятие, льняное покрывало, две свечи, 6 кусочков ваты, сосуд со святой водой. См.: Anointing of the Sick // Around the Year with the Trapp Family / by Maria Augusta Trapp. N. Y., 1955. [Электронный ресурс: <http://www.catholicculture.org/lit/activities/view.cfm?id=414>].

491

«Придите ему на помощь все Святые Божии, встретьте его все ангелы Божии, примите его душу, предлагая ее в свет превышний. Пусть Христос примет тебя, Тот, Кто призвал тебя и пусть ангелы проводят тебя на лоно Авраама, принимая твою душу и предлагая ее в свет превышний». См.: Anointing of the Sick.

492

The Council of Trent. The Fourteenth. P. 105-106.

493

Toner. Op. cit. P. 1443.

494

Ibid.

495

The Council of Trent. The Fourteenth. P. 106.

496

Toner. Op. cit. P. 1445.

497

Ibid.

498

Ibid. P. 1446.

499

The Council of Trent. The Fourteenth. P. 104.

500

The Council of Trent. The Fourteenth. P. 106.

501

История Второго Ватиканского Собора. М., 2005. Т. II: Формирование соборного сознания. С. 165.

502

Там же. С. 166.

503

Pastoral Care of the Sick: Rites of Anointing and Viaticum. N. Y., 1983.

504

Donohue J. M. Anointing of Sick, II: Liturgy of // New Catholic Encyclopedia. Wash., 2003. Vol. 1. P. 486.

505

Sacrosantum Concilium // Христианское вероучение. С. 454.

506

Constitutio Apostolica "Sacram Unctionem Infirmorum. De sacramento unctionis Infirmorum. [Электронный ресурс:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_constitutions/documents/hf\\_](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_)  
Страница 198

507

«Per Iſtam Sanctam Unctionem Et ſuam Piſſimam Miſericordiam Adiuvet Te Dominus Gratia Spiritus Sancti, Ut A Peccatis Liberatum Te Salvet Atque Propitius Allevet» // Constitutio Apostolica "Sacram Unctionem Infirmorum.

508

General Instruction on Pastoral Care of the Sick. Цит. по: D'Ambrosio M. Anointing of the Sick [Электронный ресурс: <http://home.comcast.net/~icuweb/c03308.htm>].

509

D'Ambrosio. Op. cit.

510

Constitutio Apostolica "Sacram Unctionem Infirmorum.

511

Richstatter T. Anointing the Sick: A Parish Sacrament. [Электронный ресурс: <http://www.americancatholic.org/Newsletters/CU/ac0196.asp>].

512

D'Ambrosio. Op. cit.

513

Ibid.

514

Христианское вероучение. С. 447.

515

Koenig-Bricker W. For Our Healing: The Sacrament of the Anointing of the Sick. [Электронный ресурс: <http://www.americancatholic.org/Newsletters/YU/ay1292.asp>].

516

Ibid.

517

Требник / Изд. Францисканцев. М., 2004. С. 212.

518

Успенский Е. Обличительное богословие. СПб., 1895. С. 119-120.

519

Там же. С. 214.

520

сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к Поликарпу Смирнскому. 5 // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 310.

521

Памятники древней христианской письменности. М., 1863. Т. 4. С. 17.

522

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 78. (Прав. 17).

523

свт. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. ТСЛ, 1994р. Т. 1. С. 554.

524

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима. Т. 1. С. 583.

525

Codex Iuris Canonici. Vatican, 1983.

526

Катехизис Католической Церкви. М., 1996. 188

527

Мейендорф И., прот. Брак в Православии // Соловьев В. Смысл любви; Троицкий С. Христианская философия брака; Мейендорф И., прот. Брак в Православии. М., 1995. С. 220.

528

Среди специальных работ о браке в Ветхом Завете можно указать монографии Neufeld E. Ancient Hebrew Marriage Laws. L., 1951; Patai R. Sex and the Family in the Bible and the Middle East. N. Y., 1959; Satlow N. Jewish Marriage in Antiquity. Princeton (NJ), 2001 и хорошую обзорную статью V. HAMILTON "Marriage: Old Testament and Ancient Near East" из "Anchor Bible Dictionary", а также статьи по различным частным вопросам, ссылки на которые даны в этих работах, и недавнюю статью A. GUENTHER "A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors" из "Journal for the Study of the Old Testament" (2005. vol. 29. P. 387-407).

529

Здесь можно заметить, что такие же пожелания «восприятия благочадия» и т. п. присутствуют и в молитвах православных чинов обручения и венчания. В принятой ныне редакции православного чина венчания есть и свадебные песни – тропари «Исаие, ликуй.», являющиеся эвфемистической заменой аналогичных народных песнопений и первоначально (т. е. в XV в.) исполнявшиеся во время



шествия в дом молодых, и лишь впоследствии ставшие частью чинопоследования, совершаемого в храме (тем не менее, связь этих тропарей со свадебным шествием сохранилась – во время этих тропарей молодых ведут вокруг аналоя).

530

Ср.: Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 223-224.

531

См.: Rabinowitz J. Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources // Harvard Theological Review. 1953. Vol. 46. P. 91-97; van Selms A. Marriage and Family Life in Ugaritic Literature. L., 1954. (Pretoria Oriental Series; 1); Pestman P. Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A contribution to establishing

the legal position of the woman. Leiden, 1961. (Papyrologica Lugduno-Batava; 9); Gordon C. Biblical Customs and the Nuzu Tablets // Biblical Archaeologist Reader. 1964. Vol. 2. P. 21-31; Greengus S. The Old Babylonian Marriage Contract // Journal of the American Oriental Society. 1969. Vol. 89. P. 503-532; Friedman M. Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study. N. Y.; Tel Aviv, 1980. Vol. 1-2; Mann A. M. The Jewish Marriage Contracts from Elephantine: A Study of Text and Marriage. N. Y., 1985; Westbrook R. Old Babylonian Marriage Law. Horn, 1988. (Archiv fur Orientforschung; 60); Roth M. Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd centuries B.C. Neukirchen-Vluyn, 1989. (Alter Orient und Altes Testament; 222); Archer L. 'Her price is beyond Rubies': The Jewish woman in Greco-Roman Palestine. Sheffield, 1990. (JSOT Suppl.; 60); Katzoff R. Hellenistic Marriage Documents // Legal Documents of the Hellenistic World / Ed. M. Geller, H. Maehler. L., 1995. P. 37-45; Eshel E., Kloner A. An Aramaic Ostrakon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 b.c.e. // Israel Exploration Journal. 1996. Vol. 46. P. 1-22; Rupprecht H.-A. Marriage Contract Regulations and Documentary Practice in the Greek Papyri // Scripta classica Israelica. 1998. Vol. 17. P. 60-76; Instone-Brewer D. Marriage and Divorce Papyri of the Ancient Greek, Roman and Jewish World. S. l., 2000. [Электронный ресурс:

<http://www.tyndale.cam.ac.uk/Brewer/MarriagePapyri/>] и др.

532

Иными словами, основным содержанием брачного контракта и, следовательно, одной из важнейших сторон осмысления самого брака в Ветхом Завете была материальная сторона дела. Недаром еврейский глагол «продавать», в арамейском получает значение «жениться».

533

Как и, спустя века, в Византии!

534

А некоторые раввины прошлого даже советовали класть ее под подушку во время первой брачной ночи.

535

Некоторые исследователи, впрочем, усматривали здесь ссылку на особый тип брака на Ближнем Востоке в древности, т. н. errebu, но это маловероятно (см., напр.: van Seters J. Jacob's Marriages and Ancient Near East Customs: A Reexamination // Harvard Theological Review. 1969. Vol. 62. P. 377-395).

536

537

См., напр., статью А. М. Пентковского в настоящем сборнике. См. также: Желтов М. С. Брак: Чинопоследование благословения брака // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 166-178; Khoulap V. Coniugalia Festa: Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien. Würzburg, 2003. (Das östliche Christentum; NF. 52).

538

Помимо молитв, чины обручения и венчания в их древнейшей византийской форме, как она сложилась к кон. VIII в. (более ранние рукописи Евхология, к сожалению, не сохранились), содержали особую ектению (только в чине венчания, или же в обоих чинах), а также собственно священнодействия: обручение в чине обручения; обряд *dextrarum iunctio* в обоих чинах или только в чине венчания; наконец, венчание, Причащение Св. Таин и вкушение общей чаши (отдельное от Причащения!) – в чине венчания. Все прочие элементы чинопоследования обручения и венчания по современному Требнику являются позднейшими дополнениями.

539

Символизируемых брачными кольцами, которые на практике обычно меняет между молодыми священник, хотя Требник предписывает делать это не ему, а «восприемнику», то есть свидетелю (а в рукописях чина обручения обычно говорится о том, что кольцами обмениваются попросту сами жених и невеста). Поскольку главным был дар стороне невесты со стороны жениха, кольцо, которое жених отдает невесте, должно быть ценнее – соответствующие рубрики донные сохранились в Требнике: «Перстни ихъ два, златый и серебряный... вземъ священникъ перстни, даеъ первое мужу златый, таже серебряный жен<sup>®</sup>. таже изм<sup>®</sup>няеъ [т. е. меняет местами – д. М. Ж.] перстни новонев<sup>®</sup>стныхъ восприемникъ» (в древних рукописях обычно говорилось о золотом или серебряном перстне для жены и железном – для мужа).

540

Так, подробное описание состоявшейся в 582 г. церемонии бракосочетания императора Маврикия дает Феофилакт Симокатта (Hist. I 10). Церемония проходила во дворце Дафна (часть Большого дворца в Константинополе) и началась с того, что патриарх провел торжественное богослужение (вероятно, в дворцовой церкви св. Стефана), во время которого соединил руки новобрачных, повенчал их и причастил Св. Таин. Далее праздник продолжился в одной из зал дворца, где император снял перед всеми покров с лица супруги и была воспета брачная песнь (*ὕμνων*). Невестоводитель (*νυμφόγωγος*) подал новобрачным общую чашу с вином, и начался пир. Во время пира, как отмечает Феофилакт, на молодоженов «не возлагались венки, так как новобрачные, не будучи простолюдинами» были уже повенчаны заранее (из чего, в частности, следует, что в VI в. среди простых людей обряд венчания еще мог быть связан не с церковным чином, а с праздничной трапезой).

541

Кормчая, гл. 49. Издание: книга Кормчая [по оригиналу печатной Кормчей патриарха Иосифа]. М., 1913.

542

Карфагенского Собора правило 102 (115): «Постановлено, да. ни оставленный женою, ни отпущенная мужемъ, не сочетаваются съ другимъ лицомъ, но или тако да пребываютъ, или да примирятся между собой; аще пренебрегутъ се, да будутъ понуждены къ покаяшю. Потребно естъ просити, да будетъ изданъ о семь

длп Царскш законъ».

543

Τρωϊάνος Σ. Ν. Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Αθήνα, 1999. Σ. 144.

544

См. Соколов И. И. О поводах к разводу в Византии IX–XIV вв. СПб., 2005.

545

Нами использовался официальный текст по состоянию на 15 марта 2002 года.

546

Антокольская М. В. Семейное право. Учебник. М., 1999. С. 107.

547

Следует сразу оговориться, что нижеследующие таблицы выполняют лишь иллюстративную функцию и не претендуют на исчерпывающую полноту представления материала.

548

Стоит отметить, что «Основы социальной концепции», хотя и содержат особый раздел «Вопросы личной, семейной и общественной нравственности», однако не ставят себе цель последовательно переформулировать канонические представления о браке. Тем не менее, более пространно о браке не сказано ни в одном новейшем официальном церковном документе, поэтому мы пользуемся им в нашем простейшем анализе.

549

Свод законов гражданских. С. 1-4.

СЗГ нами цитируется по изданию: Свод Законов. Т. 10 ч. 1. Изд. 1900 г. по Прод. 1906 и 1908 гг. СПб., Издание Юридического книжного магазина И. И. Зубкова под фирмой «Законоведение», 1911.

550

Томос единения устанавливает строгие ограничения и на третий брак: человек, в возрасте сорок лет или выше, может вступить в третий брак, подвергаясь отлучению от церкви в течение пяти лет, но только если он или она не имеет никаких детей от предыдущего брака. Человеку в возрасте сорок лет с детьми запрещают жениться в третий раз. Человек в возрасте тридцать лет может жениться в третий раз, даже если он или она имеет детей от предыдущих браков, но будет отлучен в течение четырех лет.

551

Важно отметить здесь необъяснимую непоследовательность ОСК: признание «в качестве законных» браков между православными и нехристианами никак не соответствует «древним каноническим предписаниям», как хотелось бы видеть Законодателю, а является совершенно новым.

552

ЖМП. 1996. №2 (отчет о епархиальном собрании в декабре 1995 г.) : «Особенно  
Страница 203

подробно Его Святейшество остановился на вопросах, связанных с таинством Брака, венчанием и снятием бракоблагословения. Было указано, что Церковь не должна слепо следовать государственной политике в этой области, подчас разрушающей семью. Не всегда государственная регистрация брака является достаточным основанием для венчания, в некоторых случаях это противоречит церковным канонам. Далеко не все браки, особенно повторные, подлежат венчанию. Особенно заметно участились случаи обращения за снятием церковного бракоблагословения. Однако, если супруги даже и разведены государством, это еще не означает беспрепятственного снятия бракоблагословения. Церковь считает венчание утратившим силу только по двум евангельским критериям – это смерть одного из супругов или доказанная вина прелюбодеяния. Во всех иных случаях следует установить епитимию для разведенных: например, рекомендовать воздержаться от вступления в повторный брак в течение года или трех. Ведь нередки в наше время случаи, когда из второго или третьего брака супруги возвращаются к первому, особенно если в нем были дети. Этим серьезным вопросом предстоит заняться канонической группе».

553

«В 1991 году православными называла себя примерно треть населения, тогда как в 2006 году – уже две трети» – Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на епархиальном собрании 5 декабря 2006 года. М., 2007. С. 23.

554

Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия к клиру, приходским советам храмов Москвы, наместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей на епархиальном собрании 5 декабря 2006 года. М., 2007. С. 24-34.

555

Второй Ватиканский Собор: Конституции, декреты, декларации. Брюссель, 1992. С. 373-381.

556

Хеффнер Й. Христианское социальное учение. М., 2001. С. 117.

557

Проблема несоответствия научно-богословской и традиционно-бытовой религиозной идентичности является актуальным и малоизученным в богословской литературе вопросом. Социологические исследования данной проблематики очень поверхностны, часто не учитывают ее собственно богословской природы и, уж тем более, не затрагивают важного вопроса о влиянии религиозных взглядов православного современного человека на его самореализацию, в частности, в семье. На сегодняшний день крайне необходимы церковно-научные исследования этой области. Среди современных социологических исследований в области религии следует особо отметить работу В. Ф. Чесноковой «Тесным путем» (М., 2005).

558

Катехизис Римо-католической Церкви прямо называет таинства Священства и Брака – «таинствами служения общине» (1534). Каковы бы ни были богословские предпосылки этого утверждения, мысль о церковном браке, как форме церковного служения выражена в нем очень ясно.

559

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви доступны в сети

560

В Основах социальной концепции не ставится задача практического приложения, в то время как существует обширная литература, показывающая, что в этой области накопилось множество конкретных практических вопросов, требующих своего решения. См. например: Брэк И., протопр. Священный дар жизни. М., 2004.

561

См. например: Антонио Сикари «Краткий катехизис о браке» или Альфонсо Лопес Кинтас «Человеческая любовь». Следует отметить, что подобные пособия, составленные представителями иных христианских деноминаций, имеют чрезвычайное разнообразие. Они могут принципиально различаться как по богословской трактовке таинства Брака, так и нравственным оценкам таких явлений как добрачные отношения, измена, аборт, контрацепция и т. д.

562

В последнее время в русской богословской науке начало развиваться наряду с пастырским богословием и другое близкое ему по содержанию направление – так называемое «практическое богословие». Несколько работ практического характера (в основном посвященных специфическим формам церковной миссии) были выполнены в Московской и Санкт-Петербургской Духовных Академиях. На кафедре Пастырского и нравственного богословия Богословского факультета ПСТГУ практическое богословие развивается как самостоятельное научное и учебное направление: читается лекционный курс «Практическое богословие», выполняются дипломные работы, ведется церковно-практический научный проект на тему «Современная молодежь: проблемы миссии, воцерковления и церковного молодежного служения». Такие исследования предполагают совместную работу нескольких научных центров в разных регионах России. В западной богословской науке это направление давно существует, хотя по своему содержанию может сильно различаться в зависимости от конфессиональной принадлежности и научной школы. См., например: *Practical Theology: International Perspectives* / Eds. F. Schweitzer, J. A. van der Ven. Bern e. a., 1999.

563

Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о Православной вере. Член 10. // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX вв. о Православной вере. ТСЛ, 1995. С. 158-159.

564

Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ответ на вопрос 109 // Там же. С. 73-74.

565

блж. Симеон, архиеп. Фессалоникийский. Сочинения. М., 1994р. С. 222-223. 224

566

Малиновский Н., прот. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 4. С. 229, 293, 294, 295, 296.

567

Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1978. С. 128.

568

сщмч. Киприан Карфагенский. Творения. М., 1999. С. 551–552.

569

свт. Иоанн Златоуст. О священстве. Слово третье (4) // свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 2. С. 424–425.

570

блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 229.

571

Вопрос 18 // блж. Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Священного Писания. М., 2003. С. 150.

572

свт. Григорий Нисский. Слово в день Светов, в который крестился наш Господь // Творения. М., 1866. Ч. 8. С. 6–7.

573

прп. Ефрем Сирин. Слово 57: О священстве. // Творения. Сергиев Посад, 1895. Ч. 2. С. 398.

574

См: Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. С. 44.

575

Там же. С. 45.

576

Материалы взяты из «Еврейской энциклопедии», доступной в сети Интернет по адресу: <http://www.eleven.co.il>.

577

См.: Иоанн (Маслов), схиархим. Указ. соч. С. 49.

578

Писания мужей апостольских. Киев, 2001р. С. 100–101.

579

Там же. С. 271.

580

Там же. С. 305.

581

Там же. С. 299.

582

сщмч. Ириней Лионский. Против ересей. IV. 33. 8.

583

сщмч. Киприан Карфагенский. Творения. М., 1999. С. 234.

584

свт. Василий Великий. Творения. Сергиев Посад, 1900. Ч. 3. С. 395.

585

Там же. 1901. Ч. 5. С. 135.

586

свт. Григорий Богослов. Творения. ТСЛ, 1994р. Т. 1. С. 29.

587

Там же. С. 28.

588

Там же. С. 50.

589

Там же. С. 51.

590

Там же. С. 37.

591

Там же. С. 57.

592

Там же. Т. 2. С. 154.

593

свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1898. Т. 1. С. 427.

594

Там же. 1905. Т. 11. С. 768.

595

Там же. Т. 1. С. 439-440.

596

Там же. Т. 11. С. 658.

597

Там же. Т. 1. С. 919.

598

Флоровский Г, протопр. О Церкви. Работа доступна в сети Интернет по адресу: [http://www.kursmda.ru/books/theology\\_church\\_ilorovsky.htm](http://www.kursmda.ru/books/theology_church_ilorovsky.htm)

599

Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 81

600

РЛ. 8. Со1. 705-715.

601

Иоанн (Зизиулас), митр. Указ. соч. С. 82

7 Там же.

602

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. ТСЛ, 1996р. Т. 1. С. 46.

603

О «мужском характере «таинственного» священства» см. раздел IV Результаты Межправославной богословской консультации «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин» (Родос, Греция, 30 октября-7 ноября 1988 года).// Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902-1998. М., 1999. С. 410-496.

604

Владимирский 1274 г., Московский 1503 г., Стоглавый 1551 г. и др.

605

Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Тутаев, 2001. ч. 2. С. 549-555, 886.

606

РГ. 43. Со1. 379-392.



607

Правила Святых Поместных Соборов. С. 874.

608

Цит. по: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в Священных и Божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем или Алфавитная Синтагма М. Властаря. М., 1996р. С. 308, 479. См. также: толкование на 17 канон Константинопольского Собора 861 г.

609

Письма митрополита Филарета к А. Н. Муравьеву. К., 1869. С. 114.

610

См.: Правила Святых Поместных Соборов., толкование на 9-е правило Неокесарийского Собора.

611

От греч. ἐπί – «на» и τράχηλος – «шея» («выя»). Встречается написание περι-τραχήλιον (περί – «около», «вокруг»), указывающее на то, что епитрахиль оборачивается вокруг шеи. См.: Germani archiepiscopi Constantinopolitani Rerum ecclesiasticarum contemplatio // PG. 98. Col. 393; Goar J. Εὐχολογίων sive Rituale Graecorum. Venetiis, 17302; Graz, 1960r. P. 98 (n 13, «notae»).

612

«Стола (лат. stola) – облачение, общее для всех рукоположенных служителей. Представляет собой перевязь, длина которой варьируется. Епископы и священники одевают столу на шею, так что концы ее свисают спереди (на Востоке – епитрахиль; начиная со Средних веков, концы епитрахили сшиваются); диаконы носят столу (на Востоке – орарь) на левом плече ... Митрополиты, а также некоторые епископы, пожалованные Папой (на Востоке – все епископы), на богослужении носят паллий (омофор) – шарф из овечьей шерсти (на Западе), специальным образом уложенный вокруг шеи» (Кунцлер М. Литургия Церкви. М., 2001. кн. 1. С. 239, прим. ред.) Свидетельства о епитрахили как обязательном элементе облачения восходят к началу VI в. Так, Собор 509 г. в Браге (северо-западная Испания) предписывал священникам, «чтобы они не иначе приступали к алтарю [для литургисания. – Ю. Р.], как возложивши орарь на оба плеча» ([Долоцкий В. И.] О священнических одеждах // ХЧ. 1848. ч. 1. С. 335). Ясно, что Собор апеллирует к установившейся практике, и епитрахиль уже вошла в литургическую традицию. Точная датировка невозможна из-за отсутствия источников.

613

Дмитревский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. СПб., 18972. С. 127.

614

В древнейшем русском Чиновнике в чине «на поставление прозвутера» сказано, что архиерей, после прочтения над поставляемым молитвы «Боже великий силою...», «егда рекуть Аминь, приносить задний конец уляря его напред, и одеть и [его] в фелонь, и целовав его, повелить ему стати с прочими попы» (РНБ. Соф 1056, XIV в. л. 10). – Цит. по: желтов М., диак. Чины рукоположений по древнейшему славянском списку: Рукопись РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 155. Благодарю автора публикации за это указание.

615

Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904. С. 97.

616

Goar. Op. cit. P. 243.

617

«Епитрахиль знаменует совершительную и нисходящую свыше благодать Духа. Посему-то архиерей и священник, возлагая ее на выю, говорят: Благословен Бог, изливаяй благодать на священники Своя. Потому каждый архиерей и священник и употребляет ее при всяком богослужении» (Труды Блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. М., 1916. С. 232-233).

618

Служебник. М., 1977. Ч. 1. С. 76.

619

«...Как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову, стекающий на края одежды его» (Пс 132. 2).

620

Εὐχολόγιον το μέγα. Ἀθῆναι, 1986. Σ. 36-37. О соотношении греческого Евхология и славянского Служебника в их историческом развитии см.: Рубан Ю. Древнерусский Служебник: Проблемы типологии и постатейного описания // VIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: Материалы чтений (2002). Минск, 2003. Ч. 1, кн. 1. С. 149-158.

621

Так, для наших консервативных старообрядцев (да и не толь ко для них) безбородого священника просто не существует, ибо человек без бороды эту «сугубую благодать священства» воспрять не может, следовательно, - он «безблагодатен». Полная зависимость благодати от окладистой бороды, едва ли не их отождествление, доведены здесь до поучительного логического абсурда!

622

Ἡ στολή του ἱερέως ὑπάρχει κατὰ τον ποδήρη Ἀαρων, τουτέστιν ἱμάτιον, ο ἑστίν ἱερατικόν ένδυμα, το μεχρ'ι των ποδῶν, τὸ τιμιώτατον (Germani archiepiscopi Constantinopolitani Rerum ecclesiasticarum contemplatio // PG. 98 Col. 393). Было бы соблазнительно уподобить епитрахиль первосвященническому ефоду, явно важнейшей (τὸ τιμιώτατον) священнической ризе, но последний - «короткая одежда», закрывающая лишь спину и грудь (Толковая Библия. Т. 1. С. 368). Впрочем, см.: Дебольский Г., прот. Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1994р. С. 351-352.

623

Красносельцев Н. Ф. О древних литургических толкованиях. Одесса, 1894. С. 46.

624

«Епитрахиль означает Божественную благодать, как бы с головы до ног облакающую священников и архиереев в совершении Святых Таинств и вообще богослужения» (О священных облачениях [без подписи]. СПб., 1861. С. 6). Такое же по смыслу толкование (с незначительными текстуальными вариациями) читается в следующих просмотренных нами работах: Долоцкий. Указ. соч. С. 334-335; Дмитревский. 1897. С. 127; Дебольский. Указ. соч. С. 351-352; Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 143; Георгиевский А. И. Чинопоследование Божественной литургии. Л., 1991. С. 15; Вениамин (Румовский-Краснопевков В. Ф.), архиеп. Новая Скрижаль, или Объяснение о Церкви, Литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1992 (репринт 16-го изд.: СПб., 1899). Т. 1. С. 135-136; Никольский К., прот. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. М., 1995 (репринт 7-го изд.: СПб., 1907). С. 54; Всеночное бдение. Литургия. М., 1982. С. 58; Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х томах. М., 1993. Т. 1. С. 533. Нам известны два исключения. Константин Китович ссылается на патриарха Германа и византийского канониста Феодора Вальсамона ([Китович К.] Рассуждение о начале, важности и знаменовании церковных облачений, читанное 1803 года сентября 29 дня в публичном собрании Санкт-Петербургской Александроневской Академии кандидатом богословия Константином Китовичем. СПб., 1804. С. 20-21), а потому знает и второе толкование епитрахили («узы игемона»). Сербский литургист протопресвитер Лазарь Миркович знает уже все три рассматриваемые нами ниже толкования (Миркович Л., протопр. Православна Литургика, или Наука о богослуженьу Православне Источне Цркве. Београд, 1965. С. 127-128). При этом знаменательно, что ни один из них не цитирует «русскую» молитву епитрахили, основанную как раз на толковании патриарха Германа. Это значит, что с древнерусскими Службниками они не работали.

625

Симеон Солунский. Сочинения. С. 233-235.

626

Там же. С. 236.

627

Germani archiepiscopi Constantinopolitani Rerum ecclesiasticarum contemplatio // PG. 98. Col. 393 (=Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1. С. 367).

628

«Епитрахиль есть знаменование сказанного: «Связавши Иисуса, привели Его к Понтию Пилату» [Мф 27. 2]» (Pitra J. V. Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum. P., 1858. Т. 4. P. 441).

629

«Епитрахиль же есть вервие, при помощи которого Христос, будучи привязан за шею и влеко, веден был на распятие» (Красносельцев. Указ. соч. С. 70). Комментарий появился, по мнению Н. Красносельцева, не ранее XII в., но опирается на более ранние источники.

630

Предположение высказано диак. М. Желтовым во время обсуждения этого доклада в МинДА 03.09.07.

631

Эта статья здесь носит название «Святаго Василия того ж [толк] священнического чина. Что есть иерей и почему глаголется священник, и что

Таинства Церкви filosofff.org  
острежение главы его» (л. 228 об. – 232 об.). Аналогичная статья  
опубликована Н. Ф. Красносельцевым по двум другим русским рукописям  
(Красносельцев. Указ. соч. С. 44–45).

632

Служебник ГИМ. Син. 601/344, кон. XIV – нач. XV в. л. 3 об. Данный кодекс,  
лежащий в основе новой редакции русских Служебников и известный в  
археографической практике как «Служебник митр. Киприана», – не автограф, но  
близкая (возможно, прижизненная) копия. В греческом же списке Устава  
Филофея читается молитва «Благословен Бог» (см. греческий текст:  
Красносельцев. 1889. С. 38, прим. 1).

633

Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1. (1334–1598 гг.). № 40. С. 79.

634

См. прим. 11.

635

Молитва «Благословен Бог», помещенная в основном тексте, перечеркнута  
красными чернилами, а в подстрочник вписана молитва «Емше Иисуса и связавше  
и предавше Его Понтескому Пилату игимону».

636

Дмитриевский А. А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих  
патриархах / Подгот. текста и публ. А. Г. Кравецкого. М.: Языки славянской  
культуры, 2004. С. 60–61.

637

Типография Мамоничей с самого начала была связана с Москвой, потому что  
основал ее известный мастер книгопечатного дела, белорус по происхождению,  
Петр Тимофеев Мстиславец (ум. после мая 1577 г.), соратник русского  
первопечатника Ивана Федорова (см.: Буланин Д. М. Петр Тимофеев Мстиславец  
// Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (2-я пол. XIV – XVI  
в.). Часть 2 (л-я). л., 1989. С. 182).

638

Благодарю за это указание свящ. Ростислава Соловьева (Минда).

639

Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы  
круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884. С.  
78.

640

Послание Святейшего Патриарха Тихона 15.07.1923 // Акты Святейшего Тихона.  
С. 288–292.

641

Там же. С. 291.

642

Акты Патриарха Тихона. С. 315-316.

643

Там же. С. 418.

644

Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М., 2002. С. 565.

645

гр

Там же.

646

«Русская Православная Церковь стала на правильный путь»: Докладные записки председателя Совета по делам Русской Православной Церкви 1943-1946 гг. / Публ. М.И. Одинцова // Исторический архив. 1994. №3. С. 143-145.

647

Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. Кюснахт, 1978. С. 657.

648

Акты Патриарха Тихона. С. 618.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!