

Протоиерей Александр Шмеман

ЕВХАРИСТИЯ

ТАИНСТВО ЦАРСТВА

ОТ АВТОРА

Книга эта — не учебник литургического богословия и не ученое исследование. Я писал ее в редкое свободное время, часто прерывая ее, и теперь, соединяя все эти главы воедино, я не претендую ни на полноту, ни на систематичность.

Книга эта — ряд размышлений об Евхаристии. Размышления эти, однако, не от «научной проблематики», а от — пускай и малого, и ограниченного — опыта. Свыше тридцати лет я служил Церкви — как священник, как преподаватель богословия, как пастырь и учитель. И вот, никогда в эти тридцать лет не оставляло меня, некое основное вопрошание об Евхаристии, о месте ее в Церкви, вопрошание, возникшее буквально в юности и радостью наполнившее мою жизнь.

Увы, однако, не одной радостью. Ибо чем реальнее становился опыт самой Евхаристии, Божественной Литургии, Таинства победы Христовой и Его прославления, тем сильнее становилось ощущение, своеобразного евхаристического кризиса в Церкви. В предании Церкви ничего не переменилось, но переменилось восприятие Евхаристии, самой ее сущности.

Суть этого кризиса — в несоответствии между совершаемым и восприятием этого совершаемого, его переживанием. До какой-то степени кризис этот всегда существовал в Церкви; жизнь Церкви, вернее, церковного народа, никогда не была совершенной, идеальной, но по мере времени кризис этот превратился в некое хроническое, нормативное состояние, в некую подспудную «шизофрению». И «шизофрения» эта отравляет Церковь, подкапывает саму основу церковной жизни.

Между тем, живем мы, без преувеличения, в страшную и духовно опасную эпоху. Страшна она не только ненавистью, разделением, кровью. Страшна она, прежде всего, все усиливающимся восстанием против Бога и Его Царства. Снова не Бог, а человек стал мерой всех вещей, снова не вера, и идеология, утопия определяют собою духовное состояние мира. Западное Христианство с какого-то момента как бы приняло эту перспективу: почти мгновенно возникло «богословие освобождения», вопросы экономические, политические, психологические заменили собою христианское видение мира, служение Богу, По всему миру носятся монахини, богословы, иерархи, отстаивая — от Бога? — какие-то права, защищающие аборты и извращения, — и все во имя мира, согласия, соединения всех воедино.

Но вот, в том-то и все дело, что не этот мир принес и возвестил нам Господь Иисус Христос. Многим, может быть, покажется странным, что в ответ на кризис я предлагаю обратить наше внимание не на обсуждение составляющих его элементов, а на Таинство Евхаристии, на Церковь, этим таинством живущую. Да, я верю, что именно тут, в этом святая святых Церкви — источник чаемого возрождения, в этом восхождении Церкви к Трапезе Господней, в Его Царстве. И я верю, как всегда верила Церковь, что начинается это восхождение с выхода из мира сего, прелюбодейного и грешного, с «отложения всякого попечения». Не идеологическая суета и шум, а — дар неба, вот призвание Церкви в мире, вот источник ее служения.

Я верю, что, по милости Божьей, именно Православие сохранило и чрез все века пронесло это видение, это самопонимание Церкви, это знание, что «где Церковь, там и Дух Святой и вся полнота благодати» (Ириной Лионский, «Против ересей», 4, 18). Но именно потому, что это так, мы, православные, должны найти в себе

силу погрузиться в это евхаристическое возрождение Церкви. Речь идет не о «реформах», «приспособлениях», «модернизации» и т. д. Речь идет, напротив, о возврате к тому видению, к тому опыту, которым изначала жила Церковь.

В том, чтобы напомнить об этом, и состоит цель этой книги.

Я писал ее — с думой о России, с болью и одновременно радостью о ней. Мы здесь, на свободе, можем рассуждать и думать. Россия живет исповеданием и страданием. И это страдание, эта верность — есть дар Божий, благодатная помощь.

И если хоть часть того, что я хочу сказать, дойдет до России, и если хоть в чем-то окажется полезной, я буду считать, с благодарностью Богу, дело мое исполненным.

Протопресвитер Александр Шмеман, ноябрь 1983 г.

Глава 1

ТАИНСТВО СОБРАНИЯ

Когда вы собираетесь в Церковь...
1 Кор. 11, 18.

I

«Когда вы собираетесь в церковь», — пишет ап. Павел коринфянам, и для него, как и для всего раннего христианства, слова эти относятся не к храму, а к природе и цели собрания. Само слово «церковь» — *ἐκκλησία* — означает, как известно, «собрание». «Собраться в церковь», в понятиях раннего христианства, значит составить такое собрание, цель которого — выявить, осуществить Церковь.¹

Это собрание *евхаристическое*: на нем, как его завершение и исполнение, совершается «вечеря Господня», евхаристическое «преломление хлеба». В том же послании ап. Павел упрекает коринфян, которые «собираются так, что это не значит вкушать вечерю Господню» (11, 20). С самого начала, таким образом, очевидно и бесспорно это триединство — Собрания, Евхаристии, Церкви, и о нем, вслед за апостолом Павлом, единогласно свидетельствует все раннее предание Церкви. В раскрытии его сущности и смысла и состоит основная задача литургического богословия.

Задача эта тем более насущная, что самоочевидное для ранней Церкви триединство перестало быть самоочевидным для современного церковного сознания. В том богословии, которое принято называть «школьным» и которое возникло, после обрыва отеческой традиции, преимущественно из западного понимания как метода, так и самой природы богословия, о связи Собрания, Евхаристии и Церкви вообще не упоминается. Евхаристия определяется и рассматривается как одно из таинств, но не как «таинство собрания», согласно определению его в пятом веке автором «ареопагитик». Можно без преувеличения сказать, что в этой «схоластической» догматике экклезиологический смысл Евхаристии просто игнорируется, как забыто в ней и евхаристическое измерение экклезиологии, то есть учения о Церкви. Подробнее об этом разрыве между богословием и Евхаристией и о трагических последствиях этого разрыва для церковного сознания мы еще будем говорить. Пока что отметим, что знание Евхаристии как «таинства собрания» выветрилось постепенно и из благочестия. Учебники литургики относят, правда, Евхаристию к «общественному богослужению», и служится литургия преимущественно при «стечении молящихся». Но это «стечение молящихся», т. е. собрание, перестало восприниматься как первичная форма Евхаристии, а в Евхаристии перестали видеть и ощущать первичную форму Церкви. Литургическое благочестие стало предельно индивидуалистическим, о чем красноречивее всего свидетельствует современная практика причащения, подчиненная до конца «духовным нуждам» отдельных верующих, и которую никто — ни духовенство, ни миряне — не воспринимает в духе самой евхаристической молитвы: «нас же всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа причастие...»

Таким образом и в благочестии, в «церковности», совершилась постепенно своеобразная «редукция» Евхаристии, сужение ее первоначального смысла и места в жизни Церкви. И с преодоления этой редукции, с возвращения к изначальному пониманию

¹ G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press, Westminster, 1945. H. Chirat. *L'assemblée chrétienne à l'Age Apostolique*: «Maison-Dieu», Paris, 1949.

Евхаристии как «таинства собрания» и потому «таинства Церкви» и должно, следовательно, начать объяснение ее в литургическом богословии.

Здесь, прежде всего, нужно указать, что обе эти «редукции» Евхаристии — и в богословии, и в благочестии — находятся в открытом противоречии с самим чином Евхаристии, как его с самого начала хранит Церковь. Под «чином» мы разумеем здесь не те или иные подробности обрядов и таинств, которые очевидно развивались, менялись и усложнялись, а ту основную структуру Евхаристии, ту её *shape*, по выражению Dom Gregory Dix, которая восходит к апостольской первооснове христианского богослужения. Мне уже приходилось указывать, что основной порок школьного богословия в том и состоит, что в своей трактовке таинств оно исходит не из живого опыта Церкви, не из конкретного литургического предания, каким оно хранится Церковью, а из собственных априорных и отвлеченных категорий и определений, с реальностью церковной жизни совсем не всегда согласованных. Раньше Церковь твердо знала, что «закон веры» (*lex credendi*) и «закон молитвы» (*lex orandi*) неотделимы один от другого и взаимно друг друга обосновывают, так что, по словам св. Иринея Лионского, «учение наше согласно с Евхаристией, а Евхаристия подтверждает учение («*Adversus haereses*»)). Но богословие, построенное по западным образцам, совсем не интересуется богослужением, как оно совершается Церковью, его собственной логикой и «чином». Исходя из своих отвлеченных предпосылок, богословие это а priori решает, что «важно», а что «второстепенно», причем «второстепенным» — не представляющим богословского интереса — оказывается, в конечном итоге, именно само богослужение во всей его сложности и многообразии, т. е. как раз то, чем по-настоящему и живет Церковь. Из богослужения искусственно выделяются важные «моменты», на которых и сосредотачивается все внимание богослова. Так, в Евхаристии — это «момент» преложения Св. Даров и затем причащение, в Крещении — это «тремякратное погружение», в браке — «тайносовершительная формула»: «славой и честью венчай я...» и т. д.

Мыслящему в этих категориях богослову не приходит в голову, что «важность» этих моментов не отрывается от литургического контекста, который один по-настоящему выявляет их подлинное содержание. Отсюда поразительная бедность и односторонность объяснения таинств и самого подхода к ним в наших школьных догматиках. Отсюда — сужение и такая же односторонность литургического благочестия — ибо не питаемое и не направляемое, как при св. отцах, «литургической катехезой», т. е. подлинным богословским объяснением, оно оказывается во власти всевозможных символических и аллегорических истолкований богослужения, своеобразного литургического «фольклора». Поэтому, и я уже писал об этом, первый принцип литургического богословия состоит в том, чтобы при объяснении литургического предания Церкви исходить не из отвлеченных, чисто интеллектуальных схем, наброшенных на богослужение, а из самого богослужения и, это значит, в первую очередь — из его *чина*...

II

Всякое мало-мальски серьезное изучение евхаристического чина не может не убедить нас в том, что чин этот весь, от начала до конца, построен на принципе соотносительности, т. е. зависимости друг от друга служений предстоятеля и народа. Еще точнее связь эту можно определить как сослужение, как и сделал это, в своей замечательной и по-настоящему еще не оцененной работе «Трапеза Господня», покойный о. Николай Афанасьев². Правда, в школьном богословии и порожденном им литурги-

² Прот. Н.Афанасьев. *Церковь Духа Святого*. YMCA-Press. Париж, 1971. — *Трапеза Господня*. 1952.

ческом благочестии идея эта не играет никакой роли и фактически отрицается. Слово «сослужение» применяется только к духовенству, участвующему в службе, что же касается мирян, то их участие мыслится всецело пассивным. Об этом свидетельствуют, например, печатающиеся в некоторых молитвословах «молитвы при Божественной Литургии», предназначенные специально для мирян. Составители их считали, по-видимому, самоочевидным, что евхаристические молитвы суть удел одного лишь духовенства; еще печальнее то, что духовные цензоры, десятилетиями молитвы эти одобрявшие, держались, очевидно, того же мнения. Даже в грамотных и благонамеренных учебниках литургики (как, например, «Евхаристия» покойного архим. Киприана Керна) при перечислении условий, необходимых для служения Литургии, упоминается обычно всё — от законно рукоположенного иерея вплоть до качества вина, всё, кроме «соборания в Церковь», не считающегося, по всей видимости, «условием» Литургии.

Все ранние памятники, однако, согласно свидетельствуют, что собрание (συναξίς) всегда считалось первым и основным актом Евхаристии. На это указывает и древнейшее литургическое наименование совершителя Евхаристии: предстоятель, προϊστάμενος, первая функция которого и состоит в возглавлении собрания, в том, чтобы быть «предстоятелем братии». Собрание, таким образом, есть первый литургический акт Евхаристии, ее основа и начало.

Поэтому, в отличие от современной практики, собрание в древности *предшествует* входу предстоятеля, «Церковь, — пишет св. Иоанн Златоуст, — есть общий для всех нас дом, и вы предворяете нас, когда мы входим... Поэтому сразу после мы приветствуем вас преподаванием мира»³. Более подробно о месте и значении входа в чине Евхаристии мы будем говорить в связи с так называемым «малым входом». Но уже сейчас необходимо сказать о нашей теперешней практике, согласно которой все начало литургии — вход священнослужителей, облачение их в священные одежды, умовение рук и, наконец, приготовление даров, не только стало как бы «частным делом» одного лишь духовенства, но и выделилось даже в особый «чин священныя литургии» со своим отдельным отпуском. Практику эту, хотя она формально и узаконена служебником, нужно рассматривать в свете другой, более древней, но тоже дошедшей до нас, практики архиерейского служения Евхаристии. Когда Литургию служит Епископ — налицо и встреча его собранием, и облачение его посредине собрания, и невхождение в алтарь до малого входа, и, наконец, как бы повторное совершение им проскомидии перед самым приношением, т. е. теперешним нашим «великим входом». Неверно думать, что все это возникло из особой «торжественности», свойственной архиерейской службе и против которой раздаются иногда голоса ревнителей «первохристианской простоты». Как раз наоборот — архиерейская служба гораздо более сохранила, не во всех деталях, конечно, а в основном, и форму, и дух ранней евхаристической практики, и сохранила потому, что в ранней Церкви именно Епископ был обычным предстоятелем евхаристического собрания.⁴

И только много позднее, когда началось превращение местной Церкви-общины в административный округ («епархия») и распад ее на множество «приходов», иерей из экстраординарного совершителя Евхаристии (заместителя Епископа) — превратился в «ординарного». С точки зрения литургического богословия именно архиерейский чин входа в собрание можно считать более «нормативным», иерейский же, возникший «в силу обстоятельств», хотя практически возможно и неизбежных, но ни в коей мере не

³ Св. Иоанн Златоуст. *In Mattheum 32(33)* : 6 [P.g. 57, 384]. См.: Juan Mateos. *Evolution historique de la Liturgiede St. Jean Chrysostome*. В: «Proche-Orient Chretien», XV(1965), 333—351.

⁴ Juan Mateos, *op.cit.*, p. 333.

отменяющих значения собрания в Церковь, как действительно начала: первого и основного акта Евхаристии.

III

Соотносительность служений предстоятеля и народа, их сослужение, выражается, далее, в диалогической структуре всех без исключения евхаристических молитв. Каждую из них собрание «запечатывает» словом Аминь⁵, одним из ключевых слов христианского богослужения, связывающим в одно органическое целое предстоятеля и возглавляемый им народ Божий. Каждая из них (за исключением одной — «молитвы иерея о самом себе», читаемой во время пения Херувимской песни и о которой мы еще будем говорить на своем месте) произносится от нашего имени. Каждая из составных частей евхаристического священнодействия — чтение Слова Божия, возношение, причащение — начинается с взаимного преподания мира: — «Мир всем» — «И духови твоему...». И, наконец, все молитвы своим содержанием имеют нашу хвалу, наше благодарение, наше причащение, а своей целью — «соединение всех нас друг ко другу во единого Духа причастие...».

То же самое можно сказать и об обрядах Евхаристии: все они в той или иной мере выражают не только единство предстоятеля и народа, но и их «синергию» — сотрудничество, сослужение в буквальном смысле этих слов. Так, чтение Слова Божия и изъяснение его в проповеди, составляющие, по единогласному свидетельству всех памятников, содержание первой части евхаристического священнодействия, самоочевидно предполагают слушающих и принимающих проповедь. Перенесение проскомидии в алтарь и возникновение в нем особого «жертвенника» не уничтожило изначальной практики приношения даров на собрании, от народа, что и совершается в теперешнем «великом входе». Наконец, «целование мира», хотя оно и совершается ныне одним духовенством, по смыслу возгласа «Возлюбим друг друга!..» относится ко всему собранию, как и конечный возглас — «с миром изыдем...».

Все это тем более заслуживает внимания, что византийский обряд Литургии систематически развивался в сторону все большего отделения «мирян» от «духовенства», «молящихся» от «служащих». Византийское литургическое благочестие, как я старался уже показать в другом месте, и как это блестяще раскрыто о. Н. Афанасьевым⁶, все сильно подпало под влияние мистериального восприятия богослужения, построенного на противополжении «посвященных» — «непосвященным». И вот, это влияние оказалось бессильным коренным образом видоизменить изначальный чин Евхаристии, все еще каждым словом и действием выражающий именно сослужение всех друг другу, каждого на своем месте и в своем служении, в едином священнодействии Церкви. Другое дело, что первый, прямой и непосредственный смысл этих слов и действий перестал доходить до сознания как духовенства, так и мирян, и что в сознании этом возникла своеобразная раздвоенность между «данными» самого богослужения и их истолкованием; что, в результате этой раздвоенности, родились и бурно разрослись всевозможные «символические» объяснения⁷ самых простых слов и действий, с прямым смыслом часто почти не связанные. О причинах и последствиях этого нового и «номиналистического» литургического благочестия, увы, почти безраздельно царяще-

⁵ G.Dix, op. cit., 128—129. H. Sillier. *T. W. Kittel*. 1, 341. A. Baumstark. *Liturgie Comparee*. Chevetogne, pp. 49, 82.

⁶ Прот. Александр Шмеман. *Введение в Литургическое Богословие*, стр. 105 и сл.

⁷ A.Roberts and J.Donaldson. *Antenocene Chr. Liturgy*. II, 59. p. 124: «...now when thou teachest, command and warn the people to be constant in assembling in the Church, and not withdraw themselves, but always to assemble, lest any man diminish the Church by not assembling».

го в Церкви, мы уже говорили и будем еще говорить. Сейчас важно только подчеркнуть, что новому благочестию этому не удалось ни затмить, ни извратить до неузнаваемости действительно соборного характера Евхаристии, оторвать ее от Церкви и, следовательно, от собрания.

Даже самый наглядный и, по всей вероятности, самый печальный результат этого нового «благочестия» — фактическое отлучение мирян от причастия, переставшего вытекать из их участия в Литургии и потом ставшего для них чем-то исключительным, — не смогло ничего против прямого свидетельства самого евхаристического чина: «...нас же всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся...», «Со страхом Божиим и верою приступите...» и т. д. Все это тексты, призывы, слова, относящиеся, без сомнения, ко всему собранию, а не к отдельным и единичным его участникам.

Как правильно пишет о. Н. Афанасьев, «если отбросить все, что было привнесено в нашу литургическую жизнь, особенно в течение последних столетий, то между нею и древней практикой Церкви нет особо значительных расхождений. Основной дефект нашей литургической жизни заключается в том, что мы придаем большее значение случайно и неслучайно пришедшим особенностям наших литургических чинов, чем их сущности. Основные принципы учения об Евхаристии выступают в них достаточно ясно. Природа Евхаристии сохранилась в них незатронутой... Поэтому наша задача заключается не столько в том, чтобы произвести некоторые перемены нашей литургической жизни, сколько в том, чтобы осознать подлинную природу Евхаристии»⁸.

IV

И, наконец, ту же идею собрания и сослужения выражает и воплощает собою место и помещение, в которых совершается Евхаристия — т. е. храм. Учебники литургики много и подробно говорят о храме, об его устройстве, о «символическом» значении тех или иных его подробностей, но в этих описаниях и определениях почти начисто отсутствует упоминание самоочевидной связи христианского храма с идеей собрания⁹, с соборным характером Евхаристии. Нам незачем повторять здесь всего сказанного нами в другом месте о сложном развитии храма и «храмового благочестия» на православном Востоке. Достаточно напомнить, что первоначальный христианский храм — это, прежде всего, *domus ecclesiae*, место собрания Церкви и евхаристического преломления хлеба. В этой подчиненности идее собрания одновременно — и новизна христианского храма, и принцип его развития. Каковы бы ни были сложности этого развития, каково бы ни было влияние на него того, что мы назвали «мистериологическим» благочестием, именно идея собрания в Евхаристии оказалась объединяющим и направляющим фактором. Как вначале, в первохристианскую эпоху, так и сейчас, в своих лучших, византийских или русских, воплощениях, храм переживает и ощущается как собор, как собрание воедино — во Христе — неба и земли и всей твари, в чем и состоит сущность и назначение Церкви... Об этом свидетельствует и форма храма, и иконопись. Форма храма, т. е. храм как «организация» пространства, выражает по существу ту же соотносительность, ту же «диалогическую структуру», которые, как мы видели, определяют собою чин евхаристического собрания. Тут эта соотносительность престола и алтаря, с одной стороны, «корабля» Церкви, то есть места собрания, — с другой. Корабль направлен к престолу, в нем имеет свою цель и завершение. Но и «престол»

⁸ Прот. Н. Афанасьев. *Церковь Духа Святого*.

⁹ *Введение в Литургическое Богословие*, гл. III, стр. 105 и сл. — См. еще: *Martyrium* [Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 1er vol. Architecture. Co liege de France, 1946. 2 vol. Iconographie. 1946]. — См. тоже L. Ouspensky. *Essaie sur la theologie de l'icone dans l'Eglise Orthodoxe*. v.1, Paris, 1960. — См.: Yves Congar. *Le Mystere du Temple*. Paris, 1958.

сопряжен с кораблем, существует по отношению к нему. Правда, в теперешнем литургическом благочестии алтарь ощущается как некоторое самодовлеющее святилище, доступное одним лишь «посвященным», как сугубо «священное» пространство, своей «сакральностью» как бы подчеркивающее «профанность» остающихся вне его предела мирян. Однако не трудно показать, что ощущение это сравнительно новое, ложное и, главное, глубоко вредное для Церкви. Оно является одним из главных питательных источников того предельно чуждого Православию «клерикализма», который низводит мирян в положение каких-то лишенцев, определяемых прежде всего отрицательно, как «не имеющих права» туда-то входить, то-то трогать, в том-то участвовать. У нас создан, увы, и тип священника, который в постоянной «защите» святыни от соприкосновения с мирянами видит почти сущность священства и находит в ней своеобразное, почти сладострастное удовлетворение.

Но, повторяю, такое ощущение алтаря и новое, и ложное. Оно, конечно, во многом зависит от соответствующего ему понимания иконостаса, как, прежде всего, стены, отделяющей святилище (алтарь) от мирян и полагающей непроходимую между ними преграду. Между тем, как это ни странно покажется большинству православных сегодня, возник иконостас из буквально противоположных причин: не как отделение, а как соединение. Ибо икона есть свидетельство или, лучше сказать, следствие совершившегося соединения Божьего и человеческого, небесного и земного, она есть всегда, по существу, икона Боговоплощения. Поэтому и иконостас возник сначала из переживания храма как «неба на земле», как свидетельство о том, что «приблизилось к нам Царствие Божие». Как и вся иконопись в храме, он есть как бы воплощенное видение Церкви как собора, как единства мира видимого и невидимого, как явления и присутствия новой и преображенной твари.

Трагедия в том, что произошел длительный обрыв в подлинной традиции православной иконописи, почти совсем выветривший из церковного сознания все ту же «соотносительность» иконы и храма. Наши храмы теперь не расписываются иконами, а либо завешиваются множеством икон, часто не имеющих к целому, т. е. храму, никакого отношения, либо же декорируются всевозможными «петушками», в которых опять-таки детали всегда доминируют над целым и в которых икона становится деталью какого-то декоративного ансамбля. Другой стороной той же трагедии было постепенное перерождение сначала форм, а затем — и смысла иконостаса. Из «чина», т. е. порядка и строя икон, естественно нуждавшихся в подставках (т. е. в *stasis'ax*), он превратился в стену, разукрашенную иконами, т. е. в обратное своей первоначальной функции. Если сначала иконы требовали подобия стены, то теперь стена требует икон, и таким образом изнутри как бы подчиняет их себе. Можно только надеяться, что пробуждающийся повсеместно интерес к подлинной иконописи и связанное с ним понимание как икон, так и самого иконописного искусства, приведет к возрождению подлинного значения иконописи в храме, к возврату к тому, что дано нам бывает испытать в некоторых древних храмах: в них иконы как бы участвуют в собрании Церкви, выражают его смысл, дают ему его вечное движение и ритм. Вместе со всеми этими чинами — пророков, апостолов, мучеников и святителей, вся Церковь, все собрание как бы восходит на небо, туда, куда ее возводит и возносит Христос — к Его трапезе, в Его Царство...

Здесь уместно также указать, что это новое ощущение алтаря и иконостаса как разделения ложно потому, что оно очевидно противоречит самому литургическому преданию Церкви. Предание это знает только освящение храма и престола, но не освящение алтаря отдельно от «корабля». Весь храм помазывается, как и престол, св. мвром, весь храм «запечатывается», таким образом, как святилище и святое место.

Также показателен в этом сложном, поистине «византийском» чине освящения храма момент внесения мощей, имеющих быть положенными в престол. Не у царских врат алтаря, а у запертых наружных дверей храма возглашает архиерей: «Возмитесь врата князи ваша. Кто есть сей Царь Славы? Господь сил той есть Царь Славы!..» Объясняя этот обряд, Симеон Солунский, сам один из ярких представителей символических и мистериальных объяснений богослужения, пишет: «...Мученики — во св. мощах — и сам архиерей образуют Христа, а храм — небо... Архиерей же читает молитву входа, призывая сослужителей и совходящих ангелов. И таким образом, знаменуя врата храма и отверзая их, священнослужители в храм, как бы на небо, входят через великого Отца свидетели Иисуса Христа, при отверстии нам небесной скинии...»¹⁰.

Совершенно ясно, что обряд этот сложился в ту эпоху, когда, и об этом свидетельствует множество других памятников, царскими вратами называли двери не алтаря, а самого храма, и когда сам храм переживался и воспринимался как небо на земле, как место, в котором через евхаристическое собрание Церкви, «дверем затворенным», проходит Господь, и с Ним, и в Нем Его Царство... О значении престола в Евхаристии мы будем подробно говорить в связи с так называемым «малым входом». Сказанного же сейчас достаточно, чтобы подчеркнуть не только изначальную и основную связь храма с собранием, но и смысл самого храма как именно собора, как воплощенное в архитектурных формах, в красках и образах — «собрание в Церковь...».

V

Литургия есть «таинство собрания». Христос пришел, «чтобы рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11, 52), и Евхаристия с самого начала была явлением и осуществлением единства Нового народа Божия, собранного Христом и во Христе. Надо твердо знать и помнить: в храм мы идём не для индивидуальной молитвы, мы идем собраться в Церковь, и сам видимый храм есть только образ того нерукотворного храма, который он знаменует. Поэтому «собрание в Церковь» есть действительно первое литургическое действие, основание всей Литургии, и не поняв этого, нельзя понять и всего дальнейшего таинодействия. И когда я говорю: «Я иду в Церковь», — это значит, я иду в собрание верующих, чтобы с ними вместе составить Церковь, чтобы быть тем, чем я стал в день крещения, т. е. членом — в полном и абсолютном смысле этого слова, членом Тела Христа: «Вы, — говорит Апостол, — Тело Христово, а порознь члены» (1 Кор. 12, 27). Я иду явить и осуществить свое членство, явить и засвидетельствовать перед Богом и миром тайну Царства Божия, уже «пришедшего в силу».

Оно пришло и приходит в силу — в Церкви. Вот тайна Церкви, тайна Тела Христова: «Где два или три собраны во Имя Мое, там Я посреди их». И чудо церковного собрания в том, что оно не «сумма» грешных и недостойных людей, составляющих его, а Тело Христово. Как часто мы говорим, что мы идем в Церковь, чтобы от нее получить помощь, благодатную силу, утешение. Но мы забываем, что мы и есть Церковь, что мы ее составляем, что Христос пребывает в своих членах и что Церковь не вне нас, не над нами, а мы во Христе и Христос в нас. И не в том христианство, что оно каждому дает возможность «личного совершенствования», а в том, прежде всего, что христианам дано и заповедано быть Церковью — «народом святым, царским священством, родом избранным» (1 Петр. 2, 9), являть и исповедовать присутствие Христа и Его Царства в мире.

¹⁰ Симеон Солунский. *Сочинения Блаж. Симеона, Архиеп. Фессалоникийского*. (Писания св. отцов и учителей Церкви. т. II, СПб., 1856, стр.147—175).

И святость Церкви — не наша святость, а Христа, который возлюбил Церковь и предал Себя за нее, «чтобы освятить ее... дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5, 25—27), и святость святых есть только раскрытие и осуществление того освящения, той святости, которую каждый из нас получил в день крещения и возрастая в которой мы все призваны. Но мы не могли бы возрастая в ней, если бы уже не имели ее как дар Божий, как присутствие Его в нас Духом Святым.

Вот почему в древности все христиане назывались святыми и почему «собрание в Церковь» есть наше служение, наш главный долг. Мы посвящены в него и оно принадлежит нам, пока мы сами не отлучим себя от него. В древности не участвовавший без причины в евхаристическом собрании отлучался от Церкви, как сам себя отсекавший от органического единства Тела Христова, являемого в Литургии. Повторяю, Евхаристия не есть «одно из таинств», одно из богослужений, а явление и исполнение Церкви во всей его силе и святости и полноте, и только участвуя в ней мы можем возрастая в святости и исполнить все то, что заповедано нам... Собранный в Евхаристии Церковь, даже если она ограничена «двумя или тремя», есть образ и осуществление Тела Христова, и только потому собранные смогут причаститься, т. е. быть общниками Тела и Крови Христовых, что они являют Его своим собранием. Никто и никогда не мог бы причаститься, никто и никогда не был достоин и «достаточно» свят для этого, если бы не было это дано и заповедано в Церкви, в собрании, в том таинственном единстве, в котором мы, составляя Тело Христово, можем неосужденно Бога назвать Отцом и быть участником и причастником Божественной Жизни...

Отсюда очевидным становится, до какой степени нарушает сущность Литургии современное «индивидуальное» вхождение в храм, в любой момент богослужения. Сохраняющий таким образом свою «индивидуальность» и «свободу» не знает, не нашел тайны Церкви, он не участвует в таинстве собрания, в этом чуде воссоединения раздробленной и греховной природы человеческой в богочеловеческое единство Иисуса Христа.

VI

И, наконец, если «собрание в Церковь» есть образ Тела Христова, то образ Главы Тела есть священник. Он предстоит в собрании и возглавляет его, и именно это возглавление делает из «группы христиан» — собрание Церкви в полноте её даров. Потому что если по человечеству священник есть только один из собравшихся, самый, быть может, грешный и недостойный, то по дару Св. Духа, хранимому Церковью от Пятидесятницы и непрерывно передаваемому через возложение рук Епископа — он являет силу священства Христа, который посвятил, себя за нас и есть единый священник Нового Завета: «И сей поелику пребывает вечно, имеет и священство непреходящее» (Ев. 7, 24). Как святость собрания есть святость не людей, составляющих его, а освящение Христово, так и священство священника — не его, а Христово, данное Церкви, потому что она сама есть Тело Его. Христос не вне Церкви и никому не делегировал ни своей власти, ни силы, но сам пребывает в Церкви и Святым Духом исполняет всю ее жизнь. Священник — не «представитель» и не «заместитель» Христа. В Таинстве — он Сам Христос, подобно тому как собрание — Тело Его. Возглавляя собрание, Он в Себе являет единство Церкви, единство с Собою всех ее членов. Таким образом в этом единстве предстоятеля и собрания явлено богочеловеческое единство Церкви — во Христе и со Христом.

Поэтому и облачение священника, даже если в наши дни оно совершается до Литургии, связано с собранием, ибо оно есть образ, икона — единства Христа и Церкви, нерасторжимого единства многих, составляющих одно... Белая одежда — подризник

или стихарь — есть прежде всего та крещальная белая риза, которую каждый из нас получил в крещении. Это одежда всех крещеных, одежда самой Церкви, и, надевая ее, священник являет единство собрания, объединяет всех нас в себе. Епитрахиль — это образ принятия Спасителем нашей природы для ее спасения и обожения, знак того, что это священство Самого Христа. Также и поручи: руки священника, которыми он благословляет и священнодействует, — уже не его руки, а десница Христова... Пояс — это всегда знак послушания, готовности, собранности, служения. Священник не «самозванно» восходит и поставляется «на высокие», он послан на это служение, он «не болий Господина своего», за которым следует и по благодати которого служит. И, наконец, фелонь или риза — это слава Церкви как нового творения, это радость, правда и красота новой жизни, прообраз Царства Божия и Царя, навеки «воцарившегося и в лепоту облекшегося...».

Облачение завершается омовением рук предстоятеля. Евхаристия есть дело тех, кому прощены грехи и оставлены беззакония, кто примирен с Богом. Это служение нового человечества — «некогда не помилованного, а ныне помилованного» (1 Петр. 2, 10). Мы входим в храм, мы «собираемся в Церковь», мы облакаемся в одежды новой твари — таковы первые священнодействия «Таинства всех Таинств» — святейшей Евхаристии.

Глава 2

ТАИНСТВО ЦАРСТВА

И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею, во Царствии Моем...

Лк. 22, 29—30.

I

Если *собрание в Церковь* есть, в глубочайшем смысле этого слова, начало евхаристического священнодействия, его первое и основное *условие*, то *конец* и завершение его — во вхождении Церкви на небо, исполнение ее за трапезой Христовой, в Его Царстве. Назвать, исповедать этот конец, эту цель и исполнение Таинства сразу же после исповедания начала — «собрания в Церковь» — необходимо потому, что этот «конец» и являет единство Евхаристии, строй и сущность ее как движения и восхождения, как, прежде всего и превыше всего, — Таинства Царства Божия. И не случайно, конечно, в теперешнем ее чине Литургия начинается с торжественного благословения Царства.

В наши же дни напомнить об этом «конце» особенно необходимо, потому что в том школьном и, в значительной мере, западном учении о таинствах, что в «темные века» пленения Церкви возобладало и на православном Востоке, ни «собрание в Церковь», как начало и условие Таинства, ни восхождение ее к небесному святилищу, к «трапезе Христовой», вообще не упоминаются. Таинство сведено тут к двум «актам», двум «моментам»: к *преложению* евхаристических даров в Тело и Кровь Христовы и к причащению. Определение его состоит в ответе на вопрос — *как*, т. е. в силу какой «причинности», и *когда*, т. е. в какой момент, совершается преложение даров. Иными словами, ответ этот в каждом из таинств заключается в определении присущей данному таинству *таиносовершительной формулы*, которая для совершения таинства одновременно — необходима и достаточна.

Так, например, в авторитетном, всем православным Востоком принятом «Пространном Катехизисе» митр. Московского Филарета «формула» эта определяется так:

...произнесение слов, которые сказал Иисус Христос при установлении таинства: примите, ядите, сие есть Тело Мое... пиите от нея вси, сия есть Кровь Моя... и, потом, призывание Св. Духа и благословение даров, т. е. принесенных хлеба и вина. ...При сем самом действии хлеб и вино предлагаются в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову...¹¹

Влияние этого схоластического богословия таинств, основанного на «тайносовершительной формуле», сказалось, увы, и на нашей литургической практике. Выражается это очевидным желанием *выделить* ту часть молитвы Благодарения, которая отождествляется с «тайносовершительной формулой», сделать ее, так сказать, независимой и самодовлеющей. С этой целью чтение Евхаристической молитвы как бы «перебивается» троекратным чтением тропаря Третьего Часа: «Господи, Иже Пресвятого Твоего Духа в третий час апостолам Твоим ниспославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас, молящихся Тебе» — моление, ни грамматически, ни семантически не относящееся к анафоре¹². И с этой же целью из евхаристической молитвы и обрядово, и словесно выделен диалог дьякона с предстоятелем, сущность которого в отдельном освящении сначала Хлеба, потом Чаши и, наконец, приносимых даров вместе. А о том, что речь идет именно о «тайносовершительной формуле», свидетельствует совершенно безграмотный перенос последних слов благословения — «преложив Духом Твоим Святым» — в анафору св. Василия Великого.

Что же касается всех других обрядов и священнодействий Литургии, то они либо вообще игнорируются, поскольку для совершения Таинства они не нужны и богословскому уразумению не подвержены, либо же — как в том же «Катехизисе» — истолковываются как символические «изображения» тех или иных событий в служении Христа, воспоминание о которых «приличествует» верующим, присутствующим на Литургии.

К этому учению о «тайносовершительной формуле» мы должны будем вернуться. Сейчас, в этой первой стадии нашего труда, важно для нас заключенное в ней выделение Евхаристии из Литургии и тем самым *отделение* ее от Церкви, от ее *экклесиологического* смысла и сущности. Отделение это, конечно, не внешнее, ибо слишком силен в православной Церкви дух традиции, чтобы изменить исконные формы богослужения. И, тем не менее, отделение это реально. Реально потому, что Церковь в этом подходе перестает восприниматься как не только «раздаятельница» Таинств, но сама как их *объект* — ее самоисполнение в «мире сем» как Таинство Царства Божия, «приходящего» в силу. Уже одно то, что из опыта и из объяснений и определений Евхаристии просто *выпали* ее *начало*, т. е. «собрание в Церковь», и *ее конец и исполнение*, т. е. претворение её в то, что она есть — явление и присутствие Царства Божьего, показывает по истине трагическую *ущербность* этого подхода и заключенной в нем редукции.

II

В чем же причина этой редукции и как проникла она в церковное сознание? Вопрос это бесконечно важный, и не только для толкования таинств и Евхаристии, а прежде всего для понимания самой Церкви, ее места и служения в «мире сем».

¹¹ Катехизис Митр. Филарета, стр. 86 и сл. — А. Катанский. *Догматическое учение о семи таинствах Церкви в творениях Отцов и Учителей Церкви*. СПб., 1877. — В.Я.Малахов. *Пресуществление Св. Даров в Таинстве Евхаристии*. (В «Богослов. Вестнике», 1898, стр. 113—140.) — Фома Аквинат. *Les Sacrements*. Desclee et Cie, 1945. — Dom Vonier. *La clef de la doctrine Eucharistique*. (Sans date).

¹² Архим. Киприан. *Евхаристия*, стр. 277 и сл.

Анализ этой «редукции» лучше всего начать с того понятия, которое, хотя оно и занимает огромное место во всех «разговорах» о церковном богослужении, само остается неясным и расплывчатым. Понятие это — *символ*¹³. Уже давно общепринятым стало говорить о «символизме» православного богослужения, да и вне зависимости от этого вряд ли можно сомневаться, что оно действительно *символично*. Но что же понимается под этим словом, каково его конкретное содержание? Самый распространенный, ходячий ответ на этот вопрос состоит в отождествлении *символа с изображением*. Когда говорят: малый вход на Литургии «символизирует» выход Христа на проповедь, при этом понимают, что обряд входа *изображает* определенное событие прошлого, и такой «символизм» распространяют на богослужение как в его целом, так и в отдельных его обрядах и священнодействиях. Поскольку же такое толкование «символизма», начавшееся уже в поздней Византии, несомненно укоренено в самых благочестивых чувствах, мало кому приходит в голову, что оно не только не соответствует основному замыслу христианского богослужения, но и извращает его, становясь одной из причин современного его упадка.

Причина этому в том, что «символ» означает здесь нечто не только отличное от *реальности*, но, в самой сущности своей, — противоположное ей. Ниже мы увидим, что специфически западное, латинское ударение на реальном *присутствии* Христа в евхаристических дарах возникло, прежде всего, из испуга перед низведением этого присутствия в категорию «символического». Но, чтобы породить этот испуг, нужно было сначала, чтобы слово «символ» перестало означать нечто реальное, само превратилось бы в антитезу реальности. Иными словами, там, где мы имеем дело с реальностью, не нужен символ, и наоборот, символ там, где нет реальности. Это и привело к пониманию литургического символа как «изображения», но как раз в ту меру и «нужного», в какую изображаемое им — не реально. Тогда, почти две тысячи лет назад, Спаситель вышел на проповедь *реально*, теперь же мы изображаем этот выход *символично* — для того, чтобы напомнить себе смысл этого события, значение его для нас и т. д. Всё это, повторяю, благочестивые и по-своему законные намерения. Но, не говоря уже о том, что на деле такого рода «символизм» очень часто оказывается произвольным, искусственным (так *вход* на Литургии превращается в символ «выхода»), он фактически низводит девяносто процентов литургических обрядов до уровня дидактических инсценировок, вроде «хождения на осляти» или «пещного действия», и это значит — лишает их внутренней *необходимости*, отнесенности их к *реальности* богослужения. Они оказываются символической оправой, украшением — для двух или трех «моментов», составляющих, в этом подходе, реальность Таинства — необходимую и потому — «достаточную». Что это именно так, доказывается, повторяю, с одной стороны, нашим официальным, школьным богословием, которое давно уже удалило из поля своего «интереса» фактически весь чин Литургии, всю Евхаристию свело к одному «моменту», к одной «тайносовершительной формуле». С другой же, как это ни покажется странным, самым благочестием. Не случайно, конечно, всё возрастает в Церкви число людей, которым все это нагромождение символических истолкований *мешает* молиться и по-настоящему участвовать в Литургии, отвлекая их от той духовной реальности, непосредственное соприкосновение с которой и составляет сущность молитвы. Ненужный богослову «изобразительный символизм» оказывается ненужными серьезному верующему.

¹³ О литургическом символизме см. книгу Rene Bornert, OSB. *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siecle*. Inst. Francais d'Etudes Byzantines, Paris, 1966. — См. также Dom Odo Casel. *The Mystery of Christian Worship*. The Newman Press, London, 1962. — В. Neunheuser. *L'Eucharistie. II. Au Moyen Age et a l'Epoque Moderne*. Ed. du Cerf, Paris, 1966.

III

Вот это отделение одного от другого, противоположение одного другому — «*символа*» и «*реальности*» — и легло в основу того восприятия, а затем и определения Таинств, и, в первую очередь, Евхаристии, средоточием которого является *учение о таинносовершительной формуле*. Учение это пришло к нам с Запада, где, в отличие от Востока, таинства очень рано составили предмет особого изучения и определения. В схоластическом трактате «De Sacramentis», в его постепенном развитии, особого внимания заслуживает своеобразная *отделенность* таинств от Церкви. Отделенность эту понимать нужно, конечно, не в том смысле, что таинства установлены и действуют вне Церкви и независимо от неё. Нет, они даны Церкви, они совершаются в ней и только ей данной властью совершать их, и, наконец, совершаются для неё. Но совершаемые в Церкви и Церковью таинства — в самой Церкви — составляют особую, только им присущую *реальность*. Особую в своем *установлении* непосредственно самим Христом, особую в своей сущности «видимых знаков невидимой благодати» (*invisibiles gratiae visibile signum*), особую в своей «действенности» (*efficacio*) и, наконец, особую как «причину благодати» (*causa gratiae*).

Причиной этого «обособления» таинств в новую, *sui generis реальность* является схоластическое определение таинств как установленных только из-за падения человека и спасения его Христом. В состоянии «изначальной невинности» человек в них не нуждался. Нужны они только потому, что человек согрешил и нуждается в *лекарствах* от ранений греха. Вот такими лекарствами — «*quaedem spirituales medicae qui adhitantur contra vulnera peccati*» и являются таинства. И, наконец, единственный источник этих лекарств — это *Passio Christi* — страдания и крестная жертва, которою Христос искупил и спас человека. «Таинства совершаются силой страстей Христовых» — «*operatus in virtute Passionis Christi*» и ее применяют к человеку — «*passio Christi quaedam applicatus hominibus...*».

Подводя итоги развитию западного сакраментального богословия, католический богослов Dom Vonier, автор известной книги «Ключ к евхаристической доктрине», пишет: «Мир таинств есть новый мир, созданный Богом и всецело отличный от мира природы и даже от мира духовного. Нет ничего ни на земле, ни на небе, подобного таинствам. У них свой образ существования, своя психология, своя благодать. Мы должны понять, что понятие таинств есть нечто всецело *sui generis...*».

IV

Нам нет нужды входить в подробное рассмотрение этой по-своему стройной и последовательной системы. Сказанного достаточно, я думаю, чтобы почувствовать и осознать *чуждость* этого учения православному опыту таинств, несовместимость его с исконным литургическим преданием православной Церкви. Я говорю «чуждость опыту», а не учению, потому что то учение о таинствах и в первую очередь об Евхаристии, каким мы находим его в наших, но по западному образцу и в западных категориях построенных учебниках догматики, опыту этому не только не соответствует, но и открыто ему противоречит.

Но если говорить об опыте, изначала хранимом Церковью в своем «законе молитвы», то чуждость, глубочайшая чуждость этому опыту западной сакраментальной схоластики не может не стать очевидной. Главный же источник этой чуждости — это отрицание и отвержение латинским учением *символизма*, присущего христианскому восприятию мира, человека и всего творения и составляющего онтологическую основу таинства. В этой перспективе латинское учение есть начало того *распада и разложения* символа, который, с одной стороны, будучи «сведен» к «символизму изобразительно-

му», отрывается от реальности, а с другой — перестает восприниматься как основное *откровение* о мире и творении. Когда Dom Vonier пишет, что «нет ни на небе, ни на земле ничего подобного таинствам», не означает ли это прежде всего, что, хотя в своем совершении они так или иначе зависят от «творения» и его «естества», — в самом этом естестве они ничего не раскрывают, ни о чем не свидетельствуют и ничего не *являют*...¹⁴

Православию это учение о таинстве чуждо, следовательно, потому, что в православном церковном опыте и предании таинство воспринимается прежде всего как откровение о подлинном *естестве* творения, о мире, который, сколь бы ни был он падшим «миром сим», остается миром Божиим, чающим спасения, искупления, исцеления и преобразования в новую землю и новое небо. Иными словами, Таинство, в православном опыте его, есть откровение, прежде всего, о *таинственности* самого творения, ибо мир был создан и дан человеку для претворения тварной жизни в причастие жизни Божественной. И если вода может стать крещальной «баней пакибытия», если наша земная пища, хлеб и вино, может быть претворена в причастие Телу и Крови Христовых, если елеем даруется помазание Св. Духа, если, короче говоря, все в мире может быть опознано, явлено и принято как дар Божий и причастие новой жизни, то это потому, что все творение изначально призвано и предназначено к исполнению Божьего домостроительства — «да будет Бог всяческая во всем».

Именно в этом — *таинственном* — восприятии мира сущность и дар того светлого космизма, что пронизывает собою всю жизнь Церкви, все литургическое и духовное предание Православия. Ведь и сам грех воспринимается здесь как *отпадение* человека и в нем всего творения от этой *таинственности* — от «рая бессмертия» — в «мир сей», живущий уже не Богом, а собою и в себе, и потому — тленный и смертный. А если так, то и спасение мира совершает Христос, восстанавливая мир и жизнь как Таинство¹⁵.

V

Таинство это одновременно *космично* и *эсхатологично*, относится как к миру Божьему в его первозданности, так и к исполнению его в Царстве Божьем. Оно космично потому, что обнимает все творение, приносится как Божье Богу — «Твоя от Твоих!.. о всех и за вся» — и в себе и собою являет победу Христову. Но в ту же меру, в какую оно космично, оно также и эсхатологично, направлено и обращено к *Царству будущего века*. Ибо, отвергнув и убив Христа, — своего Творца, Спасителя и Господа — «мир сей» сам себя приговорил к смерти, ибо не имеет он «жизни в себе» и отверг ту, о которой сказано: «В Нем была жизнь и жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 4). Как «мир сей», он кончится, «небо и земля прейдут...». И потому верующий во Христа и принявший Его как «Путь, Истину и Жизнь» живет чаянием будущего века. Он уже не имеет здесь «пребывающего града, но грядущего взыскует» (Евр. 13, 14). В том-то, однако, и вся радость христианства, пасхальная сущность его веры, что этот «будущий век», будущий по отношению к «миру сему» — и *уже* явлен, уже дарован, уже «посреди нас». И сама наша вера уже «есть *осуществление* (*υπόστασις* — реальность) ожидаемого», уже «есть *уверенность*» (*ἔλεγκος* — доказательство) — в невидимом» (Евр. 11, 1). Она сама есть и являет и дарует то, на что она направлена: на присутствие посреди нас грядущего Царства Божия и его неувечернего света.

¹⁴ Dom Vonier, ук. соч.

¹⁵ Таинственность творения. См.: прот. А. Шмеман. *За жизнь мира*. Нью-Йорк, RBR, 1983. — То, что я называю здесь таинственностью творения, лучше всего явлено, но, увы, мало изучено в самой молитве Церкви — в псалмопении, в текстах Триоди Постной, Триоди Цветной, в Октоихе и в др. текстах: «небеса удивиша ся, земля вострепета» — это космическое измерение Церкви.

А это, в свою очередь, означает, что в православном опыте и предании Таинством является, прежде всего, сама *Церковь*. Историки богословия неоднократно отмечали, что в раннем отеческом предании мы не находим *определений* Церкви. Но причина этому не в «неразвитости» тогдашнего богословия, как думают некоторые ученые богословы, а в том, что для раннего предания Церковь не объект «определений», а живой опыт новой жизни. Опыт, в котором *институциональная* структура Церкви — иерархическая, каноническая, литургическая и т. д. — *таинственна, символична* по самой своей сущности, ибо существует она для того, чтобы быть постоянно претворяемой в ту самую реальность, которую она являет, исполнением — невидимого в видимом, небесного в земном, духовного в материальном.

Церковь, таким образом, есть Таинство в обоих указанных выше измерениях: космическом и эсхатологическом. В космическом, потому что в «мире сем» она являет подлинный, первоначальный мир Божий, как *начало*, в свете которого, по отношению к которому только и можем мы осознать всю высоту нашего горнего призвания, а потому и глубину нашего отпадения от Бога. В эсхатологическом потому, что первоначальный мир, являемый Церковью, уже, спасен Христом — и в литургическом и молитвенном опыте не отрывается от того *конца*, ради которого он создан и спасен, и «дабы был Бог вся во всем» (1 Кор. 15, 23).

VI

Будучи таинством в глубочайшем и всеобъемлющем смысле этого слова, Церковь в таинствах и таинствами, и, прежде всего, конечно, «таинством всех таинств», святейшей Евхаристией, созидает, являет и исполняет себя. Ибо если, как только что сказано, есть Таинство начала и конца, мира и исполнения его как Царства Божия, — то совершается оно восхождением ее на небо, в «вождевленное отечество», в “status patriae” — к мессианской трапезе Христовой, во Царствии Его.

А это значит, что совершается все это: и «собрание в Церковь», и восхождение к престолу Божьему, и участие в трапезе Царства — в *Духе и Духом Святым*. “Ubi Ecclesia ibi Spiritus Sanctus et omnis gratia”. «Где Церковь — там Дух Святой и полнота благодати». Этими словами св. Ириней Лионского (*Adversus haereses*) запечатлен опыт Церкви как Таинства Духа Святого. Ибо если там, где Церковь — там Дух Святой, то там, где Дух Святой — там обновление твари, там «иногое жития, вечного начало», там заря таинственного, невечернего дня Царства Божия... Ибо Дух Святой и есть «Дух Истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от Него же вся тварь словесная же и умная укрепляема служит Богу и Ему присносущное воссылает славословие» (молитва Благодарения в литургии св. Василия Великого). Иными словами, там, где Дух Святой, там Царство Божие. Сошествием Своим в «последний и великий день Пятидесятницы» Дух Святой претворяет этот *последний* день в первый день нового творения и Церковь являет как дар и присутствие этого — и Первого и Восьмого Дня...

И потому все в Церкви — Духом Святым, все в Духе Святом и все причастие Святого Духа. Духом потому, что нисшествием Святого Духа явлена Церковь как претворение конца в начало, ветхой жизни в новую:

Все подает Дух Святой,
Точит пророчества,
Священники совершает,
Весь собирает собор церковный...

Все в Церкви — в *Духе Святом*, который возводит нас в небесное святилище, к престолу Божьему:

Видехом свет истинный,
Пряхом Духа Небесного...

И, наконец, вся она обращена к Духу Святому — «сокровищу благих и жизни подателю», вся есть жажда стяжания Духа и причастия Его и в Нем, полноте благодати. Подобно тому, как подвиг и жизнь каждого верующего состоит, по словам преп. Серафима Саровского, в стяжании Святого Духа, так и жизнь Церкви есть то же стяжание, то же призывание, та же, вечно утоляемая и никогда до конца не утолимая, жажда Святого Духа:

Прииди к нам, Душе Святой,
Причастники Твоя соделывая святыни.
И света невечернего,
И Божественныя жизни,
И благоуханейшего раздаяния...

VII

Сказав все это, мы можем вернуться теперь к тому, с чего мы начали эту главу: к определению Евхаристии как Таинства Царства, как восхождения Церкви — к «трапезе Христовой, во Царствии Его». Мы знаем теперь, что определение это выпало из научно-богословских объяснений Литургии, воспринятых православным богословием с Запада, и выпало, главным образом, по причине распада в христианском сознании ключевого понятия *символа*, противопоставления его понятию *реальности* и, потому, низведения его в категорию «символизма изобразительного». Поскольку же христианская вера с самого начала твердо исповедовала именно реальность преложения даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы: сие есть самое честное Тело, сия есть *самая* честная Кровь Христова — то всякое «смещение» этой реальности с «символизмом» стало восприниматься как угроза евхаристическому «реализму» и, это означает, *реальному присутствию* Тела и Крови Христовых на престоле. Отсюда — сведение таинства к «тайносовершительной формуле» — самой своей ограниченностью «гарантирующей» реальность преложения, во времени и пространстве, отсюда — из этого «испуга» — все более и более детальное определение «модуса» и «момента» преложения и его «действенности». Отсюда настойчивые напоминания, что *до* освящения даров на дискосе *только* хлеб, в чаше — только вино, тогда как после освящения — *только* Тело и Кровь, отсюда попытки объяснить «реальность» преложения при помощи аристотелевских категорий «сущности» и «акциденций», объяснить преложение как «пресуществление». Отсюда, наконец, отрицание за Божественной Литургией, как в «*многочастности*», так и в *единстве* её, реального отношения к преложению Св. Даров и фактически — исключение её из объяснения Таинства.

Но вот теперь мы можем и должны спросить: соответствует ли это понимание символа и символизма, это противопоставление их реальности, соответствует ли оно изначальному смыслу самого понятия «символ» и применимо ли оно к христианскому «закону молитвы», к литургическому преданию Церкви?

На этот — основной — вопрос я отвечаю отрицательно. Ибо в том-то и все дело, что первичный смысл слова «символ» совсем не равнозначен с «изображением». Символ может и не «изображать», т. е. может быть лишен внешнего «сходства» с тем, что он символизирует. История религии показывает, что чем древнее, глубже, «органич-

нее» символ, тем меньше в нем такой только внешней «изобразительности». И это так потому, что исконная «функция» символа не в том, чтобы изображать (что предполагает отсутствие «изображаемого»), а в том, чтобы *являть* и *приобщать* явленному. Про символ можно сказать, что он не столько «похож» на символизируемую реальность, сколько *причастен* ей и потому может ей реально приобщать. Таким образом, разница — радикальная — между теперешним и первичным пониманиями символа состоит в том, что теперь символ есть изображение или знак чего-то *другого*, чего при этом в самом знаке реально нет (как нет реального, настоящего индейца в актере, изображающем его, или реальной воды в химическом ее символе), тогда как в первичном понимании символа он сам есть явление и присутствие *другого*, но именно как *другого*, т. е. как реальности, которая в данных условиях и не может быть явленной, иначе как в символе.

Но это означает, в конце концов, что подлинный и первичный символ не отрываем от веры. Ибо вера и есть, «обличение вещей невидимых», т. е. знание, что эта *другая* реальность есть, отличная от реальности эмпирической, но в которую можно войти, которой можно приобщиться которая может стать «реальнейшей реальностью». Поэтому если символ предполагает веру, то и вера необходимо требует символа. Ибо, в отличие от просто «убеждений» или «философских взглядов», вера есть непременно общение и жажда общения, воплощение и жажда воплощения, явления, присутствия и действия одной реальности в другой. А все это и есть символ — от греческого *συνβάλλω*: «соединяю», «держу вместе». В нем, в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это») и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а *эпифанически* (от греческого *επιφανεια* — являю). Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру, в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее. Иными словами, в символе все являет духовную реальность и в нем все необходимо для ее явления, но *не вся* духовная реальность является и воплощается в символе. Символ всегда *отчасти*, «ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13, 9), — ибо символ, по самой сущности своей, соединяет реальности несоизмеримые, из которых одна остается по отношению к другой — «абсолютно другой». Сколько бы ни был реален символ, сколь ни приобщал бы нас духовной реальности, функция его не в том, чтобы «утолить» нашу жажду, а в том, чтобы усилить ее: «подавай нам истине приобщаться Тебе в невечернем дне Царствия Твоего...». Не в том, чтобы соделать ту или иную часть «мира сего» — его пространства, времени или материи — *священной*, а в том, чтобы в нем увидеть и опознать, как чаяние и жажду совершенного одухотворения, — «да будет Бог вся во всем» (1 Кор. 15, 28).

Нужно ли доказывать, что только этот — первичный, онтологический и эпифанический — смысл понятия *символ* применим к христианскому богослужению. И не только применим, но и не отрываем от него. Ибо сущность его в том и состоит, что в нем преодолевается дихотомия *реальности* и *символизма* как *нереальности*, и сама реальность познается как прежде всего *исполнение* символа, а символ как исполнение реальности. Христианское богослужение символично не потому, что оно включает в себя разные «символические» изображения. Да и включает оно их, главным образом, в воображении разных комментаторов, а не в своем чине и священнодействиях. Христианское богослужение символично потому, во-первых, что символичесен, *таинственен* сам мир, само творение Божие, и потому, во-вторых, что сущностью Церкви, ее назначением в «мире сем» является исполнение этого *символа*, реализация его как «реальнейшей

реальности». Про символ можно, таким образом, сказать, что он являет мир, человека и всё творение как *материю* одного всеобъемлющего таинства. Так вот, на основании всего сказанного мы и можем поставить основной вопрос: «символом» чего является Евхаристия, какой символ объединяет в одно целое весь её чин, все её обряды, какая духовная *реальность* явлена и даруется нам в «Таинстве всех таинств»? А это и возвращает нас к тому, с чего мы начали эту главу — к опознанию и исповеданию Евхаристии как *Таинства Царства*.

VIII

Божественная Литургия начинается с торжественного возгласа предстоятеля: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа и ныне и присно и во веки веков». С возвещения Царства, с благовестия о том, что *приблизилось*, началась проповедь Спасителя: «Пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царства Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте во Евангелие» (Марк 1, 14—15). И с чаяния Царства, с моления об его пришествии, начинается первая и главная христианская молитва, дарованная нам Самим Христом: «Да приидет Царствие Твое...».

Царство Божие есть содержание христианской жизни. Царство Божие, по согласному учению Предания и Писания, есть знание Бога, любовь к Нему, единство с Ним и жизнь в Нем. Царство Божие есть единство с Богом как с источником жизни, как с Самой Жизнью. Царство Божие есть содержание вечной Жизни — «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя» (Ин. 17, 3). Для этой подлинной и вечной жизни в полноте знания, единства и любви создан был человек. От неё он отпал в грехопадении, и через грех человека в мире воцарились зло, страдание и смерть, воцарился князь мира сего. Мир отверг своего Бога и Царя. Но Бог не отвернулся от мира — «и не отступил ... вся творя дондеже нас на небо возвел и даровал нам Царство свое будущее...» (Евхаристическая молитва Литургии св. Иоанна Златоуста).

Этого Царства ждали, о нем молились, его предвозвещали ветхозаветные пророки, к нему, как к своей цели и исполнению, направлена была священная история Ветхого Завета, священная не человеческой святостью — ибо вся она полна падений, измен и грехов, — а тем, что через нее приуготовал Бог явление Своего Царства и победу его. И вот «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1, 15). Единородный Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы возвестить и даровать людям прощение грехов, примирение с Богом и новую Жизнь. Своей крестной смертью и воскресением из мертвых Он *воцарился*: «Бог посадил Его одесную Себя на небесах превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени... и вся покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего» (Еф. 1, 20—22)... Христос воцарился, и всякий верующий в Него и возрожденный водою и Духом принадлежит Его Царству и имеет Его в себе. «Христос есть Господь» — таково древнейшее исповедание христианами своей веры, и в течение трех веков мир — в лице Римской империи — гнал их за отказ когонибудь на земле признать Господом, кроме единого Господа и Царя Иисуса Христа. Сам же Царь пришел во образе раба и воцарился в мире позором Креста. Нет внешних признаков этого Царства на земле. Оно есть Царство *будущего* века, потому что только в славе второго пришествия узнают все истинного Царя мира. Но для тех, кто уверовал и принял Его, оно уже теперь, в этом веке, несомненное всех доказательств и явственнее всех очевидностей: «Господь пришел. Господь приходит, Господь придет!» — в этом триедином значении древнего арамейского возгласа «маранафа» заключается вся победная вера христиан, против которой бессильны оказались все гонения.

С первого взгляда все это звучит как некая благочестивая пропись. Но прочтите написанное выше еще раз и сравните это с верой и «переживанием» христианства у подавляющего большинства христиан, и вы убедитесь в том, что между сказанным тут и этим «переживанием» существует настоящая пропасть. Можно без всякого преувеличения сказать, что *Царство Божие* — ключевое понятие евангельского благовестия — перестало быть центральным содержанием и внутренним двигателем христианской веры. Прежде всего, в отличие от ранней Церкви, христиане последующих веков стали постепенно все меньше и меньше воспринимать Царство Божие как «приблизившееся». Под Царством они стали все больше разуметь «потусторонний», «загробный» мир, и то лишь по отношению к индивидуальной, «личной» смерти человека.

«Мир сей» и «Царство Божие», сопряженные в Евангелии, в некоем напряженном сосуществовании и в борьбе, стали мыслиться почти исключительно — в хронологической последовательности: *сейчас* только «мир сей», потом — только Царство, тогда как для первых христиан всеобъемлющей реальностью и потрясающей новизной их веры было как раз то, что Царство *приблизилось* и, хотя и незримое, и неведомое «миру сему», уже пребывает «посреди нас», уже светится, уже действует в нем...

Отодвинувши Царство на конец мира, в таинственную и непостижимую даль времени, христиане постепенно перестали ощущать его как *чаемое*, то есть как желанное и радостное исполнение всех надежд, всех желаний, самой жизни, всего того, что ранняя Церковь вкладывала в слова молитвы Господней: «Да придет Царствие Твое...». Характерно, что в наших курсах догматического богословия, не могущих, конечно, просто обойти молчанием изначальное учение Церкви, — о Царстве Божием говорится предельно скупо, вяло и скучно, весь же центр тяжести в эсхатологии, то есть в учении о «конечных судьбах мира и человека», перенесен на учение «о Боге, как Судье и Мздовоздаятеле». Что же касается благочестия, то есть личного опыта отдельных верующих, то и тут тоже эсхатология сузилась до предельного индивидуализма, до интереса к своей, личной «посмертной» судьбе. В то же самое время «мир сей», о котором ап. Павел писал, что «проходит образ» его и который для ранней Церкви был «прозрачен» для Царства, снова приобрел свою устойчивость и самостоятельность.

IX

Это постепенное сужение, ущербление и, наконец, почти полное перерождение христианской эсхатологии, ее отрыв от темы и опыта Царства, имели огромное значение в развитии литургического сознания верующих. Возвращаясь к тому, что было сказано выше о символизме христианского богослужения, можно утверждать, что богослужение это родилось и «сложилось» в своей внешней структуре как прежде всего *символ Царства* и Церкви, как к нему восходящей и в этом восхождении «исполняющей» себя, как Тело Христово и Храм Святого Духа. Вся новизна, вся действительная и абсолютная *уникальность* христианской *leitourgia* заключена была в этой эсхатологической ее сущности как «парусии» будущего, явления грядущего, причастия Царству «будущего века». В моём «Введении в Литургическое Богословие» я уже писал, что именно из этого эсхатологического опыта родился «день Господень» как *символ*, то есть явление в «мире сем», в его времени — Царства Божия, что этот опыт «дня Господня» определил собою христианскую рецепцию Пасхи и Пятидесятницы, то есть основы «церковного года», как праздников прежде всего «перехода» из настоящего эона в эон «будущего века». Но, конечно, символом Царства по преимуществу, символом, *исполняющим* все символы — дня Господня, Пасхи, Крещения и, наконец, всей христианской жизни как «жизни, скрытой со Христом в Боге» (Кол. 3, 3), была Евхари-

ствия, таинство пришествия воскресшего Господа, таинство встречи и общения с ним «за Его трапезой, в Его Царстве...».

Тайно и невидимо для мира, «дверем затворенным» собиралась Церковь, «малое стадо», которому Отец благоволил дать Царство (Лк. 12, 32), и в отделении от мира, действительно *вне* его, совершалось восхождение и вхождение ее в свет и радость и торжество Царства. И можно без всякого преувеличения сказать, что из этого опыта, опыта абсолютно единственного и ни с чем не сравнимого, из этого до конца исполненного, до конца воплощенного символа — развилось и им живет все христианское богослужение. Я прибавил бы здесь — и все христианское богословие и вся христианская жизнь, но об этом мы еще будем говорить позже. Сейчас скажу только так: Евхаристия ничего не «изображала», но все *являла* и всему *приобщала*...

Теперь понятным становится, я надеюсь, и то, почему — когда началось указанное выше ослабление и затмение *эсхатологической* сущности христианской веры — символизм Царства в богослужении стал постепенно зарастать дикой травой вторичных объяснений и аллегорических толкований, то есть тем «изобразительным символизмом», который, как я старался показать выше, на деле означал распад подлинного символа и символизма, ниспадение его в категорию простого «знака». Чем дальше шло время, тем больше забывался основоположный для Церкви символизм Царства. Поскольку же богослужение, весь его чин и строй были уже завершены, существовали как *данное* — самоочевидное и неприкосновенное предание Церкви, — оно естественно требовало нового объяснения — в том ключе, в котором начинало воспринимать христианское сознание место и служение Церкви в «мире сем». Это и было началом все большего проникновения «изобразительного символизма» в объяснение Евхаристии, вплоть до его почти безраздельного торжества в сравнительно недавнюю эпоху. В процессе этом, как это ни звучит парадоксально, неотмирная, небесная *реальность* Евхаристии оказалась «включенной» — в «мир сей», в его причинность, в его время, в категории его мысли и опыта, между тем как присущий творению и неотделимый от него символизм Царства Божьего, поистине ключ к Церкви и ее жизни, был низведен в категорию *ненужного* символизма изобразительного...

Х

Надо со всей силой оговорить, однако, что указанный процесс был именно процессом, долгим и сложным, а не какой-то мгновенной «метаморфозой», и что «изобразительному символизму», несмотря на его внешнюю «популярность», никогда не удалось до конца заменить собою изначальный, в самой вере укорененный, подлинный литургический символизм. Сколь бы ни развивалось, например, византийское богослужение в сторону того, что в моем «Введении в Литургическое Богословие» я назвал «внешней торжественностью», сколь бы ни обрастало оно декоративными и аллегорическими деталями, помпой имперского культа и мистериальной священностью — богослужение в целом и первичная интуиция его в сознании верующих продолжали определяться *символизмом Царства*. И об этом лучше всего свидетельствует *православное восприятие храма* и неотрываемой от него иконописи, какими они сложились как раз в византийскую эпоху и которые, возможно, глубже выражают святое святых византийского церковного опыта, чем никогда по-настоящему не преодолевшая позднеантичной риторики византийская письменность.

«*В храме стояще, на небеси стояти мним...*». Выше я говорил о возникновении христианского храма из опыта «собрания в Церковь». Теперь можно прибавить и то, что столь же несомненно собрание это мыслится *небесным*, а храм — тем «небом на земле», которое «собрание в Церковь» осуществляет, тем символом, который две эти

реальности, два эти измерения Церкви — «небо» и «землю» — соединяет, одну являя в другой, одну претворяя в другую... И это ощущение храма, повторяю, проходит почти не меняясь и не ослабевая через всю историю Церкви, несмотря на все упадки и перебои в подлинной традиции церковной архитектуры и иконописи.

Именно это ощущение является тем целым, которое объединяет и соподчиняет друг другу все элементы: пространство и форму храма, расположение икон и их соотношение между собою, все то, что можно назвать ритмом и строем храма. Таким же символом Царства — его «эпифанией» преображенной и прославленной твари является, конечно, в своем первоначальном замысле и воплощении икона, и как раз потому и запрещает Церковь превращение иконы в «изобразительный символизм» и в аллегорию. Ибо икона не изображает, а являет, и опять-таки являет в ту меру, в какую она *причастна* являемому, есть сама присутствие и причастие... Достаточно один раз в жизни постоять в «храме всех храмов» — в константинопольской Св. Софии — даже в ее теперешнем опустошенном и кенотическом виде, чтобы всем существом *узнать*, что родились и храм и икона из живого *опыта неба*, из причастия «радости, миру и праведности в Духе Святом» — как определил Царство Божие ап. Павел.

Опыт этот, конечно, часто затемнялся. Историки христианского искусства не раз говорили и писали об упадке как церковной архитектуры, так и иконописи. И характерно, что упадок этот обычно состоял как раз в ослаблении и ущербе целого под влиянием разрастающихся деталей. Так «тяжелее» храм, зарастающий постепенно самодовлеющими «украшениями», так — и в византийской, и в русской иконе первоначальная целостность заменяется все возрастающим интересом к искусно выписанным подробностям. Это все то же движение — от целого к частностям, от целостного опыта — к дискурсивному объяснению, от символа к «символизму». И все же, пока стоит Церковь и плохо ли, хороша ли, с падениями и изменами, но «относит» себя к Царству Божьему, как к своей цели и исполнению, пока, пускай только на самой своей глубине, но живет все-таки печалью по Боге и вздохом по «вожде ленному отечеству», этому центробежному движению не удастся пересилить центростремительного.

Можно сказать, что в течение долгого времени «изобразительный символизм», будь то богослужение, будь то храм, будь то икона, развивается внутри символизма онтологического, то есть прежде всего — символа Царства. Гораздо более глубокий, поистине трагический разрыв начинается с обрыва отеческой традиции и все длящегося «западного пленения» православного богословия и церковного сознания... Не случайно, конечно, пышный и безудержный расцвет «изобразительного символизма» в объяснении Литургии по времени совпадает с торжеством в богословии — западного «юридизма», в иконописи — благочестивой и сентиментальной «картины», в церковной архитектуре — разукрашенного «барокко», в церковном пении — лирической чувственности. Все это явления одного и того же порядка, одного того же упадка, одной и той же «псевдо-морфозы» церковного сознания.

Но даже и этот действительно глубокий и трагический «литургический упадок» нельзя считать окончательным. На последней своей глубине церковное сознание остается им не затронутым. Так, ежедневный опыт убеждает нас в том, что «изобразительный символизм» остается чуждым всюду, где есть живая и подлинная церковность, как чуждым остается этой вере и безжизненное «школьное» богословие. «Изобразительный символизм» остается уделом поверхностной, парадной, рутинной церковности, в которой широко распространенное, но неглубокое любопытство ко всякого рода «священности» легко принимается за религиозное чувство и «интерес к Церкви». Но живой, подлинной и — в лучшем смысле этого слова — *простой* — вере все это *не нужно*, ибо живет она не любопытством, а *жаждой*... Как тысячу лет назад, так и сейчас

«простой» верующий идет в храм для того, прежде всего, чтобы действительно «прикоснуться мірам иным». «И небом невозбранно дышит почти свободная душа...». В каком-то смысле он не «интересуется» богослужением, как именно «интересуются» присяжные его любители и знатоки всех его подробностей. Не интересуется потому, что он получает то, что жаждет: света, радости, утешения Царства Божия, «радости, міра и праведности в Духе Святом...». Что ему до сложных и утонченных объяснений, что вот этот обряд «изображает» то-то, а это закрытие или открытие врат — то-то. Ему не угнаться за всеми этими «изображениями», а его вере они не нужны. Он твердо знает, что он на время ушел из «міра сего» и пришел туда, где все *иное*, но такое нужное, желанное, насущное, что им потом сияет и осмысливается вся жизнь... Он знает также, хотя может быть и не сумеет выразить этого словами, что это *иное* и есть то, ради чего стоит жить, к чему все идет, все *отнесено*, все исполняется, — то есть *Царство Божие*. И, наконец, он знает, что если даже и непонятны ему отдельные слова или обряды, Царство Божие даруется ему — в *Церкви*, в «общем деле» ее, общем предстоянии Богу, в «собрании», в «восхождении», в «любви»...

XI

Так возвращаемся мы к тому, с чего мы начали, с чего начинается Евхаристия: к *благословлению Царства Божьего*. Что значит «благословить Царство»? Это значит — признать и исповедать его как высшую и последнюю ценность, как самую «жизнь жизни». Это значит, провозгласить его как цель того Таинства — странствия, восхождения, входа, — которое теперь начинается. Это значит устремить свое внимание, ум, сердце, душу и всю жизнь к тому, что действительно от века есть — *единое на потребу*. Это значит, наконец, исповедать, что уже сейчас, еще в «міре сем», возможно приобщиться ему, войти в его сияние, истину и радость. Каждый раз, когда христиане «собираются в Церковь», они свидетельствуют, что Христос есть Царь и Господь, что уже открылось и даровано Его Царство, что началась уже новая и бессмертная жизнь...

Вот почему начинается Литургия этим торжественным исповеданием и славословием своего Царя, который приходит *ныне*, но пребывает всегда и царствует *во веки веков*.

«*Время (καιρός) сотворити Господеви...*» — возвещает диакон предстоятелю. Но это не просто напоминание об «удобном» для совершения Таинства времени. Это утверждение и исповедание, что *новое время*, время Царства Божия и исполнения его Церковью, входит теперь в падшее время «міра сего», чтобы нас, Церковь, возвести на небо и претворить в то, «что она есть»: Тело Христово и Храм Святого Духа.

«*Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа...*» — провозглашает предстоятель. И на это собрание отвечает: *Аминь*. Это слово обычно переводят «да будет так». Но смысл его, звучание — сильнее. Ибо означает оно не только согласие, но и активное принятие. «Да, это так и так да будет». Этим словом завершают и как бы «запечатывают» каждую молитву, произносимую предстоятелем, выражая этим ответственное и изначальное участие каждого верующего, и всех вместе, в едином священнодействии Церкви.

«Тому, что вы есть, скажите *Аминь*, — пишет бл. Августин, — и таким образом запечатайте это ответом своим. Ибо вы слышите: Тело Христово и отвечаете: *Аминь*. Будьте же членом Тела Христова, осуществляемого вашим *Аминь*... Священнодействуйте то, что вы есть...»

Глава 3

ТАИНСТВО ВХОДА

Владыко Господи Боже наш, оставивый на небесех чины и воинства ангел и архангел, в служении Твоея славы: сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, со служащих нам и сославословящих Твою благодсть...
(Молитва входа)

I

В древности первым актом Литургии после собрания верующих был *вход предстоятеля*¹⁶. «Когда предстоятель собрания входит, — пишет св. Иоанн Златоуст, — он говорит: Мир всем». Именно входом и с входа начиналось священнодействие, о чем до сих пор свидетельствует наш чин архиерейской встречи. В дальнейшем, в силу разных причин, этот начальный вход оброс в свою очередь другим «началом», так что теперь то, что мы называем «малым входом», уже больше не воспринимается как именно первое, начальное священнодействие Литургии. Отсюда, кстати сказать, и популярное толкование его в категориях «изобразительного символизма» — как выхода Христа на проповедь и т. п. Напомним, однако, о первоначальной практике уместно здесь не из-за какого-либо «археологического педантизма», а потому, что для понимания Евхаристии идея *входа* имеет поистине решающее значение. И все наше исследование призвано в конечном итоге показать, что смысл Евхаристии заключается, как мы уже сказали выше, во *вхождении* Церкви в Царство Божие, что вся она есть, таким образом, *вход*, и что возношение, *анафора*, относится не только к Св. Дарам («святое возношение в мире приносит...»), но и к самой Церкви, к самому собранию. Ибо — повторяю это опять и опять — Евхаристия есть *таинство Царства*, совершаемое восхождением и вхождением Церкви в небесное святилище.

Поскольку теперь, однако, входу предшествует некая вводная часть, состоящая из великой ектеньи, трех антифонов и трех молитв, мы должны объяснить, хотя бы и кратко, как и почему эта «довходная часть» возникла и превратилась, как общее правило, в начало Литургии. Начнем с *великой ектеньи* — то есть ряда молитвенных прошений, которыми, согласно современному уставу, начинаются все без исключения литургические службы Церкви. Мы находим ее в начале: вечерни, утрени, последований брака, отпевания, водоосвящения и т. п. По всей вероятности антиохийского происхождения, великая ектеня сравнительно рано появляется в византийском чине богослужения как именно начальная общая молитва собранной Церкви. Однако, вплоть до XII—XIII веков, ектеня эта произносилась не как сейчас — в начале Литургии, а после входа и сопровождающего его пения *Трисвятого*, входного молитвословия, состоящего в исповедании святости Божией: «*Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас*». В некоторых рукописях великая ектеня и называется «ектеней Трисвятого» или «прошениями Трисвятого». Это еще раз доказывает, что подлинным началом Евхаристического священнодействия был именно *вход*, из чего в свою очередь следует, что на свое теперешнее место — перед антифонами — великая ектеня перенесена была тогда, когда эти антифоны были присоединены к Литургии как ее начало.

¹⁶ О Входе, его историческом развитии, трех антифонах и т. д. см.: Juan Mateos. *Evolution historique de la liturgie de St. Jean Chrysostome*. В: 'Troche-Orient Chretien', XVI (1966), 133-161.

Прежде всего нужно заметить, что «служба трех антифонов», то есть соединение в одном чине или последовании антифонного — попеременного, двумя певцами или хорами — пения трех псалмов (или трех групп псалмов), отделенных друг от друга молитвами, является очень распространенной в византийском типе богослужения. Мы находим такие антифоны и в так называемом «Песенном Последовании», то есть воскресном бдении константинопольского чина, и в службе дневного круга: утрени, вечерни, повечерия и т. п. Можно считать несомненным, что к евхаристическому чину они были присоединены именно как «целое», как уже существовавшее отдельно от Литургии богослужбное «последование».

Обычно оно составляло часть службы в честь того или иного святого или события и исполнялось во время процессии в храм; в котором «память» эта имела быть празднуемой совершением Евхаристии. Нужно помнить, что в отличие от нашего теперешнего устройства, в котором каждый приход богослужбно «независим» и внутри себя совершает весь богослужбный цикл, в византийской церкви *город*, и особенно, конечно, Константинополь, рассматривался церковно как одно *целое*, так что богослужбный «Устав Великой Церкви» обнимал собою все храмы, посвященные каждой той или иной «памяти».

В определенные дни церковная процессия (наш теперешний «крестный ход») начиналась в Св. Софии и направлялась в храм, посвященный памяти празднуемого святого или события, в котором вся Церковь, — а не отдельный «приход», — эту память праздновала. Так, например, 16 января, в день празднования «уз св. Апостола Петра процессия — по указанию «Устава Великой Церкви» — выходит из Великой Церкви (то есть Святой Софии) и направляется в храм св. Петра, где и совершается праздничная Евхаристия». Так вот, пение антифонов и совершалось во время этой процессии и заканчивалось у дверей храма чтением «молитвы входа» и самим входом в храм духовенства и народа Божия для совершения Евхаристии. Отсюда многообразие антифонов, их «изменчивость» в зависимости от празднуемого события, отсюда существование до сего дня особых антифонов, предписанных в дни больших Господних праздников и т.п... Иногда, однако, вместо антифонов пелись специальные тропари святому, и тогда «Устав», отмечая эти тропари, предписывает: «...И входим в Церковь св. Петра и поется «Слава» с тем же тропарем. *Антифонов нет, а сразу Трисвятое...*».

Таким образом, даже из этого краткого анализа, а его можно было бы удлинить в сто раз, видно, что «антифоны» составляли первоначально своего рода отдельную службу, совершавшуюся до Евхаристии и, вначале, вне храма. Она принадлежала к типу *литии* (процессии по городу), чрезвычайно популярной в Византии, а в теперешнем богослужении сохранившейся как лития на Всенощном Бдении и «крестные ходы». В дальнейшем, по той логике развития богослужения, в которой действует своеобразный закон превращения «особенностей» в «общее правило», служба эта стала мыслиться как уже неотъемлемая часть Евхаристии, как литургическое выражение «соборания в Церковь». Однако и тут она все еще воспринималась как отдельная, вводная часть: Патриарх, например, входил в храм только после пения антифонов. Это же до сего дня видно в нашей архиерейской Литургии, в которой архиерей фактически не участвует до «малого входа», так что и начальное «благословение Царства» и все возгласы делаются священниками. Из всего сказанного ясно видно, как пишет католический специалист по истории византийского богослужения, что сначала «три антифона пелись не в храме, а вне его и только в случае торжественной процессии. То же, что теперь называется «малым входом», было не чем иным, как входом народа и духовенства в храм — либо в конце процессии, либо же без предварительной процессии».

II

Все это представляло бы только исторический и археологический интерес, если бы не подчеркивало не только то, что *вход* действительно составляет *начало* Евхаристического священнодействия, а и *входной*, динамический характер этого священнодействия, Евхаристию — как *движение*. Мы не живем больше в христианском, или, лучше сказать, в «христианизированном» мире, который мог в литургических символах — литиях, процессиях и т. д. выявлять свою *отнесенность* к Церкви как пути в Царство, и тем самым свою собственную направленность к Царству Божьему. Наши храмы окружены если не враждебным, то во всяком случае — «религиозно-нейтральным», «секуляризированным» и равнодушным миром. Но потому так важно, чтобы мы осознали и почувствовали ту основную, изначальную и неизменную *соотносительность* Церкви и мира, которая когда-то, в совсем других условиях, нашла свое литургическое выражение в этих процессиях народа — в храм... Если «собрание в Церковь» предполагает отделение от мира («дверем затворенным» является Христос), то исход этот совершается во *имя мира*, ради его спасения. Ибо мы — плоть от плоти и кровь от крови мира сего, мы часть его, и только нами и через нас — он восходит к своему Творцу, Спасителю и Господу, к своей цели и исполнению. Мы отделяемся от мира, что бы его принести, его возвести в Царство, его сделать снова путем к Богу и причастием вечного Божьего Царства. В этом — назначение Церкви, для этого она оставлена в мире, как часть его, как символ его спасения. Этот символ мы исполняем, «реализуем» в Евхаристии...

По мере того, как мы будем следить за чином Евхаристии, это ее назначение будет раскрываться все яснее и глубже. Но уже с самого начала, уже в этих «общих и согласных молитвах», в этих радостных и победных антифонах, возвещающих и прославляющих Царствие Божие, знаменуем мы, что «собрание в Церковь» есть прежде всего радость возрожденной и обновленной твари, *собрание мира*, в противоположность распаду его в грехе и смерти. Таинство Царства — Евхаристия, тем самым, есть и Таинство мира, который «так возлюбил Бог, что отдал Сына Своего...» (Ин. 3, 16).

III

Вернемся теперь к великой ектенье¹⁷. «*Миром Господу помолимся*», — возглашает дьякон. После исповедания и славословия Царства наступает время «общей и согласной молитвы». Понимаем ли мы все значение и, главное, всю *новизну* этой молитвы — молитвы самой Церкви? Понимаем ли мы, что это не «просто» молитва человека или группы людей, а молитва Самого Христа Отцу Своему, нам дарованная, и что этот дар молитвы Христовой, Его посредничества, Его ходатайства есть первый и величайший дар Церкви. Мы молимся во Христе, и Он Духом Своим Святым молится в нас, собранных во Имя Его. «А как вы сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче». (Гал. 4, 6). Мы ничего не можем добавить к Его молитве, но по Его воле, по Его любви мы стали членами Тела Его, составляем одно с Ним и имеем участие в Его предстоянии и ходатайстве за мир. Ап. Павел, призывая верующих «прежде всего совершать молитвы, прошения, благодарения за всех человеков», прибавляет: «ибо один Бог, един и посредник между Богом и людьми, *человек Иисус Христос*» (1 Тим. 2 1,5). И потому молитва Церкви есть молитва богочеловеческая, ибо Церковь есть человечество Христово, Им возглавленное: — «Я в них и Ты во Мне, да будут совершенны во едино и да познает мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 23).

¹⁷ Великая ектенья. Juan Mateos...

О *свещенном мире и спасении душ наших...* В Церкви нам дан мир Христов, как дано помазание Духа Святого. Нам все дано и мы все же непрестанно молимся: прииди и спаси нас, да приидет Царствие Твое... Ибо данное должно быть принято, и мы призваны всегда, возрастать в этом даре. Грех и благодать, ветхий и новый человек ведут в нас беспрестанную борьбу, и данное Богом все время отвоевывается врагом Бога. И Церковь — собрание святых — есть также собрание грешников, получивших, но не принявших, помилованных, но отвергающих благодать и непрестанно отпадающих от нее... Мы, прежде всего, молимся о том, что в Евангелии названо «единым на потребу». А *мир свыше* это и есть Царство Божие — «радость, мир и праведность в Духе Святом» (Рим. 14, 17). Это то, ради чего нужно быть готовым все отдать, от всего отказаться, всем пожертвовать: «Ищите прежде всего Царствие Божие и остальное приложится вам». Приобретение этого Царства, этого «мира свыше», и есть спасение души. Ибо на языке Св. Писания *душа* означает самого человека в его подлинной природе и назначении. Это Божественная частица, которая делает человека — образом и подобием Божиим, благодаря которой последний грешник в очах Божиих есть бесценное сокровище, чтобы спасти которое пастырь оставляет девяносто девять праведников... Душа есть дар Божий человеку, и потому — «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит. Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). Первое прошение великой ектеньи указывает нам последнее, высочайшее назначение нашей жизни, то, ради чего мы были созданы, к чему должны стремиться и что должно стать для нас — «единым на потребу».

О *мире всего мира* — о том, чтобы этот мир Христов распространен был на всех, чтобы закваска, брошенная в мир, подняла все тесто (1 Кор. 5, 6), чтобы все дальние и ближние стали соучастниками Царства Божьего.

О *благостоянии всех Божьих церквей*. — «Вы соль земли, вы свет миру», — говорит Христос своим ученикам, и это значит, что Церковь оставлена в мире для свидетельства о Христе и Его Царстве и что ей завещано Его дело. «Но если соль потеряет свою силу, то чем сделаешь её солёной» (Мф. 5, 13). Если христиане забывают о *служении*, на которое, от первого до последнего, все они поставлены, то кто будет благовествовать миру Царство Божие и вводить людей в новую жизнь? Молитва о *благостоянии* — это молитва о верности и твердости христиан, о том, чтобы Церковь, рассеянная по всему миру, в каждом месте была верной себе, своей сущности, своему назначению — быть «солью земли и светом миру».

О *соединении всех*. Единство всех в Боге составляет последнюю цель творения и спасения. Христос пришел, чтобы «рассеянных чад Божьих собрать воедино» (Ин. 11, 52). Об этом единстве молится Церковь, о преодолении всех разделений, об исполнении молитвы Христовой — «да будут совершенны воедино» (Ин. 17, 23).

О *храме сем и с верою, благоговением и страхом Божиим входящих в него*: вот условия нашего подлинного участия в молитве и Таинстве, и каждый, входящий в храм, должен испытать себя: есть ли в его сердце живая вера и благоговение к присутствию Божьему, тот спасительный «страх Божий», который мы так часто теряем, «привыкая» к Церкви и к богослужению.

О *епископе, клире, народе* — о Церкви, к которой мы принадлежим и которая в единстве всех служений: епископа, пресвитеров, дьяконов и народа Божьего являет и исполняет собою — здесь, в этом месте — Тело Христово.

О *стране, о городе, областях, о всех людях, о благорастворении воздушных, об изобилии плодов земных, о плавающих, путешествующих, страждущих, больных, заключенных...* Молитва распространяется и охватывает собою весь мир, всю природу, все человечество, всю жизнь. Церкви дана власть и сила возносить эту вселенскую молит-

ву, ходатайствовать перед Богом о всём Его творении. Как часто мы сужаем свою веру и религиозную жизнь до себя, до своих нужд, забот и потребностей, и забываем назначение Церкви всегда и всюду «моления, прошения и благодарения за всех человеков...» И, приходя на Литургию, нам нужно снова и снова учиться жить в ритме церковной молитвы, себя и свое сознание расширять до полноты Церкви...

И, наконец, помянув *всех святых*, то есть всю Церковь во главе с Божьей Матерью, мы *сами себя, и друг друга, и всю нашу жизнь предаем Христу Богу*. Не только для защиты, помощи, успеха. «О горнем помышляйте, не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, Жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3, 2—4). Мы отдаём нашу жизнь Христу, потому что Он — наша жизнь, потому что в крещальной купели мы умерли для одной лишь «естественной жизни», и наша подлинная жизнь скрыта в таинственном росте Царства Божия.

IV

За великой ектеньей следуют три антифона и три молитвы, надписанные в служебнике как «молитва первого антифона», второго и т. д. Об антифонах, их возникновении и включении в чин Литургии мы уже говорили, и поскольку они, очевидно, относятся к изменчивой части службы, толковать их сейчас не будем. О трех молитвах, однако, которыми предстоятель как бы «возносит» эти песни хвалы и благодарения Богу, следует сказать несколько слов.

Всем известно, что в современной практике, о происхождении которой нам еще придется говорить особо, чтение почти всех молитв, возносимых предстоятелем, стало *тайным*, «про себя», так что собрание слышит только завершительное славословие, обычно в виде придаточного предложения — «яко Ты еси...», — называемого возгласом. Практика это сравнительно поздняя. Попервоначально все молитвы Литургии читались вслух, ибо — в своем прямом смысле и по своему содержанию суть молитвы всего собрания или, лучше сказать, самой Церкви. Но, утвердившись в богослужении, практика эта привела к умножению так называемых *малых ектений*, состоящих из первого и двух последних прошений великой ектеньи. И теперь эти малые ектеньи возглашаются дьяконом, пока предстоятель читает молитвы тайно. Когда же служба совершается без дьякона, то священник должен и произнести ектенью, и прочесть молитву. А это привело к тому, что молитву стали читать во *время* пения антифона. Таким образом, практика эта, помимо того, что она привела к частому и монотонному повторению малой ектеньи, нарушила единство «собрания Церкви», отделила его как раз от тех «общих и согласных молитв», в которых единство это выражается.

В «молитве первого антифона» предстоятель исповедует веру Церкви в то, что держава Божия *несказанна*, что слава Его *безмерна*, милость *непостижима* и человеколюбие *неизреченно*. Все эти слова, в греческом тексте молитвы начинающиеся с отрицательной частицы (так называемой *alpha privativum*), выражают христианский опыт абсолютной трансцендентности Бога — несоизмеримости его с нашими словами, понятиями и определениями, *апофатической* основы христианской веры, христианского знания Бога. Неизреченность эту всегда с особой силой ощущали святые.

Но Бог сам захотел *явить* Себя, и, одновременно с исповеданием Его неизреченности, Церковь просит Его «призреть на этот храм и на это собрание». И Бог не только явил себя людям, но и соединил их с Собою, сделал их *Своими*. Эту принадлежность Церкви Богу и исповедует «молитва второго антифона» — «спаси людей *Твоих*, благослови достояние *Твое*, сохрани полноту *Твоей* Церкви, освяти любящих благолепие *Твоего* дома» — ибо в Церкви явлена Его держава, царство, сила и слава...

И, наконец, по свидетельству «молитвы третьего антифона», этому новому, соединенному с Богом человечеству даровано знание Истины в этом веке, и Истина дарует жизнь вечную — «подавая нам и в настоящем веке познание Твоя Истины, и в будущем живот вечный даруя...».

V

Впервые выражение *малый вход* (в отличие от *великого входа* в начале Литургии верных) мы встречаем в рукописях XIV века. Это время окончательного закрепления евхаристического чина в его теперешнем виде. Мы знаем уже, что в течение долгого времени вход этот был *началом* Литургии, ее первым священнодействием. Но когда он это свое значение утратил и первой частью службы стало последование «антифонов» (или «изобразительных»), главное ударение — в восприятии его — перенесено было в нем на *вынос Евангелия*. В современной практике вход этот есть, прежде всего, вход с Евангелием, то есть торжественное вынесение его из алтаря и внесение его обратно в алтарь царскими вратами. В некоторых рукописях он даже и называется «входом Евангелия». И именно это, как уже сказано выше, послужило отправной точкой в развитии того «изобразительного символизма», который, в применении к малому входу, толкует его как «изображение» выхода Христа на проповедь Евангелия. О подлинном значении этого выноса Евангелия мы будем говорить в следующей главе, посвященной Литургии как *Таинству Слова*. В пределах же этой главы для нас важно подчеркнуть лишь то, что наш теперешний «малый вход» очевидно восходит к двум различным священнодействиям, соединяет в себе две темы: тему входа как такового и обряды, связанные с чтением Слова Божия. Настоящую главу уместно заключить кратким разбором первой из них.

Подчеркнем еще раз, что, несмотря на все свое усложнение, «малый вход» сохранил характер именно входа, начала, приближения. Об этом свидетельствуют, во-первых, уже неоднократно отмеченные особенности архиерейского чина Литургии, а, во-вторых, *молитва входа*, которая, как тоже было уже указано, читалась когда-то при входе предстоятеля и народа в храм и которая и сейчас еще — в чине освящения нового храма — читается у внешних врат его, а не перед царскими вратами иконостаса. В этой молитве нет ни малейшего упоминания какой бы то ни было «изобразительности», но есть зато указание на *небесный* характер входа: «сослужение» в нем небесных сил и воинств, т. е. ангелов.

Новым элементом, возникшим из развития византийского храма и усложнившим идею входа, было перенесение понятия *святилища* со всего храма на *алтарь*, то есть на ту часть храма, что окружает престол и отделена от церкви — иконостасом. Под влиянием «мистериального» богословия, о котором я писал в моем «Введении в Литургическое Богословие» и в центре которого стоит противопоставление «посвященных» — «непосвященным», и это значит духовенства — мирянам, внутри храма возникло внутреннее *святилище*: *алтарь*, доступ в который открыт только «посвященным». Вот в этот алтарь и стали совершаться все «входы», что, конечно, ослабило восприятие и опыт самого «собрания в Церковь», как входа и восхождения Церкви, народа Божьего, в небесное святилище, ибо «Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в *самое небо*, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9, 24),

VI

Типично «византийское» усложнение это, однако, не затронуло главного: а именно — того, что сущность *входа* состоит в приближении к *престолу*, который изначала

был средоточием храма, его святыней. Само слово «алтарь» относится прежде всего к престолу и только постепенно стало применяться к пространству, окружающему его и отделенному от храма иконостасом. Более подробно на значении престола мы остановимся, когда будем говорить о приношении Св. Даров, Сейчас достаточно сказать, что, по согласному свидетельству всего предания, *престол* есть символ Христа и Царства Христова. Он есть трапеза, за которой собирает нас Христос, и он есть жертвенник, соединяющий Первосвященника и Жертву. Он есть престол Царя и Господа. Он есть — *Небо*, то Царство, в котором «Бог есть всяческая во всем». И именно из этого опыта престола, как средоточия евхаристического таинства Царства, развилась вся «мистика» алтаря, как Неба, как эсхатологического полюса Литургии, как того таинственного *присутствия*, которое весь храм претворяет в «небо на земле». И поэтому вход, будучи приближением к престолу, есть всегда *восхождение*. В нем Церковь восходит туда, где подлинная «жизнь ее скрыта во Христе с Богом», восходит на небо, где и совершается Евхаристия...

Всё это важно помнить потому, что под влиянием западного понимания Евхаристии мы обычно воспринимаем Литургию в ключе не *восхождения*, а *нисхождения*. Вся западная евхаристическая мистика насквозь проникнута образом Христа, *спускающегося* на наши алтари. Между тем, изначальный евхаристический опыт, засвидетельствованный самим чином Евхаристии, говорит о нашем *восхождении* туда, куда вознесся Христос, о небесной природе евхаристического священнодействия.

Евхаристия есть всегда выход из «мира сего» и восхождение на небо, и символом *реальности* этого восхождения, самой его «возможности», является *престол*. Ибо Христос вознесся на небо, и престол Его — «пренебесный и мысленный». В «мире сем» нет и не может быть престола, ибо Царство Божие — «не от мира сего». И потому так важно понять, что мы относимся благоговейно к престолу — целованием, поклонами и т. д. — не потому, что он «освящен» и стал, так сказать, «вещественной святыней», а потому что само освящение его состоит в *отнесении* его к реальности Царства, в претворении его в символ Царства. Наше благоговение и поклонение никогда не относятся к «материи», а всегда к тому, *эпифанией*, то есть явлением и присутствием, чего она является. Всякое *освящение* в Церкви не есть создание «священных предметов», своей священностью противоположных «профанным», то есть неосвященным, а *отнесение* их к их изначальному, а вместе с тем, и конечному смыслу, к Божьему замыслу о них. Ибо весь мир был создан как «престол Божий», как храм, как символ Царства. Он весь по замыслу *священен*, а не «профанен», и сущность его — в Божественном «добро зело»... И грех человека в том и состоит, что он затмил это, «добро зело» в самом себе и тем оторвал мир от Бога, сделал его «самоцелью», а потому — и распадом, и смертью...

Но Бог спас мир. Спас тем, что снова явил в нем его *цель*: Царство Божие; его жизнь — быть путем к этому Царству; его смысл — быть в общении с Богом, и в Нем со всем творением... И поэтому, в отличие от языческих «освящений», состоящих в *сакрализации* отдельных частей и предметов мира, христианское освящение состоит в возвращении всему в мире его символической природы, его «таинственности», в отнесении всего — к последней цели бытия... Все наше богослужение поэтому есть восхождение к *Престолу* и возвращение обратно в «мир сей» для свидетельства о том, чего «не слышало ухо, не видел глаз и не приходило на сердце человеку, но что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9).

VII

Этот эсхатологический смысл входа, как приближение к престолу и восхождение в Царство, лучше всего выражен в молитве и пении *Трисвятого*, которым вход завершается. Вступив в алтарь и став перед престолом, предстоятель возносит «молитву Трисвятого» о том, чтобы Бог

сподобивший нас, смиренных и недостойных,
в час сей стать перед славой святого Его жертвенника
и должное ему поклонение и славословие принести,
принял от нас Трисвятую песнь
и посетил нас
и простил нам всякое согрешение
и освятил наши души и телеса....

Молитва эта начинается с обращения *Боже Святой*, с исповедания святости Божией и с моления о нашем освящении, то есть приобщении к этой святости. Но что означает, что выражает это имя Божие — *Святой*, составляющее, по словам пророка Исаяи, вечное содержание ангельского славословия, в котором мы в «час сей» готовимся принять участие? Никакое дискурсивное мышление, никакая логика не способны нам объяснить его, а между тем именно это ощущение святости Божией, это чувство святого есть основа и источник религии. И вот, достигнув этого момента, мы, может быть, сильнее всего сознаем, что богослужение, не объясняя нам, что есть святость Божия, *являет нам ее*, и что в этом явлении — извечная сущность *культа*, тех основных и древних, как само человечество, обрядов: благословения, воздевания рук, поклонения — смысл которых почти не выделим из породившего их жеста. Ибо культ и родился из потребности, из жажды человека приобщиться *святому*, которое он ощутил прежде, чем смог «мыслить» о нем.

«Как будто только богослужение, — пишет L. Vouyer, — знает весь смысл этого непроницаемого для разума понятия, оно одно во всяком случае способно передать и научить ему... Этот религиозный трепет, это внутреннее головокружение перед Чистым, перед Недосягаемым, перед совершенно Иным, и вместе с тем это ощущение невидимого присутствия, притяжение такой бесконечной любви, и притом любви столь личной, что, испытав ее, мы уже больше не знаем, что еще мы называем любовью, — только богослужение может передать опыт всего этого, единый и непередаваемый... В богослужении он как будто льется отовсюду — из слов, из жестов, от светильников, от благоухания, наполняющего храм, как в видении Исаяи, из того, что за всем этим, что не есть ничто из всего этого, но что в сем этим целостно передается, подобно тому, как прекрасное выражение лица мгновенно раскрывает нам всю душу, хотя мы и не знаем как...».

И вот *мы* вошли и стоим теперь перед Святым. Мы освящены его присутствием, мы озарены его светом. И это трепетное и сладостное чувство присутствия Божия, радость и мир, равных которым нет на земле, все это выражено в трикратном медленном пении Трисвятого — «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный...», небесной песни, поемой на земле и свидетельствующей о совершившемся примирении земли и неба, о том, что Бог явил Себя людям и что нам дано *«иметь участие в святости Его»* (Евр. 12,10).

И под это пение предстоятель восходит еще выше, в самую глубину храма, на горный престол, во Святое Святых. И в этом ритме восхождения — из «мира сего» к вратам храма, от врат храма — к престолу, от престола — на горнее место, свидетельству-

ет о совершившемся соединении, о высоте, на которую вознес нас Сын Божий. И, взойдя на нее, предстоятель — оттуда, но повернувшись лицом к собранию, один из соборных, но и образ Господа, облеченный Его властью и силой, ниспошлет нам *мир* для слышания Слова Божия. За таинством входа следует таинство Слова.

Глава 4

ТАИНСТВО СЛОВА

Воссияй в сердцах наших, человеколюбче Владыко, Твоего богоразумия нетленный свет, и мысленныя наши отверзи очи во евангельских Твоих проповеданий разумение: вложи в нас и страх блаженных Твоих заповедей, да плотския похоти вся поправше, духовное жительство пройдем, вся, яже ко благоугождению Твоему, и мудрствующе и деюще... (Литургия. Молитва прежде Евангелия.)

I

Чтение св. Писания, по единогласному свидетельству ранних памятников, составляло с самого начала неотъемлемую часть «собрания в Церковь» и, в частности, собрания евхаристического. В одном из первых дошедших до нас описаний Евхаристии мы читаем: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам, и читаются, сколько позволит время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все мы встанем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитвы... приносятся хлеб, и вино, и вода...». Здесь связь между чтением Писания и проповедью с одной стороны, приношением евхаристических даров с другой — очевидна. О ней же свидетельствует и современный чин Евхаристии, в котором неразрывно связаны между собою *литургия оглашенных*, посвященная преимущественно Слову Божию, и *литургия верных*, состоящая в приношении, освящении и раздаении Св. Даров.

Между тем, это единогласное свидетельство фактически игнорируется в наших официальных учебниках, в богословских объяснениях и определениях Евхаристии. В жизни и практике Церкви Евхаристия состоит из двух, неразрывно связанных между собою, частей. В богословской же мысли она сведена только к одной — второй — части, то есть к тому, что совершается над хлебом и вином, причем так, как если бы эта вторая часть была самодовлеющая и духовно, богословски не связана с первой.

Эта редукция объясняется, конечно, влиянием на наше школьное богословие западных идей, в которых *Слово и Таинство* давно уже «оторвались» одно от другого и стали предметом самостоятельного изучения и определения. Разрыв этот составляет, однако, один из главных недостатков западного учения о таинствах. Усвоенный *de facto* нашими школьными системами, он рано или поздно приводит к неправильному, одностороннему и искаженному пониманию как Слова, то есть Св. Писания и его места в жизни Церкви, так и Таинства. Я осмеливаюсь утверждать, что постепенное «разложение» Писания, растворение его во все более специальной и отрицательной критике, является результатом отрыва его от Евхаристии, то есть фактически от самой Церкви, как опыта и духовной реальности. И этот же отрыв, в свою очередь, лишает Таинство его евангельского содержания, превращая его в самостоятельное и самодовлеющее «средство освящения». Писание и Церковь низведены здесь в категорию двух формальных авторитетов, «источников веры», как называются они в школьных тракта-

тах, причем речь идет только о том, какой авторитет выше: кто «толкует» кого... На деле подход этот, в силу собственной своей логики, требует дальнейшего сужения, дальнейшей редукции. Так, если верховным вероучительным авторитетом в Церкви провозглашается Св. Писание, то в чем критерий Писания? Им рано или поздно становится «библейская наука», то есть в конечном итоге — голый разум. Если же наоборот, конечной высшей и духоносной толковательницей Писания провозглашается Церковь — то кем, где и как толкование это осуществляется? И как бы мы на этот вопрос ни ответили, «орган» и «авторитет» этот фактически оказывается стоящим над Писанием, авторитетом внешним. Если в первом случае смысл Писания растворяется в многообразии частных, но потому и лишенных церковного авторитета, «научных теорий», то во втором случае Писание рассматривается как «сырье» для богословских определений и формулировок, как «библейский материал», имеющий быть «истолкованным» богословским разумом. И не следует думать, что положение это характерно только для Запада. То же самое, хотя возможно и по-другому, происходит и в Православной Церкви. Ибо, если православные богословы твердо держатся формального принципа, согласно которому авторитетное толкование Писания принадлежит Церкви и совершается в свете Предания, то жизненное содержание и практическое применение этого принципа остаются неясными, и на деле приводят к некоему параличу «разумения Писания» в жизни Церкви. Наша библейская наука, поскольку она вообще существует, находится всецело во власти западных предпосылок и испуганно повторяет западные зады, (держась по возможности «умеренных», то есть на деле предпоследних западных теорий). Что же касается церковной проповеди и благочестия, то они давно уже перестали питаться Писанием как своим настоящим источником...

Столь же пагубные последствия имеет этот разрыв, между Словом и Таинством и в учении о таинствах. В нем Таинство перестает быть библейским, *евангельским*, в глубочайшем смысле этого слова. Не случайно, конечно, западное богословие сосредоточило свой интерес к Таинствам не на их сущности и содержании, а на условиях и «модусе» их совершения и «действенности». Так, истолкование Евхаристии сводится к вопросу о способе и моменте преложения даров, превращении их в Тело и Кровь Христовы, но почти ничего не говорит о смысле для Церкви, для мира, для каждого из нас — этого преложения. Как это ни звучит парадоксально — но интерес к *реальному присутствию* Тела и Крови Христовых заменяет собою интерес ко Христу. Причастие воспринимается как один из способов «получения благодати», как акт личного освящения, но перестает восприниматься как наше участие в Чаше Христовой: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?» (Матф. 20, 22). Оторвавшись от Слова, которое всегда — Слово о Христе («исследуйте Писания, они свидетельствуют обо Мне» Ин. 5, 39), таинства в каком-то смысле отрываются от Христа. Он остается, конечно, и в богословии и в благочестии их установителем, но перестает быть их *содержанием*, даром Церкви и верующим прежде всего Его Самого и Его богочеловеческой жизни... Так, таинство покаяния переживается не как «примирение и воссоединение с Церковью во Христе Иисусе», а как власть «отпускать» грехи; так, таинство брака «забыло» свою основу в «великой тайне Христа и Церкви», и т. д.

Но в предании Церкви, литургическом, духовном, именно в неразрывной связи Слова и Таинства исполняется сущность Церкви как воплощения Слова, как исполняющегося во времени и пространстве Боговоплощения, так что про саму Церковь сказано в Книге Деяний — «и Слово росло...» (12, 24). В Таинстве мы причащаемся Тому, Кто приходит и пребывает с нами в Слове, в благовестии о Ком состоит назначение Церкви. Слово полагает Таинство как свое исполнение, ибо в Таинстве Христос —

Слово становится нашей жизнью. Слово собирает Церковь для своего воплощения в ней. В отрыве от Слова Таинству грозит быть воспринятым как магия, без Таинства Слову грозит быть сведенным к доктрине. И, наконец, именно Таинством претворяется в *толкование* Слово, ибо толкование Слова есть всегда свидетельство о том, как Слово становится жизнью. «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1,14). Таинство и есть это свидетельство, и потому — в нем источник, начало и основа толкования и уразумения Слова, источник и критерий богословия. Только в этой неразрывной соединенности Слова и Таинства можно по-настоящему понять смысл утверждения, что Церковь одна хранит истинный смысл Писания. Поэтому первая часть Литургии есть необходимое начало евхаристического Священнодействия, то *Таинство Слова*, которое свое исполнение и завершение найдет в приношении, освящении и раздаянии верным евхаристических даров.

II

В некоторых ранних рукописных служебниках малый вход называется *входом с Евангелием*. И действительно, в современном его виде центр тяжести в нем сосредоточен на книге Евангелия: она торжественно выносится дьяконом северными воротами иконостаса и затем — через царские ворота — приносится к Престолу и полагается на нем. Если принять во внимание сказанное выше о первоначальном смысле малого входа, как входа предстоятеля и народа в храм, то становится очевидно, что «вход с Евангелием» является как бы второй его формой. В древности за входом предстоятеля в храм следовало восхождение его и сослужащего ему духовенства на «свои места» для слушания Писания. Теперь же, ввиду того, что первоначальный малый вход перестал быть реальным началом Литургии, именно «вход с Евангелием» стал содержанием этой процессии. И для того, чтобы понять смысл ее в евхаристическом священнодействии, необходимо сказать несколько слов об изначальной топографии храма.

В современной практике естественным и самоочевидным местом предстоятеля и духовенства является алтарь. В древности же было не так. «Предстояние» престолу, служение у престола было ограничено исключительно литургией верных, то есть приношением и освящением Св. Даров, Евхаристией в собственном смысле этого слова. К престолу предстоятель восходил только в момент приношения даров. В остальное время, а также в службах дневного и годичного круга, место предстоятеля и духовенства было на «виме», то есть среди народа. На это до сих пор указывает местоположение архиерейской кафедры — посередине храма у русских, справа у амвона у греков. И ведь даже и сейчас в богослужении не-евхаристическом самые важные части его — полиелей, например, — совершаются посередине Церкви, а не в алтаре. Таким образом, престол был исключительной *трапезой* вечера Господней, Жертвенником, на котором приносится безкровная жертва. Богослужение имело как бы два центра: один в самом собрании, другой у престола. Поэтому первая часть Литургии — «собрание в Церковь», слушание Писания и проповеди — совершалась не в алтаре, а в храме, со специальных мест, отведенных предстоятелю и духовенству на «виме». Таким образом, за входом в храм (первый смысл «малого входа») следовало восхождение в алтарь и к престолу для приношения и освящения даров (теперешний «великий вход»). Этими тремя «входами» (процессиями) и выражался основной символизм собрания Церкви как восхождения ее в Царство Божие...

Причиной, нарушившей и изменившей этот изначальный порядок, было, во-первых, исчезновение первого входа — входа в храм, о котором мы говорили выше, а, во-вторых, постепенное исчезновение вимы как места предстоятеля и духовенства во время фактически всех богослужений, кроме самой Евхаристии. Исчезновению этому

помогло и то, что книгу Евангелия стали хранить на престоле. В эпоху гонений на христианство Евангелие хранилось не в храме, так как одной из форм преследования Церкви была конфискация у христиан священных книг. Поэтому за каждой Литургией книга Евангелия приносилась в храм извне. Но с прекращением гонений и с появлением величественных христианских базилик местом хранения Евангелия естественно стал храм, а в нем — его «святая святых», престол. Престол стал средоточием обеих частей Литургии, хотя и по-разному. Так, в Литургии оглашенных, а также и во всех не-евхаристических службах, Евангелие *выносится* из алтаря, и чтение его и по сей день совершается посередине храма, на амвоне или с кафедры, тогда как Евхаристия всегда совершается у престола.

Все эти технические подробности нужны нам только для того, чтобы показать, что малый вход постепенно соединил в себе три основных измерения: начала Евхаристии как *входа* в собрание, затем — как исполнения этого первого входа в восхождении, во входе Церкви в небесное святилище (молитва и пение Трисвятого, приближение к престолу) и, наконец, исполнения этого начала Литургии — в «таинстве Слова».

Возвращаясь теперь к «входу с Евангелием», мы можем сказать, что для понимания Литургии Слова и связи ее с Евхаристией он не менее важен, чем основной акт чтения Св. Писания. Тут есть параллелизм с Евхаристией, в которой освящению даров *предшествует* приношение. Здесь уместно напомнить, что в православном литургическом предании Евангелие участвует не только как *чтение*, но как именно *книга*. Этой книге воздается такое же почитание, как иконе или престолу. Ее положено целовать, ей положено кадить, ею благословляется народ Божий. И, наконец, в некоторых священнодействиях — в хиротонии епископа, в таинствах покаяния и елеосвящения и т. д., участвует Евангелие как *книга*, а не тот или иной текст, заключенный в ней. И это так потому, что книга Евангелия для Церкви есть словесная икона явления нам и пребывания среди нас Христа, прежде же всего — икона Его Воскресения. Вход с Евангелием, поэтому, есть не «изображение», не священная инсценировка события прошлого, выхода Христа на проповедь (в каком случае не дьякон, а предстоятель, как образ Христа в собрании Церкви, должен был бы выносить книгу Евангелия), а образ явления Воскресшего Господа во исполнение Его обещания: «Где два или три собраны во Имя Мое, там Я посреди них» (Матф. 9, 20). Как освящению евхаристических даров предшествует приношение их к жертвеннику, так чтению и *благовествованию* Слова предшествует Его *явление*. «Вход с Евангелием» есть встреча, радостная встреча со Христом, и совершается эта встреча посредством вынесения к нам этой Книги всех книг, книги, всегда претворяемой в силу, жизнь и освящение...

III

«Мир всем», — возвещает предстоятель собранию, и оно отвечает ему: «И духови твоему». Выше мы уже указывали, что *Мир* — это Имя Самого Христа, Он Сам. Западная форма этого приветствия — «*Dominus vobiscum*», «Господь с вами...». И это приветствие, с началом каждой новой части евхаристического священнодействия — перед чтением Слова Божия, перед целованием мира, перед раздаянием причастия — есть каждый раз напоминание, что Сам Христос — «посреди нас», Сам возглавляет нашу Евхаристию, ибо Сам Он есть «приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый».

Затем возглашается *прокимен*. Словом этим, означающим по-гречески «предлежащее», то есть то, что предшествует, называются теперь два или три стиха из различных псалмов, поющихся антифонно — чтецом и народом, либо же хором. В древности прокимен состоял обычно из целого псалма, пение которого предшествовало чтению Св. Писания. И так как прокимен до сих пор занимает особое и несомненно важное ме-

сто в православном богослужении, о нем нужно сказать несколько слов. Для понимания прокимна нужно прежде всего напомнить об особом месте, занимаемом псалмами в ранней Церкви. Можно без преувеличения сказать, что в ранней Церкви псалмы суть не только одна из пророческих и молитвенных вершин Ветхого Завета, но как бы особое откровение внутри откровения. Если все Писание пророчесствует о Христе, то исключительное значение псалмов в том, что в них Христос явлен как бы «изнутри». Это *Ego* слова, *Ego* молитва, Он Сам: «...ipse Dominus Jesus Christus loquitus» — «Сам Господь Иисус Христос говорит в них» (бл. Августин). И потому что это Его слова, они являются и молитвой и словами Тела Его, Церкви. «В этой книге говорят, молятся и плачут только Иисус Христос и Его Церковь». «Эти многие члены, — пишет бл. Августин, — соединенные связью любви и мира под единой главой — Спасителем нашим, составляют, как вы знаете, ... одного человека. И в псалмах большей частью их голос звучит как голос одного человека. Он умоляет за всех, потому что все едино в единственном». Вот это понимание, этот *опыт* псалмов и лежит в основе их литургического употребления. Так, например, нельзя понять исключительного места псалма 118 («Блаженны непорочные») в утрени Великой Субботы, если не знать, что в этом длинном исповедании любви к «оправданиям Божиим», к Его воле, к Его замыслу о мире и человеке, Церковь как бы слышит голос Самого Господа, лежащего во гробе и открывающего нам смысл Своей животворной смерти. Псалмы, таким образом, являются не только боговдохновенной экзегезой, объяснением Писания и событий священной истории, — но в них выражена и воплощена, и нам передается, та *духовная реальность*, которая позволяет нам уразуметь подлинный смысл как священных текстов, так и обрядов.

Прокимен — «предлежащий псалом» — вводит нас в таинство Слова. Ибо слово Божие обращено не к одному разуму, а ко всему человеку, к той его глубине, или, на языке св. отцов, — *сердцу*, которое и является органом религиозного познания в отличие от неполного, дискурсивного и рационального знания «мира сего». Слышанию и пониманию Слова предшествует «открытие ума»: «Тогда отверзе им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24, 45). Можно сказать, что радостное повторное возглашение прокимна, его «сообщение» собранию и принятие собранием и выражает в богослужении тот момент «отвержения ума», соединение его с *сердцем*, когда слова Писания мы слышим как слова Господа.

За прокимном следует чтение *Апостола*, то есть отрывка из второй — «апостольской» — части Нового Завета. Есть все основания думать, что в древности чтение Св. Писания включало в себя и отрывок из Ветхого Завета. Подробное изучение «лекционария», то есть принципов, на которых основано литургическое распределение и чтение Св. Писания, относится к той части литургического богословия, которую я называю *богослужением времени*, и потому мы опустим объяснение его здесь. Скажем только, что лекционарий пережил довольно длинную и сложную эволюцию и одна из насущных задач нашего времени состоит в его пересмотре в свете нашей теперешней литургической ситуации. Чтобы понять серьезность этого вопроса, достаточно напомнить, что теперешний лекционарий исключает из литургического чтения большую часть Ветхого Завета, а в том, что касается Нового Завета, будучи построен на предпосылке ежедневного служения Литургии, доводит до слуха и сознания верующих сравнительно небольшую часть и новозаветных текстов. Отсюда — поразительное незнание Св. Писания у подавляющего большинства православных и вытекающее из этого незнания отсутствие интереса к нему, отвыкание от него как главного, ни с чем не сравнимого и поистине спасительного источника веры и жизни. В нашей Церкви «акафист» неизмеримо популярнее Св. Писания. Поскольку же все наше богослужение по-

строено прежде всего в библейском ключе, все это приводит в конечном итоге к непониманию и богослужения к отрыву литургического благочестия от подлинного смысла *lex orandi*, «закона молитвы...».

После Апостола читается Евангелие. Чтению предшествует пение Аллилуария и каждение. В современной практике пение Аллилуарий занимает теперь не больше двух-трех минут, дающих возможность диакону принять от предстоятеля книгу Евангелия и проследовать на амвон. Поэтому и каждение совершается теперь не как предписано — во время пения Аллилуйа, а во время чтения Апостола. И, наконец, молитва предстоятеля перед чтением Евангелия, в которой Церковь просит Бога, чтобы Он «отверз очи во евангельских проповеданий разумение», читается теперь тайно, про себя, и вообще не доходит до слуха молящихся. Все это, вместе взятое, затмило первоначальный смысл обряда Литургии Слова. Между тем, обряд этот важен для понимания связи между Литургией Слова и Таинством, и потому о нем необходимо сказать несколько слов.

На первом месте здесь стоит пение Аллилуйа, составлявшее в древности важную часть всего христианского богослужения. Унаследованное христианством от еврейского богослужения, Аллилуйа принадлежит к типу так называемых мелизматических песнопений. Мелизматическими, в отличие от псалмодических, называются в истории церковного пения те его формы, в которых мелодия первенствует над словом. Можно думать, что до появления в Церкви более «ученой» гимнологии — тропарей, кондаков, стихир, в которых музыка и текст взаимно определяют друг друга, Церковь знала только два типа пения, соответствовавших двум основным аспектам христианского восприятия богослужения. Пение псалмодическое, то есть певучее, ритмически музыкальное чтение псалмов, писания, молитв, выражало словесную природу христианского богослужения, внутреннюю подчиненность его Словоу: Св. Писанию, апостольскому свидетельству, преданию веры. Пение же мелизматическое — выражало опыт богослужения как реального соприкосновения с трансцендентным, вхождения в надмирную реальность Царства. Каковы бы ни были истоки мелизматического пения, а о происхождении его существует несколько научных теорий, не подлежит сомнению, что в раннем христианском богослужении оно занимало значительное место и что одним из главных его выражений было как раз пение Аллилуйа. Ибо само это слово есть не просто слово, а некое мелодическое восклицание. Его логическое содержание можно, конечно, передать словами «хвала Богу», но этим содержанием оно не исчерпывается и не передается, ибо *оно само и есть* порыв радости и хвалы перед явлением Господа, реакция на Его пришествие... Историк религии, профессор Ван дер Лееув пишет: «Схваченный присутствием Бога, человек восклицает. Он „поднимает“ голос. А это и есть хвала, песнь хвалы...». Аллилуйа есть *приветствие* в самом глубоком смысле этого слова. А подлинное приветствие, по словам того же Ван дер Лееува, есть «всегда подтверждение факта». Оно предполагает *явление*, реакцией на которое оно и является. Пение Аллилуария предшествует чтению Евангелия потому, что, как уже сказано выше, явление Господа в «собрании Церкви» и отвержение Им ума верующих предшествуют слышанию. До нас дошли древние мелодии Аллилуйа, это — в звуке, в мелодии выраженная радость и хвала и опыт *Присутствия*, которые реальнее всех слов, всех объяснений...

И одновременно с пением Аллилуйа, — а не во время чтения Апостола, как это теперь обычно делается, — совершается каждение Евангелия и собрания. Этот древнейший религиозный обряд, общий множеству *религий*, не сразу был принят Церковью из-за связи его с языческими культами. В эпоху гонений от христиан требовали возжигания ладана перед изображениями императора и тем самым воздаяния ему Божеского

поклонения. Но впоследствии он вошел в церковное богослужение, и именно как самый естественный религиозный обряд, в котором все: и горящий уголь и ладан, претворяемый в благоухание, и восходящий к небу дым, — все выражает поклонение твари Творцу и Святость Божью, присутствующую среди людей.

Предстоятель читает *молитву перед Евангелием*, в которой он просит у Бога, чтобы Он послал «нетленный Свет Своего богоразумия и отверз наши мысленные очи для разумения евангельских проповеданий». Молитва эта, читаемая теперь, как уже сказано выше, тайно, занимает в таинстве Слова то же место, что занимает в евхаристической молитве эпиклеза, моление о ниспослании Отцом Духа своего Святого. Как и освящение Даров, уразумение и принятие Слова зависит не от нас, не от нашего только желания, но прежде всего от таинственного претворения наших «мысленных очей», от пришествия к нам Духа Святого. Об этом же свидетельствует и благословение, преподаваемое диакону, читающему Евангелие, предстоятелем: «благовествовать с *силою мною во исполнение Евангелия...*».

V

Свидетельством о слышании Слова Божия, о принятии и уразумении его, является *проповедь*, которая поэтому органически связана с чтением Писания и в ранней Церкви составляла необходимую часть «синаксиса», существенный литургический акт Церкви. Акт этот есть вечное самосвидетельство Духа Святого, живущего в Церкви и наставляющего ее на всякую истину (Ин. 16, 13). Духом Истины, «которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» («а вы знаете... ибо Он с вами пребывает и в вас будет» Ин. 14, 17). Церковь услышала и узнала в этих текстах Слово Божие и продолжает всегда узнавать, слышать и благовествовать его. Только потому и «миру сему» может она подлинно благовествовать Христа, свидетельствовать о Нем, а не только излагать свою доктрину, что сама она всегда слышит Слово Божие, им живет, так что сама жизнь ее есть *рост Слова*: «и слово Божие росло и число учеников весьма умножалось» (Деян. 6, 7); «с такой силой возрастало и возмогало слово Господне» (Деян. 19, 20).

В современной церковной жизни наблюдается несомненный упадок или даже кризис проповеди. И сущность его — не в неумении говорить, не в утере «стиля», не в умственной неподготовленности проповедников, а в чем-то гораздо более глубоком: в забвении того, что есть проповедь в собрании Церкви. Проповедь может быть, и она часто бывает и сейчас, умной, интересной, поучительной, утешительной, но не в этих её качествах, позволяющих отличать «хороших» проповедников от «плохих», настоящая ее сущность. Сущность эта в живой связи её с Евангелием, читаемым в собрании Церкви. Ибо подлинная проповедь не есть ни просто объяснение прочитанного знающим и компетентным лицом, ни передача слушающим богословских знаний проповедника, ни размышление «по поводу» евангельского текста. Она вообще не есть проповедь об Евангелии («на евангельскую тему»); а проповедь самого Евангелия. Кризис проповеди в том преимущественно и состоит, что она стала как бы личным делом проповедника, про которого мы и говорим, что у него есть или же отсутствует дар слова; тогда как подлинный дар слова, дар благовествования не есть имманентный дар проповедника, а харизма Духа Святого, подаваемого в Церкви и Церкви. Настоящего благовествования нет без веры в то, что «собрание в Церковь» есть действительно собрание в Духе Святом, где тот же единый Дух отверзает уста благовестию и умы к принятию благовестуемого.

И именно потому условием подлинной проповеди и должно быть полное самоотречение проповедника, отказ от всего только своего, даже от своего дара и таланта. Тай-

на церковного благовествования, в отличие от всякого чисто человеческого дара слова, совершается, по словам ап. Павла, «не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении Духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2, 1—5). Свидетельство об Иисусе Христе Духом Святым — вот содержание Слова Божьего, и оно, только оно и составляет сущность проповеди: «И Дух свидетельствует о Нем потому что Дух есть Истина» (Ин. 1, 5—6). Церковный амвон — это место, где совершается Таинство Слова, и потому он никогда не должен превращаться в трибуну для возвещения пускай самых возвышенных, самых положительных, но только человеческих истин, только человеческой мудрости. «Мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего предержавших, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую Бог предназначил прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 6—7).

Вот почему именно из «собрания в Церковь», из этого таинства благовествования выросло всё церковное богословие, всё предание. Вот почему именно в нём постигается жизненный, а не отвлечённый смысл классического православного утверждения, что только Церкви вручено хранение Писания и его толкование. Ибо предание не есть другой, дополнительный по отношению к Писанию, источник веры, оно тот же источник: живое слово Божие, всегда слышимое и принимаемое Церковью. Предание есть толкование Слова Божьего как источника самой Жизни, а не тех или иных построений и выводов. Когда св. Афанасий Великий говорил, что «святые и боговдохновенные писания достаточны для изложения истины», он не отрицал Предания, еще меньше проповедовал какой-нибудь специфически «библейский» метод богословия — как формальной, терминологической верности тексту Писания — ибо, как всем известно, он сам в изложение веры Церкви дерзновенно ввел не библейский термин «единосущный». Он утверждал именно живую, а не формально-терминологическую связь Предания и Писания, Предание как чтение и слышанье Писания Духом Святым. Потому только Церковь знает и хранит смысл Писания, что в таинстве Слова, совершаемом в собрании Церкви, Дух Святой вечно животворит «плоть» Писания, претворяя его в «Дух и Жизнь». Всякое подлинное церковное богословствование укоренено в этом таинстве Слова, укоренено в собрании Церкви, в котором Дух Божий наставляет саму Церковь — а не отдельных членов её — на всякую истину. Потому и всякое частное чтение Писания должно быть укоренено в церковном: вне церковного разума, вне богочеловеческой жизни Церкви оно не может быть ни услышано, ни правильно истолковано. Так, совершаемое в собрании Церкви, таинство Слова в двуедином акте — чтения и благовествования — есть источник возрастания каждого и всех вместе в полноту разума Истины.

И, наконец, в таинстве Слова раскрывается сотрудничество иерархии и мирян в хранении Истины, каковое, согласно известному Посланию Восточных Патриархов (1869 г.), «вручено всему народу церковному». С одной стороны, в церковной проповеди осуществляется дар учительства, данный предстоятелю как его служение в собрании Церкви. С другой же стороны, и именно потому, что проповедь не есть личный дар, но харизма, данная Церкви и осуществляемая в ее собрании, учительное служение иерархии неотделяемо от собрания, но в нем имеет свой благодатный источник. Дух Святой почивает на всей Церкви. Служение предстоятеля — проповедь и учительство. Служение народа Божьего — в принятии этого учительства. Но оба этих служения от Духа Святого, оба совершаются Им и в Нем. Ни принять, ни благовествовать Истину нельзя без дара Духа Святого, дар же этот дан всему собранию. Ибо вся Церковь — а

не один сектор в ней, «получила не духа мира сего, но Духа от Бога, дабы знать дарованное от Бога». «Бога никто не знает кроме Духа Божьего», потому и учащий «возвещает не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным», потому и принимающий учение принимает его Духом Святым. «Ибо душевный человек не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием и не может разуметь» (1 Кор. 2, 11—14). Епископу и священникам дан в Церкви дар учительства, но дан потому, что они свидетели веры Церкви, потому что учение — не их, а Церкви, ее единства веры и любви. Только вся Церковь, явленная и осуществленная в «собрании в Церковь», имеет ум Христов, только в собрании Церкви все дары, все служения раскрываются в своем единстве и нераздельности — как явления единого Духа, наполняющего все Тело — и потому, наконец, каждый член Церкви, каков бы ни был его ранг в Церкви, может перед лицом мира сего быть свидетелем всей полноты Церкви, а не только своего понимания её.

В древности на проповедь предстоятеля собрание отвечало торжественным Аминь, свидетельствуя этим о принятии Слова, запечатлевая свое единство в Духе с предстоятелем. И тут, в этом Аминь народа Божьего — источник и начало той «рецепции» учения церковным сознанием, о котором так часто говорят православные богословы, противопоставляя её римскому разделению Церкви на Церковь *учащую* и на Церковь *учимую*, а также протестантскому индивидуализму. Но может быть потому-то так трудно объяснить, в чем состоит эта «рецепция» и образ ее осуществления, что в нашем собственном сознании почти совсем исчезла память об укорененности её в собрании Церкви и в нём совершающемся таинстве Слова.

Глава 5

ТАИНСТВО ВЕРНЫХ

Елицы вернии...

I

Первая часть Литургии, состоящая, как мы видели, из собрания Церкви, Входа и Таинства Слова, завершается так называемой сугубой — усиленной — ектеньей, особыми прошениями и молитвой об оглашенных, то есть готовящихся к крещению, и отосланием их из собрания Церкви.

Как и великая ектеня, сугубая является неотъемлемой частью не только Литургии евхаристической, но и каждой церковной службы. Но если великую ектеню мы находим в начале каждой службы, то ектеня сугубая составляет, как правило, ее завершение. В наши дни различие между двумя ектенями — начальной и завершительной — почти совсем исчезло. Сугубая ектеня состоит из тех же прошений и в том же порядке, что и ектеня великая, так что в греческой практике, например, ее просто опускают как повторную и прямо переходят к следующей части евхаристического священнодействия. Но в изначальном замысле сугубая ектеня не только не является «повторной», то есть повторением с небольшими изменениями ектеня Великой, но исполняет в богослужении функцию, отличную от той, что воплощает в себе ектеня великая. В чем же эта функция?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно напомнить, что все христианство, вся жизнь Церкви построены на сопряжении двух с первого взгляда противоречащих одно другому утверждений. С одной стороны, Церковь, как и Христос, и потому что она Христова, обращена ко всему миру, ко всему творению, ко всему человечеству. Христос принес Себя в жертву «за всех и за вся». Он посылает своих учеников, и это значит —

Церковь, — «в мир весь проповедовать евангелие всей твари». Он есть *Спаситель мира...* А с другой стороны, Церковь утверждает, что своей спасительной любовью Христос обращен к каждому человеку, как если бы каждый человек, единственный и неповторимый, был не только объектом этой любви Христовой, но и связан со Христом единственностью Божьего замысла о каждом человеке... Отсюда та антиномия, что лежит в основе христианской жизни. Христианин призван отдать себя, «душу положить за други своя», и тот же христианин призывается «презирати мир, проходит бо, прилежати же о душе, вещи бессмертной...» Чтобы спасти «одного из малых сих», пастырь оставляет девяносто девять человек, но та же Церковь — во имя чистоты и полноты своей — отсекает себя от грешника. И ту же самую поляризацию находим мы и в религиозной мысли. В Церкви есть всегда те, которые с особой силой переживают космическое, всеобъемлющее призвание Церкви, но есть и те, которые как бы слепы и глухи ко всему этому и в христианстве прежде всего видят религию «личного спасения». Также и в благочестии, в молитве и ходатайстве Церкви: они, с одной стороны, призывают человека к единству любви и веры, к тому, чтобы исполнить Церковь как Тело Христово. А с другой — открыты к моей нужде, к моему горю, к моей радости. Верующий не отвергает Литургии, то есть Церкви, как *общего дела*, но после Литургии он попросит отслужить *его* молебен, его панихиду. И вот, каковы бы ни были возможные искажения обоих переживаний христианства, вряд ли можно сомневаться в том, что оба они в равной мере укоренены в самой его сущности. Ибо антиномия христианства в том, что оно одновременно направлено на целое — на все творение, весь мир, все человечество, но столь же целостно и на каждую единственную и неповторимую человеческую личность. И если исполнение личности человеческой в том, чтобы «держать собор со всеми», то исполнение мира в том, чтобы встать жизнью для каждого, кому Бог этот мир подарил как жизнь. Христианская вера может сказать о мире, что он создан для каждого, и о каждом человеке, что он создан для мира и отдачи себя за «мирский живот...»

На практике, в жизни, мало кому, должно быть, удастся сохранить равновесие между двумя этими неотделимыми одно от другого и для христианства одинаково существенными измерениями. Но если в опыте каждого отдельного человека, в тайне личного его призвания и участия в домостроительстве Церкви, неизбежен и даже законен некий *выбор*, в законе веры Церкви, выраженном в законе ее молитвы, раскрывается нам полнота этого двуединого призвания Церкви.

Чтобы почувствовать и осознать это, сравним первую — великую ектенью — с последней и завершительной, сугубой. В великой ектенье подается и раскрывается молитва Церкви, или, еще лучше, *Церковь как молитва*, как именно «общее дело», во всем его космическом и вселенском объеме. Человек в собрании Церкви призывается прежде всего оставить, «отложить попечение» о всем только своем, личном, частном и как бы растворить себя и свое в молитве Церкви. В великой ектенье раскрывается христианская иерархия ценностей, и только в ту меру, в какую молящийся принимает ее как свою, исполняет он и свое членство, преодолевает тот эгоизм, которым очень часто окрашивается и извращается и сама религиозная жизнь и Церковь. Личное и конкретное не исключены, однако, из церковной молитвы. И в том сущность завершительной, сугубой ектеньи, что в ней Церковь сосредотачивает свою молитву о частных, личных нуждах человека. Если в начале службы, в великой ектенье, все частное как бы умирает в целом, здесь — вся молитвенная сила Церкви, вся ее любовь сосредотачивается вот *на этом человеке, вот на этой нужде*. Но только потому, что сначала мы смогли отождествить себя с *общим*, в любви Христовой, освободить себя от эгоцентризма,

можем мы теперь любовь Христову, живущую в Церкви, обратить ко «всякой душе христианской, скорбящей и озлобленной, милости Божией и помощи требующей...»

В современном ее виде сугубая ектеня не до конца свою эту функцию исполняет, ибо на ней отразилась общая по отношению к богослужению тенденция *фиксировать* его. Так, например, за каждой Литургией мы молимся в одном из прошений ее — «о священниках, священномонахах и всем во Христе братстве нашем». Прощение это пришло и укоренилось в Литургии из Иерусалима, есть местное прошение о членах Иерусалимского Святогробского Братства. Вполне уместное в Иерусалиме, оно непонятно для подавляющего большинства верующих в других местах. Но даже и при этой «фиксации» сугубая ектеня остается в какой-то мере — открытой: в нее и сейчас вставляются особые прошения — о болящих, путешествующих, празднующих то или иное семейное событие и т. д. Практику эту нужно объяснять и углублять. Ибо потому-то и отделились от Литургии, от общего дела, частные панихиды, молебны и стали частными требами, что ослабла в самом церковном сознании сопряженность *общего* и *личного*, что перестали мы саму Литургию воспринимать как одновременно космическое таинство спасения мира и приношение Богу — «скорбей людей, плененных вздыханий, страданий убогих, нужд путешествующих, немощных скорбей, старых немощей, рыданий младенцев, обетов дев, молитв вдов и умиления сирот...»

По поводу отделения от Литургии частных треб архимандрит Киприан пишет: «...Служение каких-либо треб после Литургии так противоречит духу нашего богослужения... Литургическим противоречием является служение молебна после Литургии». В том-то, однако, и все дело, что правильное по существу обличение это остается бесплодным, пока внутри самой Литургии не восстановлено равновесие между общим и частным, пока, иными словами, все личное и частное не будет снова включено, возвращено в общее, в единую и нераздельную любовь Христову, таинство которой мы совершаем в Евхаристии.

II

За «прилежным молением» произносится ектеня об оглашенных, читается относящаяся к ней молитва и совершается «отпуст» оглашенных. Оглашенными (по-гречески «катихумены») назывались в древности христиане, готовившиеся к крещению, которое в то время совершалось не как теперь — в любой день и притом как частная треба, — а в пасхальную ночь. Оглашение, то есть подготовка к крещению, как мы уже знаем, длилась иногда довольно долго — год или два, и состояла как в обучении новообращенных истинам веры, так и в постепенном введении их в литургическую жизнь Церкви. Потом, постепенно, институт оглашенных исчез, ибо крещение стало преимущественно совершаться над детьми, и теперешние молитвы об оглашенных звучат некоторым анахронизмом, и, что еще серьезнее, номинализмом. «Неизвестно, о ком молится церковная община, — пишет о. Киприан Керн, — когда диакон возглашает: «Помолитесь оглашениии Господеви...». Неизвестно, кого же диакон просит покинуть молитвенное собрание, когда он говорит: «Оглашениии, изыдите...». Оглашенных нет, а молитва и ектеня произносится о тех, кого Церковь и вообще не имеет в ряду своих сочленов или вообще даже и не имеет в виду оглашать, просвещать и крестить». Ввиду этого православные греческие церкви давно уже выпустили эту ектеню, и у них за «прилежным молением» непосредственно следует Херувимская песнь, то есть начало приношения. И у нас в России, еще до революции, в эпоху подготовки к церковному собору, часть иерархии высказывалась за опущение этой части службы как не отвечающей никакой реальной нужде Церкви. Все эти доводы, конечно, вполне веские, и прав архимандрит Киприан, замечая, что «рассуждения большинства церковных кон-

серваторов о том, что мы по смирению должны применять к себе слова и прошения об оглашенных и приравнивать себя к ним — в достаточной мере натянуты». Номинализму не должно быть места в церковной жизни. Но тут-то и уместно поставить вопрос — насколько прошения эти номинальны и что, собственно, означает «соответствие богослужения реальным нуждам»?

Одна из существеннейших функций литургического предания состоит в том, что оно хранит полноту христианского замысла и учения о мире, о Церкви, о человеке, полноту, которую ни один человек в отдельности, и ни одна эпоха, и ни одно поколение сами по себе не способны ни вместить, ни сохранить. Как каждый из нас, так и каждая культура или общество, поневоле выбирает то в христианстве, что именно и отвечает их нуждам или проблемам. Но потому так важно, чтобы *Предание* Церкви, ее строй, догматические определения и закон молитвы не позволили ни одному из этих «выборов», и тем самым суждениям и приспособлениям, быть отождествленным с полнотой христианского откровения. На наших глазах происходит сейчас в западном христианстве процесс переоценки предания с точки зрения соответствия его «нуждам времени» и «запросам современного человека». При этом критерием того, что вечно, а что устарело в христианстве, почти без всяких рассуждений признаются именно этот «современный человек» и «современная культура». В угоду им некоторые готовы выкинуть из Церкви все то, что представляется «несоответствующим» (irrelevant). Это — вечный соблазн модернизма, периодически сотрясающего церковный организм. И потому, когда речь заходит о том или ином устарелом обычае или предании, необходимо всегда проявлять крайнюю осторожность и ставить вопрос не о соответствии или несоответствии его «современности», а о том, выражает ли он собою нечто вечное и существенное в христианстве, даже если внешне он и представляется устарелым.

Применяя сказанное к молитвам об оглашенных, нужно спросить себя прежде всего, что выражают, чему соответствуют они в строе христианского богослужения? Ведь не случайно Церковь в прошлом придавала им такое значение, что всю первую часть евхаристического собрания назвала «Литургией оглашенных». Не означает ли это глубокую направленность всей этой части, саму ее сущность, просто упразднить которую нельзя, не коснувшись чего-то очень важного в основном замысле Литургии? Иначе, по аналогии можно было бы спросить: поскольку Литургия часто служится без причастников даже по воскресным дням, то не служить ли ее только тогда, когда есть причастники? Так именно и поступили некоторые протестантские общины, считая, что таким образом они избегают номинализма. Иными словами, что следует видеть в молитвах оглашенных? Только отмерший член (вроде «царского многолетия», отпадающего там, где нет православного царя) или существенную часть самого *строя христианского богослужения*?

Мне думается, что именно второе ближе к истине. Ибо молитвы об оглашенных суть прежде всего литургическое выражение самого основного призвания Церкви, а именно — *Церкви как миссии*. Христианство и Церковь вошли в мир как миссия («шедше в мир, проповедуйте евангелие всей твари...») и не могут, не изменив своей природе, перестать быть миссией. Исторически, конечно, молитвы об оглашенных были введены в то время, когда Церковь не только включала в себя институт оглашенных, но и действительно считала себя обращенной к миру с целью обратить его ко Христу, считала мир объектом миссии. Затем историческая обстановка изменилась, и могло казаться, что мир стал христианским. Но сейчас не живем ли мы снова в мире или от христианства отошедшем, или же никогда о Христе не слышавшем? Не стоит ли снова *миссия* в центре церковного призвания? И не грешит ли против этого основного своего призвания та Церковь, та церковная община, которые замкнулись в себе и своей

«внутренней» жизни, считают себя призванными только «обслуживать духовные нужды» своих членов и таким образом фактически отрицают миссию как основное служение и назначение Церкви в «мире сем»? Но, быть может, именно в наше время так важно сохранить ту структуру богослужения, в которой сопряжены миссия и плод миссии: «литургия оглашенных» и «литургия верных». О ком мы молимся, когда слышим прошения ектеньи об оглашенных: «Да Господь помилует их, огласит их словом Истины, откроет им евангелие правды, сопричтет их святой Своей соборной и апостольской Церкви»? В первую очередь о всех тех, конечно, кому действительно предстоит вступить в Церковь — о детях, о новообращенных, об «ищущих». Но, далее, и о тех, кого мы могли бы привлечь к «Солнцу Правды», если бы не наша лень, не наше равнодушие, не наша привычка рассматривать Церковь как «нашу» собственность, существующую для нас, но не для Божьего дела, не для Того, кто «хочет всем людям спастись и в разум истины прийти...». Молитвы об оглашенных должны, таким образом, сохраняя свое непосредственное значение, стать для нас постоянным напоминанием и судом: что вы, что ты, что ваша Церковь делаете для миссии Христовой в мире? Как исполняете основную заповедь Главы Церкви: «Шедше в мир весь проповедуйте Евангелие всей твари»?

III

Литургия оглашенных завершается отосланием всех некрещеных, еще только готовящихся к крещению. В древности, вслед за оглашенными собрание покидали также и *кающиеся*, то есть временно отлученные от участия в таинстве. «Пусть никто из оглашенных, никто из тех, чья вера не тверда, никто из кающихся, никто из нечистых не приближается к Святым Таинствам». В творениях св. Григория Двоеслова упоминается и такой возглас дьякона: «Кто не причащается, да покинет собрание». В собрании Церкви остаются одни *верные* — то есть крещеные члены Церкви, и все они призываются теперь общей молитвой приготовить себя к евхаристическому приношению.

«Елицы вернии — *только верные...*». С произнесением этих слов в службе совершается перелом, глубочайший смысл которого почти утерян в современном церковном сознании. В наше время двери храма открыты в течение всей Литургии, и кто угодно и когда угодно может войти или выйти. А это так потому, что в теперешнем понимании «служит» по существу только священник и служба происходит в алтаре — *для* или *за* мирян, присутствующих на ней «индивидуально» — молитвой, вниманием, иногда причащением. И не только миряне, но и священники попросту забыли, что Евхаристия по самой своей природе есть закрытое собрание Церкви и что в этом собрании все до единого *посвящены* и все *служат* — каждый на своем месте — в едином священнодействии Церкви. Что служит, иными словами, не священник, и даже не священник с мирянами, а Церковь, которую все они вместе составляют и являют во всей полноте.

Теперь много говорят об участии мирян в церковной жизни, об их «царском священстве», о повышении их «церковной сознательности». Но можно опасаться, что все эти усилия вернуть мирянам принадлежащее им в Церкви место пойдут по неправильному пути, пока исходить они будут — как сейчас — исключительно из соотношения «духовенство — миряне», а не из соотношения, прежде всего, «Церковь — мир», которое одно может по-настоящему уяснить природу Церкви и, следовательно, место и соотношение в ней между собою ее различных членов. Недостаток современной церковной психологии состоит в том, что вся жизнь Церкви мыслится с точки зрения взаимоотношений духовенства и мирян. Мы Церковь уравнивали с духовенством, а «мирян» с миром (о чем свидетельствует русское «миряне» и греческое «космики», вместо изначального «лаики»), а это в свою очередь искажает как само это взаимоотношение, так и

понимание духовенством и мирянами своего места в Церкви.

Мы стоим перед следующим парадоксом: с одной стороны, назначение духовенства, казалось бы, в том и состоит, чтобы «обслуживать» мирян; это значит: совершенствовать богослужение, управлять и ведать церковными делами, учить, пеших о духовном и нравственном состоянии паствы. С другой стороны, многие считают неправильным, что сами миряне не участвуют в этом обслуживании и что все управление и возглавление церковной жизни сосредоточено в руках одного клира. Когда в наши дни говорят об участии мирян в жизни церкви, обычно имеют в виду участие их в церковном управлении, в литургической проповеди, в соборах, то есть как раз во всем том, что по существу и искони является нарочитым служением иерархии, ради чего она в Церкви поставлена и существует. Возникает ложная дилемма: либо миряне суть «пассивный» элемент и вся «активность» в Церкви принадлежит клиру, либо же часть функций клира может, а следовательно и должна, быть передана мирянам. Эта дилемма фактически приводит к конфликту между чистым «клерикализмом», делящим Церковь на «активных» и «пассивных» и требующим от мирян только слепого подчинения клиру, и своеобразным церковным «демократизмом», по которому специфической сферой деятельности духовенства является одно богослужение (совершение таинств и требоисправление), все же остальное оно делит с мирянами. И если первая установка приводит к тому, что всякий, желающий быть «активным», почти неизбежно вступает в клир, то для второй — главной задачей становится обеспечить во всех церковных делах «представительство» мирян...

Все это, однако, ложные дилеммы и тупики. Ибо на деле вопрос о взаимоотношениях духовенства и мирян неотделим от вопроса о *назначении самой Церкви* и вне его вообще не имеет смысла. Прежде чем выяснить степень участия клира и мирян в ведении и решении церковных дел, нужно вспомнить — к какому основному делу призвана сама Церковь и как заповедано ей осуществлять его. Дело же это в том, что, будучи новым народом Божиим, собранным, искупленным и освященным Господом Иисусом Христом, она Им *посвящена* для свидетельства о Нем *в мире и перед миром*.

Христос есть Спаситель мира. И спасение мира уже совершилось в Его вочеловечении, крестной жертве, смерти, воскресении и прославлении. В Нем Бог стал человеком, и человек обожен, грех и смерть побеждены. Жизнь явилась и торжествует. И вот, прежде всего, Церковь и есть Жизнь Его, «которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2), то есть Сам Христос, живущий в людях, принявших Его и в Нем имеющих единство с Богом и друг с другом. Поскольку же это единство во Христе с Богом и единство во Христе со всеми и всем, поскольку эта новая и вечная жизнь, вечная не только по своей длительности, но и по своему «качеству», и суть цель творения и спасения, Церковь по отношению к себе самой уже и не имеет никакого другого «дела», кроме непрестанного стяжания Св. Духа и возрастания в полноту Христа, живущего в ней. Христом все «сделано», и к Его Делу ничего прибавить нельзя. Поэтому Церковь «в себе» всегда пребывает в «последнем времени», и жизнь ее, по слову ап. Павла, «скрыта со Христом в Боге». В каждой Литургии встречает она грядущего Господа и имеет полноту Царства, приходящего в силу; в ней каждому, кто алчет и жаждет, дается уже здесь, на земле и в этом веке, созерцать нетленный свет Фавора, иметь радость совершенную и мир в Духе Святом. В этой новой жизни нет разницы между сильными и слабыми, рабами и свободными, между мужским полом и женским, но «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). Не мерою дает Бог Духа, все Им освящены, все призваны к полноте и совершенству, к «Жизни с избытком»... Но потому и сама иерархическая структура Церкви, различие в ней священников и мирян и все многообразие ее служений не имеют другой цели, кроме возрастания каждого и всех вместе в полно-

ту Тела Христова. Церковь не есть религиозное общество, в котором Бог *через* священников властвует над людьми, но само Тело Христово, не имеющее другого источника и содержания своей жизни, кроме Богочеловеческой жизни Самого Христа. Это значит, что в ней никогда человек не подчинен человеку (мирянин — священнику), но все соподчинены друг другу в единстве Богочеловеческой жизни. Власть иерархии в Церкви действительно «абсолютна», но не потому, что это власть, данная ей Христом, а потому, что это сама Христова власть, как и послушание мирян — само послушание Христово, ибо Христос не вне Церкви, не *над* Церковью, но в ней и она в Нем, как Тело Его. «На епископа нужно взирать как на Самого Господа», — пишет св. Игнатий Антиохийский о власти иерархии (Ефес. 6, 1), а о послушании: «Слушайтесь епископа, как Иисус Христос Отца» (Смирн. 8, 1). Есть какое-то глубокое непонимание тайны Церкви в иных попытках «ограничить» власть иерархии, свести ее служение к одной «сакраментальной» или богослужебной сфере, как будто служение управления или любое другое служение может иметь другой источник, кроме как раз «сакраментального», то есть самого Св. Духа, как будто «власть» и «послушание» не перестают — и именно в силу своей «сакраментальности» — быть только человеческими и не становятся Христовыми, как будто, наконец, и власть и послушание и все другие служения в Церкви могут иметь другое содержание, кроме Христовой любви, и другую цель, кроме служения всех всем для исполнения Церкви во всей ее полноте. «Никто да не превозносится своим местом, ибо целое есть вера и любовь и выше нет ничего» (св. Игнатий Антиохийский, Смир. 6, 1). А если члены Церкви в своих служениях изменяют Христовой природе этих служений и от благодати и любви возвращаются к закону, от закона же в беззаконие, то, конечно, не «законом мира сего», не конституциями и представительствами вернуть дух Христов церковной жизни, а неустанным «возгреванием дара Божьего» (2 Тим. 1, 6), никогда не оставляющего Церкви.

Но, будучи совершенным во Христе, спасение совершается в мире, пока не наступит час последней победы Христовой и «будет Бог всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28). Мир все еще во зле лежит и князь мира сего все еще властвует в нем. И потому Жертва, принесенная раз и навсегда, всегда приносится и Господь распят за грехи мира. Он пребывает Священником и Ходатаем за мир перед Отцом, а потому и Церковь, Тело Его, участница плоти и крови Его, участвует в Его священстве и ходатайствует Его ходатайством. Она не приносит новых жертв, ибо вся полнота спасения дарована миру «единократным принесением Тела Иисуса Христа» (Евр. 10, 10), но, будучи Телом Его, *она сама есть священство, приношение и жертва*. И если мы в Церкви живем любовью Христовой, если любовь есть и источник, и содержание, и цель ее жизни, то любовь эта в том, чтобы «мы поступали в мире сем, как Он» (1 Ин. 4, 17). Он же пришел спасти мир и за него отдать Свою жизнь. Чем же спасается мир, как не жертвой Христовой, и как еще мы можем исполнять служение Христа, если не участием в Его Жертве? Вот это и есть «всеобщее священство» Церкви: само священство Христа, в которое Она посвящена, будучи Телом Его. Это и есть ее первое служение по отношению к миру, для которого она оставлена и пребывает в мире: «смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедовать, дондеже приидет». И в это служение посвящен, в него включается каждый, кто в крещении был соединен со Христом и сделан членом Тела Его. Он посвящен на то, чтобы, составляя со всеми вместе Церковь, приносить Его Жертву, за грехи мира принесенную, и, принося ее, свидетельствовать о спасении.

«Царское» или «всеобщее» священство в Церкви состоит не в том, что она есть общество священников — ибо в ней есть священники и «лаики», — а в том, что она как целое, как Тело Христово, имеет священническое служение по отношению к миру, исполняет священство и ходатайство Самого Господа. И опять-таки, само различие

священников и «лаиков» внутри Церкви для того и необходимо, чтобы Церковь могла быть в своей целостности священным организмом, ибо, если священники суть служители Таинств, то через Таинства вся Церковь освящается и посвящается на служение Христово, сама становится Таинством Богочеловечества Христова. И священство мирян состоит не в том, что они суть как бы священники второго разряда в Церкви, ибо служения различны и никогда не должны быть смешиваемы, а в том, что, будучи *верными*, то есть членами Церкви, они *посвящены* в служение Христово миру и осуществляют его, прежде всего, участием в приношении Жертвы Христовой за мир.

Таков в конечном итоге смысл этого возгласа «Елицы вернии...». Им Церковь отделяется от мира, потому что, будучи Телом Христовым, она уже «не от мира сего». Но отделение это совершается *ради* мира, для принесения Жертвы Христовой «о всех и за вся». Если бы Церковь не имела в себе полноты спасения, ей не о чем было бы свидетельствовать перед миром. Но если бы она не свидетельствовала, если бы назначение и служение ее не было принесением Христовой Жертвы, Христос был бы не Спасителем мира, а Спасителем *от* мира. И, наконец, в этом возгласе напоминает нам, что смысл Литургии не в том, что в ней священник служит за мирян, а миряне участвуют в службе каждый «для себя», а в том, что все собрание, в соподчинении друг другу всех служений, составляет единое Тело для осуществления священства Иисуса Христа.

И потому, когда мы слышим эти слова, спросим себя: исповедуем ли мы себя *верными*? Согласны ли мы исполнять то служение, в которое каждый из нас был посвящен в день своего крещения? Тут не место ложному смирению и отделению себя от собрания, якобы из-за своих грехов. Никто и никогда не был достоин этого участия, и нет такой праведности, которая делала бы человека способным приносить Жертву Христову за мир. Но Он Сам нас посвятил, освятил и поставил на это служение и Он Сам в нас совершает его. Надо вспомнить, наконец, что не *для себя* мы приходим в Церковь и не своего ищем в ней, а для служения делу Христову в мире. Ибо и нет иного пути спасения *себя*, как в отдаче своей жизни Христу — «возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему». Для исполнения этого служения мы и собраны в Евхаристии и приступаем теперь к первому священнодействию ее, к приношению.

IV

Священнодействием, знаменующим окончание Литургии оглашенных и начало Литургии верных, является развертывание на престоле *антиминса*. Этим греческим словом, означающим в буквальном переводе «вместостолие», называется прямоугольник из шелка или полотна, обычно с изображением положения Господа во гроб, а также с частицей мощей, зашитой посередине в особом кармашке, и с подписью внизу освятившего этот антиминс епископа.

История происхождения, развития и употребления антиминса в Православной Церкви в достаточной мере сложна и даже противоречива. Так, например, если для русских главный смысл антиминса сосредоточен в частице мощей, зашитой в нём, то греческий Восток употребляет антиминс без мощей, что одно указывает уже на некоторую противоречивость в понимании его функции в богослужении. История эта интересна для специалистов, и потому наши замечания о ней мы выносим в особое примечание. Здесь же достаточно подчеркнуть, что общим для всей Православной Церкви, а потому и нормативным признаком антиминса является связь его с епископом. Как и св. муро, антиминс освящается только епископом, и условием его «действенности» служит подпись епископа на нем. И каковы, бы ни были дальнейшие напластования различных смыслов антиминса, первоначально он означал «делегацию» епископом

своему пресвитеру права совершать Евхаристию. Как я уже указывал выше, естественным совершителем Евхаристии в ранней церкви был епископ. Ибо, поскольку Евхаристия осознавалась и переживалась прежде всего как таинство собрания, таинство Церкви, то есть единства народа Божьего, то совершителем ее очевидно был тот, чье служение и заключалось в созидании, выражении и охране этого единства. Поэтому даже тогда, когда Церковь перестала быть сравнительно небольшой группой верующих, а включила в себя фактически все население империи, в церковной практике еще долго сохранялись следы этого понимания и переживания Евхаристии как предполагающей «собрание всех в одно место» под председательством епископа. В Риме, например, ещё в VII веке, хотя количество христиан делало неизбежным несколько собраний, совершалась одна Евхаристия и освященные дары разносились дьяконами в другие собрания. Этим подчеркивался смысл таинства, как таинства единства Церкви — как преодоления греховной раздробленности и разделения мира. Да еще и сейчас в Православной Церкви запрет совершать одному священнику на одном престоле больше чем одну Евхаристию свидетельствует все о том же, в христианскую древность восходящем, понимании Евхаристии как таинства Церкви и единства в первую очередь. И именно в этой связи и нужно понимать смысл антимины.

Исторически антиминос возник из необходимости согласовать в жизни, с одной стороны, смысл Евхаристии, как акта всей Церкви, выражающего ее единство и потому являющегося преимущественным служением епископа, с другой же, — нужду в множественности евхаристических собраний. Уже св. Игнатий Антиохийский писал: «Только та Евхаристия действительна, которую совершает епископ или тот, кому он поручит её совершение». И это указывает, что уже в ту раннюю эпоху были случаи, когда епископ не мог совершить её и поручал её одному из пресвитеров. В дальнейшем развитии и усложнении церковной жизни то, что сначала было исключением, стало общим правилом. Из возглавителя конкретной церковной общины епископ превратился постепенно в администратора более или менее обширного церковного округа (епархия), а «Церковь», то есть живая община, — в «приход». Был короткий момент, когда Церковь как будто не знала, что лучше — сохранить прежнюю непосредственную связь епископа с общиной и для этого, умножив число епископов, возглавить ими каждый приход (таков исторический контекст попытки, кратковременной и неудачной, учредить так называемых «хор епископов»), или же — сохранить областное и тем самым вселенское значение епископата и для этого — дать новые функции членам Епископского совета или «пресвитериума», поставив пресвитеров во главе приходов. Исторически восторжествовало второе, что и привело постепенно к возникновению в Церкви служения «приходского священника», то есть единоличного возглавителя более или менее обширной церковной общины, совершителя богослужения и таинств и непосредственного пастыря своих пасомых. Вряд ли можно сомневаться в том, что идея пастырства связана в теперешнем церковном сознании главным образом со священником, а не с епископом, который превратился в «архипастыря» и воспринимается гораздо больше как глава и начальник духовенства, как «администратор» Церкви, нежели как живой носитель церковного единства и средоточие церковной жизни (характерно, что *отцом* мы называем священника, а не епископа, который величается «владыкой»). Но, каковы бы ни были плюсы и минусы происшедших в церковной жизни перемен, не подлежит сомнению, что теперешний «приход» не совпадает в своем смысле с изначальной общиной — «Церковью». В отличие от ранней «Церкви», обладавшей в единстве епископа, клира и народа полнотой церковной жизни и церковных даров, приход такой полнотой не обладает. Не только административно, но и мистически, духовно, он является частью большего единства, и только в единстве с другими частями, други-

ми «приходами», может жить всей полнотой Церкви. Призвание и мистическая сущность епископата в том и состоят, следовательно, чтобы не дать ни одной общине, ни одному приходу стать самодовлеющими, замкнуться в себе, перестать жить и дышать кафоличностью Церкви. Поэтому одной из главных причин указанной выше перемены, а именно некоего отделения епископа от конкретной общины и замены его приходским священником, и был страх низвести епископа до уровня возглавителя чисто местной общины, отождествить его до конца с местными интересами и нуждами. Ибо время, когда эта перемена происходила, было временем примирения Церкви с империей, превращения христианства в государственную религию. Местная Церковь, община, отделенная в эпоху гонения от натуральной жизни, бывшая Церковью в данном городе, но не Церковью данного города, теперь начинала постепенно сливаться с естественной — городской или деревенской — общиной, превращаться в ее, так сказать, «религиозную проекцию». А это, в свою очередь, означало глубокую перемену в психологии и самосознании христиан. Из «третьего рода» (по выражению одного из древнейших христианских памятников — послания к Диогнету), из людей, которые дома на чужбине, но для которых их дом — чужбина, христиане становились теперь полноправными гражданами земли, а их вера — естественной, обязательной, самоочевидной религией всего общества. И вот, именно желание предотвратить окончательное слияние Церкви и мира, церковного собрания и «натуральной» общины, и заставило Церковь в каком-то смысле видоизменить свою первоначальную структуру и поставить епископа *над* приходами, дабы каждый из них все время претворял в Церковь, каждому из них напомнить о сверхмирном, благодатном и вселенском призвании Церкви.

Но это означало, конечно, и существенную перемену в евхаристической практике и даже в самом строе евхаристического собрания. Пресвитер, бывший попервоначалу «сослужителем» епископа в евхаристическом собрании, и только в исключительных случаях заменявший его как *предстоятель*, стал теперь предстоятелем евхаристического собрания в приходе. Мы видели выше, что эта существенная перемена до сих пор заметна в евхаристических чинах, особенно в начальной части Литургии. И все же, такова органическая связь Евхаристии, Церкви и Епископа, что даже отделившись фактически от епископа, как своего естественного совершителя и предстоятеля, ставши в основном уделом приходского духовенства, Евхаристия все же остается с епископом связанной, и об этой связи и свидетельствует, её и ограждает как раз антиминс. С какой-то очень глубокой точки зрения (совсем не сводимой к одним административным и даже каноническим категориям) Евхаристия и сейчас, и всегда и всюду, совершается *по поручению епископа*, или, говоря языком юридическим, властью, им делегированной. Но это так не потому, что епископ является единоличным носителем власти. Как раз «власть» в ранней, до-никийской Церкви он делит со своим «советом» или «пресвитериумом», и выражение «монархический епископат» приобретенное с легкой руки протестантских ученых права гражданства в учебниках церковной истории, очень плохо выражает дух и структуру ранней Церкви. Дело тут не во «власти», а в природе Евхаристии, как таинства Церкви, как акта, в котором исполняется и осуществляется единство Церкви и ее надмирная и вселенская природа. Церковь всегда — не только количественно, но и качественно, онтологически, — *больше* прихода, и приход только в ту меру становится Церковью и приобщается полноте церковности, в какую он «трансцендирует» себя как приход, преодолевает в себе свой натуральный эгоцентризм и ограниченность, свойственные всему местному. Православию в равной мере чужд и протестантский конгрегационализм, попросту отождествляющий всякий приход с Церковью, и римская централизация, отождествляющая Церковь только с целым, с суммой всех приходов. По православному пониманию, назначение Церкви в том, что-

бы каждая ее часть жила полнотой Церкви и воплощала ее в себе, чтобы, иными словами, каждая часть жила *целым* и *целостно*. С одной стороны, приход есть всего лишь *часть* Церкви и только в епископе и через епископа связан он с полнотой Церкви, все время получает эту полноту и сам открывается ей. В этом смысл зависимости прихода от епископа и через него от целого Церкви. С другой же стороны, даром Церкви приходу является Евхаристия, через которую каждый приход приобщается всему Христу, получает всю полноту благодатных даров и отождествляет себя с Церковью. Отсюда, следовательно, и зависимость Евхаристии от епископа, от его поручения, и вместе с тем самоочевидность Евхаристии как средоточия прихода и всей его жизни. Без связи с епископом Евхаристия перестала бы быть актом всей Церкви, преодолевающим естественную ограниченность прихода. Без Евхаристии приход перестал бы быть частью Церкви, живущей полнотой церковных даров.

Все это и выражается в антиминомсе. Повторяю, каково бы ни было развитие и напластование смыслов, основное его значение в том, что когда развертывает его священник на престоле, готовя его к приношению евхаристической жертвы и целует подпись епископа на нем, то престол этот исполняется не только как престол данного храма и местной общины, а как единый престол Церкви Божией, как место приношения, присутствия и пришествия *всего Христа*, в котором все мы Тело Христово, в котором все части, все разделения — преодолены целым и подается дар и благодать новой и прежде всего *целостной жизни*. Ибо именно эта целостность и охраняется и исполняется нерасторжимой связью епископа, Евхаристии и Церкви.

Глава 6

ТАИНСТВО ПРИНОШЕНИЯ

Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу.
Ефес. 5, 2.

I

Хлеб и вино. 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. «И был Авель пастырь овец, а Каин земледelec. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Богу и Авель также от первородных стада своего» (Быт. 4, 2—4).

О жертвах и жертвоприношениях написаны тысячи книг. Им давались и даются самые различные объяснения. Богословы, историки, социологи, психологи — каждый со своей точки зрения пытаются уяснить сущность жертвы, выводят ее — кто из страха, кто из радости, кто из низких, кто из высоких причин. И какова бы ни была ценность всех этих объяснений, несомненным остается, что где бы и когда бы ни обращался человек к Богу, он неизменно ощущал потребность принести Ему в дар и жертву самое драгоценное из того, что он имел, самое насущное для своей жизни. Со дней Каина и Авеля кровь жертв ежедневно обагряла землю и дым всежжения непрестанно восходил к небу.

Наше утонченное сознание ужасается этим кровавым жертвам, этим первобытным религиям. Однако в нашей утонченности не забываем ли мы и не теряем ли чего-то самого основного, самого первичного, того, без чего в сущности нет и религии? Ибо на последней своей глубине религия есть не что иное, как *жажда Бога*: «Жаждет душа

моя Бога живого...» (Пс. 41, 3). И о жажде этой часто лучше знали «первобытные» люди, ее глубже ощущали, — и потому навеки выразил псалмопевец, — чем знает современный человек со своей спиритуализированной религией, отвлеченным морализмом и иссушающим интеллектуализмом.

Захотеть Бога... Это значит, прежде всего, всем существом узнать, что *Он есть*, что вне Его — мрак, пустота и бессмыслица, ибо в Нем и только в Нем — и причина, и смысл, и цель, и радость всего существующего. Это значит, далее, возлюбить Его всем сердцем, всем разумом, всем существом. И это значит, наконец, испытать и познать всю беспредельную нашу оторванность от Него, нашу страшную вину и одиночество в этом отрыве. Узнать, что в последнем итоге есть только один грех: не захотеть Бога и оторваться от Него, и есть только одна печаль — «не быть святым» (Leon Bloy), не иметь *освящения*: единства с единым Святым...

Но там, где есть эта 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 умиловление за грехи, он вкладывает в нее всю боль и муку своей жизни, чтобы страданием, кровью, смертью, наконец, *искупить* свою вину и воссоединиться с Богом. И как бы ни затемнялось и ни огрублялось религиозное сознание, как грубо, утилитарно, язычески ни понимал человек и своей жертвы, и то, во имя чего, и Того, Кому он приносит ее, в основе ее неизменно оставалась исконная, неистребимая в человеке жажда Бога. И в своих жертвах, в этих бесчисленных приношениях, закланиях, всесожжениях, человек, пускай впотьмах, пускай дико и первобытно, до искали и жаждал Того, Кого не может перестать искать, ибо «для Себя создал нас Бог и не успокоится сердце наше, пока не найдет Его» (бл. Августин).

II

И, однако, все эти жертвы были бессильны уничтожить грех и восстановить полностью утерянного человеком единства с Богом. К ним ко всем, а не только к ветхозаветным жертвам, можно отнести слова Послания к Евреям: они никогда не смогут «сделать совершенными приходящих с ними, иначе бы перестали приносить их; потому что приносящие жертву, быв очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов» (10, 1—2). Они были бессильными потому, что, хотя и исполненные жажды Бога и единства с Ним, Сами они оставались *под законом греха*. А грех — это не вина, которую можно загладить и искупить, внеся пускай и самую высокую цену. Грех — это, прежде всего, отрыв от Бога самой жизни, и потому — такое падение и распад ее, в которых вся она, а не только отдельные грехи, стала греховной, смертной и «сенью смертной». И нет, и не может быть у этой падшей жизни, целиком подчиненной закону греха, силы саму себя исцелить и возродить, снова наполнить Жизнью, снова сделать освящением... В ней остаются порыв, жажда, раскаяние, и их вкладывает человек в свою религию и в свои жертвы, но и религия эта и жертвы не могут спасти человека от порабощения греху и смерти, как не может падающий в пропасть сам остановить своего падения, заживо погребенный сам высвободить себя, мертвый сам воскресить себя. Спасти, именно *спасти*, — ибо в спасении, а не просто в помощи нуждается наша жизнь, — может только Бог. Только Он может исполнить то, о чем все жертвы остаются бессильной мольбой, чего все они были чаянием, прообразом, предвосхищением. И Он исполнил это в последней, совершенной и всеобъемлющей жертве, в которой отдал

Он Сына Своего едиnorodного на спасение мира, в которой Сын Божий, став Сыном Человеческим, принес Себя в жертву за жизнь мира.

В этой жертве исполнилось и совершилось все. В ней, прежде всего, очищена, восстановлена, явлена во всей своей сущности и полноте сама жертва, ее предвечный смысл как совершенной любви и потому совершенной жизни, состоящей в совершенной самоотдаче: во Христе «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего...», и во Христе — так возлюбил человек Бога, что отдал себя до конца, и в этой двуединой отдаче ничего не осталось не отданным и во всем воцарилась любовь — «любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестной» (митрополит Филарет Московский). В этой жертве, далее, потому что была она только любовью и только в любви, воссияло и даровано было прощение грехов. И наконец, в ней исполнена и утолена была извечная жажда человека по Богу: Божественная жизнь стала нашей пищей, нашей жизнью... Все то, что сознательно или бессознательно, впопыхах, частично, искаженно вкладывал человек в свои жертвы, все то, чего чаял от них, и то, что не могло «придти на сердце человеку», все это было исполнено, совершено и даровано *единожды* — раз и навсегда — в этой жертве всех жертв.

Последняя же и самая радостная тайна ее в том, что Христос даровал ее нам, новому, в Нем возрожденному и с Ним соединенному человечеству: Церкви. В этой новой жизни, Его жизни в нас, нашей в Нем, Его жертва стала нашей жертвой, Его приношение нашим приношением. «Пребудьте во Мне и Аз в вас» (Ин. 14, 4). Что же это значит, как не то, что Его жизнь, исполненная Им в Его совершенной жертве, дарована нам как наша жизнь, как единственно-подлинная жизнь, как исполнение извечного замысла Божия о человеке? Ибо если жизнь Христа — приношение и жертва, то и наша жизнь в Нем и вся жизнь Церкви — приношение и жертва. Приношение самих себя и друг друга и всего мира, жертва любви и единства, хвалы и благодарения, прощения и исцеления, причастия и единства.

И потому эта жертва, приносить которую дано и заповедано нам и в приношении которой исполняет себя Церковь, как жизнь Христа в нас и наша в Нем, не есть жертва новая, «другая» по отношению к той, единственной, всеобъемлющей и неповторимой, которую принес Христос *единожды* (Евр. 9, 28). Восприняв и соединив в Себе все «небесное и земное» (Еф. 1, 10), наполнив Собою все, будучи Жизнью самой жизни, Христос все принес Богу и Отцу; в Его жертве прощение всех грехов, вся полнота спасения и освящения, исполнение и потому завершение всей религии. И потому новых, других жертв не нужно, они невозможны. Они невозможны, однако, именно потому, что единой и неповторимой жертвой Христовой сама наша жизнь восстанавливается, возрождается и исполняется как приношение и жертва, как возможность всегда превращать тела наши и всю нашу жизнь в «жертву живую, святую и благоугодную Богу» (Рим. 12, 1), «устраивать из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр. 2, 5). Новых жертв не нужно, ибо во Христе мы «имеем доступ к Отцу» (Еф. 2, 18). Однако доступ этот в том и состоит, что в нем сама наша жизнь стала приношением и жертвой, «возрастанием в святой храм в Господе» (Еф. 2, 21), радостью приношения себя и друг друга и всего творения Богу, призвавшему нас в «чудный Свой свет». Этим приношением живет, в нем саму себя исполняет Церковь. Снова и снова принося эту жертву, мы всякий раз с радостью узнаем, что приносим мы ее *Иисусом Христом*, что это, Он, нам Себя отдавший и в нас пребывающий, вечно приносит *единожды* и навеки принесенную Им жертву. Узнаем, что принося Богу нашу жизнь, мы приносим Христа — ибо Он наша жизнь, жизнь мира и жизнь жизни, и нам нечего принести Богу, кроме Него. Узнаем,

что в этом приношении «Христос приносит и Он же приносимый, Христос принимает и Он же раздающий...».

III

Евхаристическое приношение начинается с того священнодействия, которое теперь называют обычно «великим входом». Название это, кстати сказать, отсутствующее в служебнике, вторично. Оно возникло и прочно вошло в употребление тогда, когда первичный смысл этого священнодействия, как именно приношения жертвы к жертвеннику, оказался отчасти затемненным, и вход в алтарь с дарами стал обрастать уже знакомым нам изобразительным символизмом, стал истолковываться как образ царского входа Господня в Иерусалим или же погребения Христа Иосифом и Никодимом и т. д.

Главной причиной, приведшей к этому символическому усложнению великого входа, надо признать постепенное отделение от самой Литургии приготовления евхаристических даров, то есть приношения в непосредственном, буквальном смысле этого слова, выделение его в отдельное священнодействие, получившее название *проскомидии* (от греческого *προσκομιδή*). В теперешней нашей практике служба эта совершается до Литургии, в алтаре, одними священнослужителями. Участие в ней мирян сводится, да и то далеко не повсеместно, к подаче ими — притом «извне», через третьих лиц — своих частных просфор с записками «за здравие» и «за упокой».

С богословской точки зрения, самым примечательным в проскомидии является ее чин, состоящий в некоем *символическом жертвоприношении*. Приготовление евхаристического хлеба совершается как заклание Агнца, вливание вина в чашу как изливание крови и воды из ребер распятого Христа и т. д. При этом очевидно, что весь этот достаточно сложный символический обряд никоим образом не заменяет собою самой Литургии, приготовлением к которой он является.

Поэтому неизбежно возникает вопрос: в чем же смысл этих символов? Какова связь этого как бы «предварительного» жертвоприношения с тем приношением, которое, как мы только что говорили, составляет сущность Евхаристии? Для понимания Литургии вопросы эти огромной важности, а между тем в нашем школьном богословии они попросту игнорируются; что же касается литургистов, то их ответ заключается все в той же, как раз ничего и не объясняющей, ссылке на «символизм», якобы присущий нашему богослужению. Тогда как в том-то и все дело, что Литургия всей своей сущностью, всей своей укорененностью в Боговоплощении, и в нем явленного, в силе пришедшего Царства Божия, отвергает и исключает противопоставление символа и реальности. Но вот, каждый день на протяжении веков, тысячи священников, надрезая крестообразно евхаристический хлеб, произносят, и надо думать, с благоговением и верой, священные слова: «Жрется (то есть приносится в жертву) Агнец Божий, взявляя грех мира...».

Что же это? «Просто символ», в котором «на самом деле» ничего не происходит, не совершается, нет никакой «реальности»? Но тогда позволительно спросить: для чего же он, собственно, нужен? Ведь его, поскольку совершается он в одиночестве алтаря, вне присутствия мирян, не объяснить даже педагогическими соображениями, как некое поучение. А если так, то в вопросе этом необходимо разобраться, ибо от него зависит правильное понимание Евхаристии и в ней совершающегося жертвоприношения.

IV

Хотя и не сводимый к одной истории, вопрос этот требует, прежде всего, понимания исторических причин, определивших развитие нашей теперешней проскомидии. Исходной точкой этого развития является, вне всякого сомнения, самоочевидное для

раннего христианства участие всех членов Церкви в евхаристическом приношении. В сознании, в опыте и в практике ранней Церкви евхаристическая жертва не только приносится от лица всех и за всех, но приносится всеми, и потому основой и условием ее является реальное приношение каждым своего дара, своей жертвы. Каждый приходящий в собрание Церкви приносит с собою все то, что «по расположению сердца» (2 Кор. 9, 7) он может уделить на нужды Церкви, и это значит — на пропитание клира, вдов, сирот, содержащихся церковью, на помощь бедным, на все то благотворение, в котором осуществляет себя Церковь как любовь Христова, как забота всех о всех и служение всех всем. Именно в этой жертве любви укоренено евхаристическое приношение, в ней имеет свое начало; и для ранней Церкви это так самоочевидно, что, согласно одному свидетельству, дети-сироты, живущие на иждивении Церкви и не имеющие что принести, участвуют в этой жертве любви приношением воды.

Нарочитыми служителями благотворения и потому этой жертвы любви являются в ранней Церкви дьяконы. На них преимущественно лежит забота не только о материальном благополучии общины (забота, к которой в наши дни сводится почти целиком деятельность всевозможных церковных комитетов и, в сущности, всей церковной организации), а именно — о любви, как самой сущности церковной жизни, о Церкви, как о жертвенном и деятельном служении всех всем. А так как в ранней Церкви место и служение каждого в евхаристическом собрании выражает место и служение (литургию) каждого в жизни общины, то на дьяконах лежит ответственность за принятие от приходящих их даров, за их сортирование и за приготовление той части их, которая, как выражение этого приношения, этой жертвы любви, составит «вещество» евхаристического таинства. Совершение проскомидии дьяконами — а не как теперь, священником, — сохранялось в Церкви вплоть до XIV века, как и принесение именно ими Св. Даров к предстоятелю в начале евхаристического «возношения», евхаристии в собственном смысле. И хотя о происшедшей затем перемене мы еще будем говорить, уже сейчас можно заметить, что если в наше время наличие дьякона в *каждой* церковной общине перестало ощущаться как необходимое и самоочевидное, как одно из условий *полноты* церковной жизни, и дьяконство превратилось в некий декоративный придаток (особенно при торжественных архиерейских служениях), а также в ступень для получения священства, то не потому ли, что ослабело, если не совсем выветрилось в нас переживание самой Церкви как любви Христовой, и Литургии — как выражения и исполнения этой любви.

Постепенно, однако, эта первоначальная, как бы семейная практика участия всех в приношении Даров стала усложняться и видоизменяться. Быстрое увеличение числа христиан, а ими — особенно после обращения в христианство самой империи — стало фактически почти все население, сделало практически невозможным приношение в евхаристическое собрание Церкви всего необходимого для церковного благотворения и для житейских нужд общины. Не только признанная государством, но и сосредоточившая постепенно в своих руках всю каритативную деятельность общества, Церковь не могла не превратиться в сложную организацию, не обрасти аппаратом. А это само собой привело к тому, что евхаристическое собрание, бывшее в ранней Церкви средоточием *всей* жизни Церкви — учения и оглашения, благотворительности и управления, перестало быть таковым. Благотворение, выделившись постепенно в особую сферу церковной деятельности, перестало внешне зависеть от евхаристического приношения. Тут, однако, и подходим мы к самому главному для понимания проскомидии. Ибо столь очевидной была в сознании Церкви *внутренняя* связь между Евхаристией и «жертвой любви», внутренняя зависимость одной от другой, что приготовление Даров,

перестав быть выражением практической нужды, осталось как обряд, эту внутреннюю зависимость выражающий, эту внутреннюю связь осуществляющий.

Здесь мы находим яркий пример того закона литургического развития, согласно которому изменение внешней формы определяется зачастую необходимостью сохранить внутреннее содержание, в целостности сохранить преемство и тождественность опыта и веры Церкви при всех изменениях внешних условий ее существования. Сколь сложным и во многом специфически «византийским» ни было развитие проскомидии, достигшей своей теперешней формы только в XIV веке, для нас важно то, что она осталась и остается выражением той *реальности*, из которой она выросла, свидетельством об органической связи между Евхаристией и сущностью самой Церкви как любви, и потому — жертвы и приношения, как исполнения во времени и пространстве жертвы Христовой. Так исторический смысл развития проскомидии позволяет нам перейти теперь к богословскому его смыслу.

V

Смысл же этот состоит прежде всего в том, что кем бы и как бы ни было приносимо «вещество» евхаристического таинства, то есть Хлеб и Чаша, в них с самого начала мы *предузнаем* жертву любви Христовой, Самого Христа, нами приносимого и нас в Себе приносящего Богу и Отцу. И это предугадывание, эта — *до Литургии* — знаемая нами и потому «знаменуемая» предназначенность — Хлеба быть претворенным в Тело Христово, Вина — в Кровь Христову, составляет в сущности основу и условие самой *возможности* евхаристического приношения.

Действительно, мы только потому и служим Литургию, только потому и можем служить ее, что жертва Христова *уже принесена* и в ней раскрыт и исполнен предвечный замысел Божий о мире и человеке, об их предназначенности, а потому — и возможности для них — стать жертвой Богу и в жертве этой найти свое исполнение.

Да, проскомидия есть *символ*, но — как и все в Церкви — символ, до конца наполненный *реальностью* того нового творения, которое во Христе уже есть, но которое в «мире сем» познается только верой и потому только для веры прозрачными символами. Когда, готовясь к евхаристическому таинству, берем мы в руки хлеб и полагаем его на дискос, *мы уже знаем*, что хлеб этот, как и все в мире, как и сам мир, освящен воплощением и вочеловечением Сына Божьего, и что освящение это в том и состоит, что во Христе восстановлены — для мира — возможность стать жертвой Богу, для человека — возможность приношения этой жертвы. Что разрушена и преодолена та их самодостаточность, которая и составляет сущность греха и которая сделала хлеб только хлебом — смертной пищей смертного человека, причастием греху и смерти. Что во Христе наша земная пища, претворяемая в наши плоть и кровь, в нас самих и в нашу жизнь, становится тем, для чего она была создана — причастием Божественной жизни, через которое смертное облекается в бессмертное и поглощается смертью победой.

Как раз потому, что единожды принесенная и все в себя включающая жертва Христова *до* всех наших приношений, в ней имеющих свое начало и содержание, *до* Литургии — и «проскомидия», приготовление даров. Ибо сущность этого приготовления в «отнесении» хлеба и вина, то есть нас самих и всей нашей жизни, к жертве Христовой, в претворении их именно в *дар* и *приношение*. *Реальность* проскомидии именно тут — в этом знаменовании Хлеба и Вина как жертвы Христовой, включающей в себя все наши жертвы, приношения нами самих себя Богу. Отсюда — *жертвенный* характер проскомидийного чина, приготовление хлеба как заклание Агнца, вина — как изливание крови, отсюда — собирание каждый раз на дискос всех вокруг Агнца, включение всех в Его жертву. И потому только когда завершено это приготовление, когда

все *отнесено* к жертве Христовой и включено в нее, и видимо для очей веры предлежит на дискосе наша «скрытая со Христом в Боге жизнь», *может* начаться Литургия: вечное принесение принесшего Себя и в Себе все сущее — Богу, восхождение нашей жизни туда — к престолу Царства — куда вознес ее, став Сыном Человеческим, Сын Божий.

VI

Конечно, как и многое другое в нашем богослужении, проскомидия нуждается в очищении; но как раз не *чина*, не формы, а того восприятия ее, что в сознаний верующих сделало ее «только символом», уже в расцерковленном, номинальном смысле этого слова. Так, очистить, лучше же сказать — восстановить, нужно подлинный смысл того *поминовения*, которое в понимании верующих и духовенства свелось к одному из видов молитвы «за здравие» и «за упокой», то есть все к тому же предельно индивидуализированному и утилитарному пониманию церковного богослужения. Тогда как основной смысл этого поминовения как раз в его жертвенном характере, в отнесении всех нас вместе и каждого в отдельности к Христовой жертве, в собирании и созидании вокруг Агнца Божия новой твари. И в том сила и радость этого поминовения, что преодолеваются в нем перегородки между живыми и мертвыми, между земной Церковью и небесной, ибо все мы — и живые и усопшие — «умерли и жизнь наша скрыта со Христом в Боге», ибо собрана на дискосе вся Церковь во главе с Божией Матерью и всеми святыми, ибо все соединены в этом приношении Христом Своего прославленного и обоженного человечества Богу и Отцу. Поэтому, вынимая частицу и произнося имя, не просто о «здравии» — своем или своих ближних — печемся мы, и не о «загробной участи» умерших; мы приносим и отдаем их Богу в жертву «живую и благоугодную», дабы сделать их причастными «неисчерпаемой жизни» Царства Божия. Мы погружаем их в прощение грехов, воссиявшее из гроба, в ту исцеленную, восстановленную и обоженную жизнь, для которой создал их Бог.

Таков смысл проскомидийного поминовения. Принося свои *просфоры* (приношения), мы «сами себя и друг друга и всю нашу жизнь» приносим и отдаем Богу. И приношение это реально, потому что жизнь эту уже воспринял, уже сделал Своею Христос и ее уже принес Богу. На проскомидии жизнь эта, и через нее и весь мир, осознаются снова и снова как жертва и приношение, как «вещество» того Таинства, в котором исполняет себя Церковь как Тело Христово и «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23).

И потому заканчивается проскомидия радостным исповеданием и утверждением. Покрывая Дары и этим знаменуя, что воцарение Христово, явление в Нем Царства Божьего, остаются «в мире сем» тайной, ведомой, видимой только вере, священник произносит слова псалма: «Господь воцарися, в лепоту облечеса... Готов престол Твой... Дивен в высоких Господь». И благословляет Бога «сице благоволившего» — всего этого захотевшего, всё это исполнившего, давшего и дающего нам в земном хлебе радостно предузнать и захотеть «хлеб небесный, пищу всего мира, Господа нашего и Бога Иисуса Христа». И только теперь, поняв смысл проскомидии, можем мы вернуться к великому входу, к *таинству приношения*.

VII

В «Апологии» св. Иустина Философа, одном из самых ранних дошедших до нас описаний Литургии, о приношении сказано так: «По окончании молитв... к предстоятелю братьев приносится хлеб и чаша вина и воды». А из «Апостольского предания» св. Ипполита Римского мы знаем, что дары эти приносятся дьяконами: «*efferent*

diacones oblationem...». Как видим, между этой простейшей формой приношения и нашим теперешним «великим входом» произошло длинное и сложное развитие евхаристического чина, о котором и надлежит нам теперь сказать несколько слов. Ибо если литургистами в достаточной мере уяснен общий ход и последовательность этого развития, то о богословском смысле его, о выявлении в нем веры и опыта Церкви, не сказано ими почти ничего.

В теперешнем чине Литургии приношение включает в себя следующие священнодействия:

- чтение священником молитвы «Никто же достоин»,
- каждение престола, Даров и собравшихся,
- песнь приношения,
- торжественное перенесение Даров,
- произношение служащими формулы поминовения: «Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем...»,
- положение Даров на престол, покрытие их «воздухом» и повторное их каждение,
- чтение священником «Молитвы приношения по положению Божественных Даров на престол».

Поскольку же в каждом из этих священнодействий нашел свое выражение один из аспектов *целого*, то есть приношения Церкви, каждое из них требует хотя бы краткого объяснения.

VIII

В ранних рукописях молитва «Никтоже достоин» (а мы находим ее уже в знаменитом Codex Barberini VIII века) надписывается так: «Молитва, которою молится священник о себе, совершая вход святых даров». И, действительно, формальная особенность этой молитвы в том, что, в отличие от всех других молитв Литургии, приносится она священником *лично* и *о себе*, а не от лица нас, составляющих собрание Церкви:

Призри на мя грешного и непотребного раба Твоего, и очисти мою душу и сердце от совести лукавыя, и удовли мя силою Святаго Твоего Духа, облеченна благодатию священства, предстати святей Твоей трапезе и священнодействовати святое и пречистое Твое Тело и честную Кровь...

Особенность эта потому заслуживает внимания, что, при неправильном понимании ее, в ней легко найти подтверждение тому противопоставлению священника — собранию Церкви, тому отождествлению *служения* с одним духовенством, которое уже давно из западного богословия проникло в наше и, увы, было прочно воспринято бытовым благочестием. Не стало ли общепринятым относить слова «служит», «совершает», «приносит» — только к священнику, а мирян воспринимать как элемент, по отношению к этому служению пассивный, участвующий в службе только молитвенным присутствием? Словоупотребление это не случайное. Оно отражает глубокое искривление самого церковного сознания, восприятия им уже не только Литургии, но и самой Церкви. В нем нашло свое выражение то, с каждым веком усиливавшееся, понимание Церкви, в котором она переживается прежде всего как «обслуживание» духовенством — мирян, удовлетворение клиром «духовных нужд» верующих. Именно в этом восприятии Церкви нужно искать причину тех двух хронических заболеваний церковного сознания, что красной нитью проходят через всю историю христианства: «клерикализма» и «лаицизма», принимающего обычно форму «антиклерикализма».

В данной связи для нас важно, однако, то, что эта «клерикализация» Церкви, сведение служения в ней к одному духовенству и, соответственно, атрофия мирянского сознания, привели к уже действительно трагическому отмиранию жертвенного восприятия самой Церкви и Таинства Церкви — Евхаристии. Убеждение в том, что священник служит *за* мирян и, так сказать, *вместо* них, привело к убеждению, что он служит *для* них, для удовлетворения их «религиозных нужд», как бы подчинен их религиозному «заказу». Мы уже видели это на примере проскомидии, где вынимание частиц при поминовении стало восприниматься не как претворение нами самих себя и друг друга в «жертву живую и благоугодную Богу», а как способ удовлетворить некую личную нужду — в «здравии», в «упокоении»... Но пример этот можно было бы распространить на всю жизнь церковного общества, на всю его психологию. Подавляющее большинство мирян (поддерживаемых в этом, увы, слишком часто и духовенством и иерархией) ощущает Церковь как существующую для них, но не ощущают себя Церковью «претворенных» и вечно претворяемых в жертву и приношение Богу, в участников жертвенного служения Христа.

Обо всем этом мы уже говорили в главе о «верных», и если возвращаемся к этому теперь, то только потому, что из молитвы священника «о себе», с которой начинается евхаристическое приношение, можно, при неправильном ее понимании, вывести, что приношение это совершается только священником. Но поэтому-то так важно понять настоящий ее смысл. Смысл же этот не в противопоставлении священника — собранию, мирянам, и не в каком-либо отделении их друг от друга, а — в *отождествлении* священства Церкви со священством Христа, единого Священника Нового Завета, который Своим приношением Себя освятил Церковь и дал ей участие в Своем священстве и в Своей жертве:

Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...

Отметим прежде всего, что — опять-таки в отличие от евхаристической молитвы в целом, которая, как мы увидим, приносится Богу Отцу, — эта молитва обращена *лично* ко Христу. Почему? Потому, конечно, что именно в этот момент евхаристического священнодействия, когда наши дары, наше приношение приносятся к престолу. Церковь утверждает, что приношение это совершается Христом («Ты еси приносяй») и есть приношение жертвы, Им единожды принесенной и вечно приносимой («и приносимый»). Утверждать это тождество, являть и исполнять его в таинстве Евхаристии призван и поставлен только священник. В том-то все и дело, однако, в том-то весь и смысл этой изумительной молитвы, что он может это служение исполнять только потому, что священство священника не «его», не «другое» по отношению к священству Христа, а то же единое и неразделимое священство Христово, вечно живущее, вечно исполняемое в Церкви, Телом Христовом. А в чем же священство Христово, как не в соединении в Себе всех верующих в Него, как не в соборности и не в создании Тела Своего, как не в приношении — в Себе всех, и во всех — Себя? Таким образом, исповедуя священство, в благодать которого он облечен, как священство Христа, готовясь «священнодействовать» Телом Христовом, то есть явить тождество нашего приношения с жертвой Христа, не только не отделяет себя священник от собрания, а, напротив, являет единство свое с ним как единство Главы и Тела...

Но потому как раз и личная молитва его о себе не только уместна, но и необходима, и, так сказать, самоочевидна. Ибо, и подчеркнем это со всей силой, православию в равной мере чужды как латинская редукция таинств к *ex opere operate*, то есть такое понимание их, при котором личность священника (в отличие от «объективного» дара

священства, то есть «права» совершать таинства) не имеет никакого значения по отношению к их «действенности», так и сведение их к «*ex opere operantis*», к зависимости от субъективных качеств их совершителей. Для православия это — ложная дилемма, один из тех тупиков, к которым неизбежно приводит богословский рационализм. В православном восприятии Церкви одинаково самоочевидны, с одной стороны, абсолютная независимость дара Божьего, как именно даром данного, от какой бы то ни было земной, человеческой «причинности», с другой же — личный характер этого дара, принятие которого зависит, следовательно, от того, кому он подается. «Не мерою дает Бог Духа...», но только в личном подвиге усваивает его человек, и только в меру этого усвоения действителен в нем и дар благодати. И само различие даров и служений в Церкви («все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? ...» 1 Кор. 12, 29) указывает на соответствие дара — «личности» получающего его, на тайну избрания и поставления, на призыв, обращенный к каждому, исполнить свое призвание, «ревновать о большем даре» и о «пути еще превосходнейшем» (1 Кор. 12, 31). И если, самоочевидно, не ставит Церковь «действительность» таинств в зависимость от качеств тех, кто поставлен совершать их, ибо в таком случае не было бы возможным ни одно таинство, то столь же очевидна для нее зависимость *полноты* церковной жизни от меры возрастания членов ее в принятии и усвоении полученных ими даров. Основной и вечный дефект всякой схоластики, всякого богословского рационализма в том именно, что он как бы удовлетворяется этим вопросом о действительности и объективности и к нему сводит все учение о таинствах (да и о самой Церкви), тогда как подлинная вера, а потому и сущность каждого призвания, каждого дара состоят в жажде полноты, и это значит — исполнения каждым и всей Церковью не мерою данной им благодати Божией.

Единственность служения священника состоит в том, что он призван и поставлен быть в Церкви, Теле Христовом, *образом* Главы Тела — Христа, и это значит — тем, через кого продолжается и осуществляется личное служение Христа. Не просто власть Его — ибо власть Христова есть власть любви и не отрывается от Его *личной* любви к Отцу и к людям, не просто священство Его — ибо священство Христово состоит в *личной* самоотдаче Его Богу и людям, и не просто учение Его, ибо учение Его неотрываемо от Его *личности*, а именно сама сущность этого служения как любви и самоотдачи Богу и людям, как *пастырства* в глубочайшем смысле этого слова: положения пастырем «жизни своей за овцы...». А это значит, что само призвание к священству обращено к *личности* призываемого и от нее неотрываемо, и что всякое различие «священства» и «личности», при котором священство оказывается чем-то в самом себе заключенным и к личности носителя его не имеющим отношения, ложно, ибо извращает сущность священства как продолжения в Церкви священства Христова. «Каков поп, таков приход» — в этой грубоватой народной поговорке больше правды, чем во всех хитроумных рассуждениях об «*ex opere operante*» и «*ex opere operantis*». Не отрицает Церковь «действительности» таинств, совершенных любым «попом» — плохим или хорошим, но знает и всю, действительно страшную, зависимость жизни церковной — от достоинства или недостойнства тех, кому вручено «домостроительство тайн Божиих».

И потому, при наступлении в евхаристическом таинстве того момента, когда предстоит священнику *стать* Христом, заступить то место в Церкви и во всем творении, которое принадлежит только и лично Христу, и которого Он никому не передал и не «делегировал», когда руками, голосом и всем существом священника будет действовать сам Христос, как не обратиться ему с этой *личной* мольбой ко Христу, не исповедать своего недостойнства, не молить о помощи и об «облечении силою Святого Ду-

ха», как не отдать своей *личности* Христу, Который Избрал ее, чтобы в ней явить и исполнить Свое присутствие и Свое вечное священство? Как не почувствовать именно *личного* трепета, нужды именно в *личной* помощи свыше и, главное, *личной* ответственности — нет, не за «объективную действительность» таинства, а за «действенность» его в душах и в жизни верующих? Ибо если «никто же достоин» совершать это служение, если оно всецело и до конца — дар благодати Божией, то тогда только в смиренном сознании нами этого недостойнства и открывается для нас возможность получения и усвоения его.

IX

О смысле каждения в богослужении мы уже говорили раньше. Здесь к сказанному добавим только, что в каждении при приношении Даров, то есть *до* предложения их в Тело и Кровь Христовы, а также и в именовании их с самого начала Литургии *святыми и божественными*, выражается то же самое «предузнавание» их как жертвы Христовой, о котором мы только что говорили по поводу проскомидии. Дары святы и божественны, как свято и Божественно Человечество Христово, начало и дар «нового творения» и новой жизни. В новой жизни, явлением и исполнением которой в «мире сем» призвана быть Церковь, творение претворяется в дар и жертву, и только поэтому может быть вознесено на небо и стать даром Божественной жизни и причастием Телу и Крови Христовым. Поэтому не тленной материи и не плоти и крови смертных людей воздается почитание фимиамом, а дару и жертве «живой и благоугодной», стать которой они *предназначены* Боговоплощением и которую предузнает в них Церковь. Поэтому не «просто» хлеб лежит на дискосе, а предлежит на нем все творение Божие, явленное во Христе как новое творение, исполненное славы Божией. И не «просто» люди собраны в этом собрании, а новое человечество, воссозданное по образу «неизреченной славы» создавшего его. Ему, этому человечеству, извечно призванному к восхождению в Царство Божие, к участию в пасхальной трапезе Агнца и к почести горнего звания, и воздается почитание каждением, его как «жертву живую и благоугодную Богу» знаменует этот древнейший обряд приготовления, освящения и очищения.

X

И то же предузнавание, то же радостное утверждение космической сущности начинаемого приношения находим мы и в «песни приношения», которая сопутствует движению даров к престолу. Теперь почти всегда поется так называемая «Херувимская песнь»; только дважды за весь год заменяется она другой: в Великий Четверг — молитвой «Вечери Твоя тайная», а в Великую Субботу древним гимном «Да молчит всякая плоть человека...». И хотя в древности знала Церковь и другие «песни приношения», смысл их не столько в тех или иных словах, сколько в общей для всех них *тональности*. Тональность же эту лучше всего определить словом *царская*. Это именно царское славословие: «Яко да Царя всех подыдем...» — «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися...». В ней приношение Даров воспринимается как триумфальный Царский вход, как явление славы и силы Царства. Эта царская тональность не ограничена одним великим входом и песнью приношения. Мы видим ее уже в конце проскомидии: покрывая Дары, священник произносит слова царского псалма: «Господь воцарился, в лепоту облечется», слышим, далее, в только что разобранный нами молитве священника о себе: «...никтоже достоин... служити Тебе, Царю славы», видим, наконец, в постепенном византийском оформлении приношения как именно «великого входа» через царские врага. Отсюда, конечно, ведет свое начало

и довольно рано возникшее в христианской письменности объяснение великого входа как «символа» входа Господня в Иерусалим...

Историки Литургии объясняют возникновение и развитие этой царской тональности и царского символизма влиянием, оказанным на христианское богослужение византийским придворным ритуалом, в котором особенно важное место занимали как раз процессии, «выходы» и «входы». Не отрицая этого влияния, объясняющего действительно многое в подробностях византийского богослужения, подчеркнем, однако, что *богословский* смысл этой царской тональности укоренен, прежде всего, в изначальном *космическом* восприятии Церковью жертвы Христовой. Приношением Себя Самого в жертву Христос *воцарился*, восстановил владычество «небесными и земными», которое узурпировано было князем мира сего. Вера Церкви знает Христа как победителя смерти и ада, как Царя уже явленного, уже «в силе пришедшего» Царства Божия. Знает Его как *Господа*, Которого Отец славы воскресил из мертвых и посадил «одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы и господства и... все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего...» (Еф. 1, 20—22). Радость о господстве и воцарении Христа с особой силой пронизывает собою веру ранней Церкви, которая (в отличие от нашего теперешнего благочестия, предельно индивидуализированного и, в сущности, мини-малистического, легко отдающего — во имя «духовного уюта» — мир диаволу) дышит именно космической радостью, опытом дарованного во Христе Царства. И потому, каковы бы ни были внешние влияния и заимствования, именно из этой веры и из этого опыта — *царская* тональность и песни приношения и всего великого входа. Отсюда этот прорыв Церкви в *славу* грядущего века, вхождение ее в вечное славословие Херувимов и Серафимов перед престолом «Царя царствующих и Господа господствующих».

XI

И, наконец, сам *великий вход*. Заметим сразу же, что в современной практике он имеет два чина. Когда Литургию служит Епископ, он не участвует в самом перенесении Даров, которое совершается сослужащим ему духовенством, а, стоя в царских вратах лицом к собранию, принимает Дары и затем полагает их на престол. В Литургии же иерейским чином и священник и дьякон несут Дары, хотя на престол полагает их только священник.

Разницу эту отметить нужно потому, что если из современного церковного сознания почти совсем выветрилась идея *соотношения* между местом и функцией каждого члена Церкви в евхаристическом священнодействии, с одной стороны, и, с другой, его служением и призванием в Церкви, то для раннего христианства соотношение эта была самоочевидной. Современный православный зачастую крайне ревностно относится к сохранению и соблюдению «древних обрядов», не придавая им, однако, никакого богословского, как теперь сказали бы, экзистенциального смысла. Раннее же христианское сознание в обряде видело прежде всего раскрытие и исполнение Церковью своей сущности, а потому и сущности каждого в ней служения, каждого призвания. В Литургии раскрывается тот образ Церкви, который она призвана осуществлять в своей жизни. И обратно — в Литургии находят свое увенчание и исполнение все служения, вся жизнь церковной общины. Отсюда — не только символическая, но и реальная соотношение между тем, что делает член Церкви в жизни общины, и тем, что он делает в евхаристической Литургии.

Выше мы говорили уже, что служителями проскомидии, то есть приготовления Даров, а также и приношения их к предстоятелю, были в ранней Церкви дьяконы, ибо их нарочитым призванием, их «литургией» внутри церковной общины было служение

любви, жизни Церкви как любви всех ко всем и заботы всех о всех. Потому именно дьяконы принимали от приходящих в собрание Церкви дары, через которые и осуществляла Церковь преимущественно свое служение любви. Они же распределяли эти дары и выделяли ту их часть, которая, как *pars pro toto*, должна была быть принесена в евхаристическом таинстве. Современная же «иерейская» практика, то есть участие самого священника в великом входе, возникла тогда, и мы тоже уже отмечаем это, когда дьякон, лучше же сказать, само дьяконское служение, перестало ощущаться в Церкви как необходимое и самоочевидное, когда ослабел опыт Церкви как общины, связанной общей жизнью и деятельной любовью, и община как бы растворилась в природной общине — города, села, — стала приходом, то есть людьми, приходящими в храм для удовлетворения своих религиозных нужд, но переставшими жить отдельной от мирской, церковной жизнью. В этом новом переживании Церкви дьякон оказался, в сущности, не нужен, не обязателен, и, при его постепенном исчезновении, его литургические функции естественно перешли к священнику. Из сказанного следует, что из двух современных чинов именно архиерейский чин великого входа ближе к древней практике и, главное, полнее выражает сущность евхаристического приношения. Именно в нем раскрывается место каждого в этом приношении, участие в нем всей Церкви.

Мы знаем уже, что начинается оно — в проскомидии — приношением каждым своей «просфоры», своей жертвы, включением каждого в приношение Церкви. Обряду этому, увы, тоже угрожает сегодня почти полное исчезновение, и его нужно всячески возрождать, особенно, конечно, раскрытием его подлинного смысла, как именно участия каждого члена Церкви в евхаристическом приношении. Поскольку же в наши дни реальная жертва членов Церкви, их реальное участие в ее жизни состоят, прежде всего, в денежных пожертвованиях, уместно было бы наш «тарелочный сбор» соединить с приношением просфоры, сделать это последнее снова обязательным для всех. Осуществить это не трудно: пускай те деньги, которые намерен он положить на «тарелочку», каждый приходящий на Литургию вносит *за просфору* и, таким образом, делает ее выражением своего приношения, своей жертвы... Так или иначе, но именно тут начинается наше приношение, которое в *движении* Хлеба и Чаши — от нас к жертвеннику, от жертвенника к престолу, от престола к небесному святилищу — раскрывается как наше вхождение в жертву Христову, наше восхождение к трапезе Христовой, в Его Царстве...

Вторым актом этого движения является перенесение Даров с жертвенника к престолу, перенесение, которое, как мы только что видели, составляет нарочитую «литургию» дьяконов. Даже теперь, когда жертвенник, на котором совершается проскомидия, находится внутри алтаря, а не как в древней Церкви — в особом помещении, называвшемся *приношением* («жертвенником» назывался тогда престол), Дары выносятся сначала в собрание и уже только из собрания приносятся к алтарю, «входят» к престолу. Греческую практику обнесения Дарами всей церкви, всего собрания, нужно признать лучше выражающей смысл великого входа, чем русскую, где дары проносятся только по солее и прямо к царским вратам.

Ибо смысл этот в том, что приношение *каждого*, включенное в приношение *всех*, осуществляется теперь как приношение Церковью самой себя, и это значит Христа, ибо Церковь — Тело Его, а Он — Глава Церкви.

И, наконец, третий и завершительный момент великого входа состоит в принятии Даров предстоятелем и в положении их на престол. То, что приносим мы, явлено теперь как приносимое Христом и Им возносимое в небесное святилище. Наша жертва, жертва Церкви, жертва Христова... Так в этом торжественном и царском входе, в этом движении Даров раскрывается действительно всеобъемлющий смысл приношения, со-

единяющего землю и небо, возводящего нашу жизнь в Царство Божие.

ХII

«Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своём всегда, ныне и присно и во веки веков...». Этими словами, этим *поминовением* сопровождается великий вход и в нем совершающееся приношение. Их, принося Дары, возглашает дьякон, их обращают друг к другу и к собранию священнослужители, ими отвечают предстоятелю верующие.

«Помяни Господи...». Можно без всякого преувеличения сказать, что поминовение, то есть отнесение всего к *памяти* Божией, молитва о том, чтобы Бог «помянул» — вспомнил, составляет сердцевину всего богослужения Церкви, всей ее жизни. Не говоря уже о таинстве Евхаристии, которое заповедал Христос «творить в Его воспоминание» (о нарочитом смысле этого воспоминания мы будем Говорить дальше), Церковь постоянно, каждый день, почти каждый час, «совершает память» того или иного события, того или иного святого, так что именно в этом «совершении памяти», в этом постоянном воспоминании — сущность каждого ее празднования и всего ее богослужения.

А если так, то необходимо спросить: в чем же состоит сущность самого этого поминовения? Необходимо тем более, что по вопросу этому наше школьное богословие хранит почти полное молчание. Потому ли, что богословию этому, которое единственным критерием своим провозгласило «научный метод», само понятие *памяти* кажется недостаточно объективным, отдающим ненавистными «науке» субъективизмом и психологизмом; потому ли, что в интерпретации и реконструкции веры Церкви как некоей «объективной» доктрины, построенной, прежде всего, на «текстах», — памяти, да и вообще опыту, просто нет места, — но остается то, что основоположное в жизни, в молитве и в опыте Церкви *поминовение* оказывается как бы вне богословского поля зрения... А, как это ни покажется странным, на деле именно это богословское «забвение памяти» приводит к той самой «психологизации» богослужения, которая пышным цветом расцветает в редукции его к внешнему, иллюстративному символизму и которая так мешает подлинному пониманию богослужения и подлинному в нем участию. Если, с одной стороны, литургическое «воспоминание», «совершение памяти» того или иного события воспринимается сегодня всего лишь как психологическая, умственная сосредоточенность на «смысле» этого события (чему и должна способствовать «символизация» этого события в обрядах), если, с другой стороны, молитвенное поминовение попросту отождествляется с молитвой за другого человека, то потому, конечно, что забыт подлинный, в Церкви явленный смысл памяти и поминовения, и забыт прежде всего тем богословием, которое само укоренено не столько в опыте и памяти Церкви, сколько в «текстах»... А потому и вспомнить об этом смысле необходимо, прежде чем пытаться понять место поминовения в евхаристическом приношении.

ХIII

Тысячи книг написаны — со всех возможных точек зрения — о *памяти*, этом таинственном, только человеку присущем даре, и было бы невозможным здесь даже просто перечислить все дававшиеся ей объяснения, все созданные о ней теории. В этом, однако, нет и нужды, ибо сколько бы ни старался человек понять и объяснить смысл и механизм памяти, дар ее остается в конце концов необъяснимым, таинственным и даже двусмысленным.

Одно несомненно: память — это способность человека «воскрешать прошлое», хранить в себе знание о нем. Но именно об этой способности и можно сказать, что она двусмысленна. Действительно, не в том ли ее сущность, что, если, с одной стороны, в

памяти прошлое и впрямь воскресает: ею, в ней я *вижу* человека, давным-давно ушедшего из жизни, я *ощущаю* во всех подробностях то утро, когда я встретился с ним или же в последний раз видел его, и могу таким образом как бы «собрать» мою жизнь, — то, с другой стороны, не воскресает ли оно именно как прошлое, то есть как невозвратное, так что осуществляемое моей памятью знание этого прошлого есть одновременно и узнавание *отсутствия* его в настоящем. Отсюда — присущая памяти печаль. Ибо, в конце концов, память в человеке есть не что иное, как только человеку свойственное *знание о смерти*, о том, что «смерть и время царят на земле». Вот почему дар памяти — двусмысленный. Ею человек одновременно — и воскрешает прошлое, и познает раздробленность своей жизни, которая «кружась, исчезает во мгле», постигает раздробленность и невозвратимость времени, в котором рано или поздно меркнет, слабеет и гаснет и сама память, и воцаряется смерть.

И вот, только по отношению к этой природной памяти, самому человеческому, но потому и самому двусмысленному из всех человеческих даров, благодаря которому еще до смерти узнает человек свою смертность, а жизнь как умирание, и можно не столько понять, сколько почувствовать всю *новизну* той памяти, того воспоминания, которые следует назвать сущностью новой, во Христе данной нам, жизни.

Здесь уместно напомнить, что в библейском, ветхозаветном учении о Боге *памятью* называется сама обращенность Бога к Своему творению, та сила Божественной промыслительной любви, которою Бог «держит» мир и *животворит* его, так что саму жизнь можно назвать пребыванием в памяти Божией, а смерть — выпадением из этой памяти. Иными словами, память, как и все в Боге, *реальна*, она *есть* та жизнь, которую подает, которую «*помнит*» Бог, она есть вечное преодоление того «ничто», из которого призывает нас Бог в «чудный Свой свет».

И этот дар памяти, как силы, претворяющей любовь в жизнь, в знание, общение и единство, дан Богом человеку. Память человека — это ответная любовь к Богу, встреча и общение с Богом как с жизнью самой жизни... Человеку одному во всем творении дано *помнить* Бога и этой памятью действительно жить. Если все в мире свидетельствует о Боге, возвещает Его славу и воздаст хвалу Ему, то только человек «помнит» Его и этой памятью, этим живым знанием Бога постигает мир как мир Божий, принимает его от Бога и его к Богу возводит. На память Бога о себе человек отвечает своей памятью о Боге. Если память Божия о человеке есть Дар жизни, то память человека о Боге есть принятие этого животворного дара, постоянное *стяжание* жизни и возрастание в ней...

Но тогда понятным становится и то, почему сама сущность и глубина и ужас греха лучше всего, точнее всего выражены не в многочисленных «научно-богословских» определениях, а в ходячем народном выражении: *человек забыл Бога*. Ибо по отношению к только что указанному, библейскому пониманию памяти, пониманию ее, так сказать, онтологическому, а не просто «психологическому», *забыть* — это значит, прежде всего, выключить забываемое из жизни, перестать им жить, отпасть от него. Не просто «перестать думать» о Боге, — ибо воинствующий атеист часто бывает одержим своей ненавистью к Богу, и на земле много людей, искренне убежденных в своей религиозности, однако в религии ищущих чего угодно, но не Бога, — а именно *отпасть* от Него как Жизни, перестать жить Им и в Нем. А именно в таком *забвении* Бога. и состоял и состоит основной — «первородный» — грех человека. Человек забыл Бога, потому что свою любовь и, следовательно, свою память, и саму свою жизнь, он обратил на *другое*, и прежде всего на самого себя. Он *отвернулся* от Бога и перестал *видеть* Его. Он забыл Бога, и Бог перестал существовать для него. Ибо ужас и непоправимость забвения в том, что, подобно памяти, оно *онтологично*. Если память животворит, то забвение есть

смерть или, вернее, начало смерти, яд умирания, отравляющий жизнь, саму ее неумолимо, неотвратно превращающий в умирание. Отсутствие того, кого я забыл, для меня — *реально*, его действительно *нет* в моей жизни, нет как моей жизни, он умер для меня, а я для него. Если же Тот, Кого я забыл — Бог, то есть Податель жизни и сама Жизнь, если Он перестал быть моей памятью и моей жизнью, она сама становится умиранием, и тогда память, бывшая знанием и силой жизни, становится знанием смерти и постоянным вкушением умирания.

Как не может человек уничтожить себя, вернуть себя в то небытие, из которого призвал его к жизни Бог, так не дано ему уничтожить в себе память, то есть знание им своей жизни. Но, как жизнь человека, в отрыве от Бога, наполнилась смертью и стала умиранием, так и память его стала знанием смерти и ее царства в мире. Ею он хочет преодолеть время и смерть, «воскресить прошлое», не дать ему быть без остатка поглощенным «бездной времени», но само это воскрешение и оказывается горестным знанием о невозвратимости этого прошлого, о запахе тлена, наполняющем мир. В религии, в искусстве, во всей культуре этого действительно падшего, ибо от подлинной жизни отпавшего человека — «жизнь как подстреленная птица подняться хочет и *не может...*». Эти взлеты могут быть бесконечно прекрасными, и на земле настоящему прекрасна только печаль по подлинной жизни, только память о потерянном и тоска о нем, только «высокая грусть», эти взлеты могут остаться в «памяти» человека как жажда, призыв, раскаяние, мольба — и все же, в последнем итоге, и их поглощает забвение, подобно тому, как после смерти последнего родственника, последнего «помнящего», дикой травой начинает зарастать могила, над которой еще недавно пели «вечную память», и распадается памятник, и невозможно уже разобрать на нем стершихся букв имени, и только двумя страшными и бессмысленными датами остается отмеченной всеми забытая и уже никому ненужная жизнь.

XIV

Вот почему спасение человека и мира, вот почему обновление жизни состоит в восстановлении памяти как животворной силы, воспоминания как преодоления времени, в нем совершающегося распада жизни и воцарения смерти. Это спасение совершается во Христе. Он есть воплощение в человеке и для человека, в мире и для мира — *памяти Божией*, Божественной и животворной любви, обращенной к миру. И Он есть совершенное явление и исполнение в человеке *памяти о Боге*, как содержания, силы и жизни самой жизни.

Воплощение памяти Божией: если человек забыл о Боге, то Бог не забыл человека, не отвернулся от него. Само падшее и смертное время «мира сего» Он изнутри претворил в историю спасения, открыл смысл его как ожидания спасения и приуготовления к нему, как постепенное восстановление в человеке памяти о себе, и в этой памяти — знания, чаяния, предвосхищения, любви. Чтобы мог человек, при наступлении полноты времени, то есть при совершении этого приготовления, *узнать* в пришедшем Спасителе Бога, *вспомнить забытого* и в нем обрести свою потерянную жизнь. Восстановление памятью Божией о человеке памяти человека о Боге — таков смысл Ветхого Завета, и Христа невозможно отделить от него, познать иначе, как через Ветхий Завет, потому что весь он не что иное, как постепенно раскрывающееся *узнавание* Христа, «творение памяти» Его до Его пришествия во времени. И когда принимает Христа в старческие руки свои Симеон и именует Его «спасением, уготованным пред лицом всех людей», когда в Иорданской пустыне указывает на Него Иоанн Предтеча как на Агнца Божия, берущего на себя грехи мира, когда на пути в Кесарию Филиппову исповедует Его Христом Сыном Божиим Петр, — это не загадочное и необъяснимое

«чудо», это — вершина и исполнение той *памяти* о Спасителе и спасении, того *узнавания*, в котором память Божия о человеке *исполняется* как память человека о Боге.

Спасение состоит в том, что во Христе — совершенном Боге и совершенном человеке — воцаряется и восстанавливается память как животворная сила, и, вспоминая, уже не опыту распада, умирания и смерти приобщается человек, а преодолению этого распада «жизнью жительствовавшей». Ибо Сам Христос и есть воплощение и дар людям памяти Божией во всей ее полноте — как любви, обращенной к каждому человеку и ко всему человечеству, к миру и ко всему творению. Он потому и Спаситель, что в Своей памяти Он «помнит» всех и этой памятью принимает как Свою жизнь всех, Свою же жизнь отдает всем как их жизнь. Но, будучи воплощением памяти Божией, Христос есть также явление и исполнение совершенной памяти человека о Боге, ибо в этой памяти: любви, самоотдаче и общении с Отцом — вся Его жизнь, все совершенство Его человечности.

В *памяти Христовой*, осуществляемой в нас нашей *памятью о Христе*, состоит и сущность нашей веры и в ней подаваемой новой жизни. С первых же дней христианства верить во Христа означало *помнить* о Нем и вспоминать Его. Не просто «знать» о Нем и об Его учении, а знать Его — Живого и Пребывающего среди любящих Его. С самого начала вера христиан была памятью и воспоминанием. Но памятью, восстановленной в своей животворной сущности, ибо, в отличие от нашей природной, падшей памяти с ее иллюзорным «воскрешением прошлого», эта новая память есть радостное узнавание Воскресшего, Живого и потому присутствующего и пребывающего, и не только узнавание, но и встреча и живой опыт общения с Ним. Направленная на «прошлое» — на жизнь, смерть и воскресение, при Понтийском Пилате, — человека Иисуса, — укорененная в этом «прошлом», вера вечно узнает, что Вспоминаемый жив — «и есть и будет» посреди нас. Она не могла бы быть этим узнаванием, если бы не была воспоминанием, но она не могла бы быть воспоминанием, если бы не была *знанием* Вспоминаемого. Мы не жили «во дни плоти Его», при Понтийском Пилате, и не можем поэтому ни помнить, ни вспоминать того, что происходило тогда. Если же мы не только знаем о происходившем — из дошедших до нас текстов, — но действительно *помним и вспоминаем* его, если, больше того, в этой памяти и в этом воспоминании состоит, в сущности, наша вера и наша жизнь, то потому, что Вспоминаемый жив, и все то, что совершил Он «нас ради человек и нашего ради спасения», Свою жизнь и смерть, Свое воскресение и прославление, Он даровал и вечно дарует нам, им вечно приобщает нас. И потому уже не «прошлое» вспоминаем мы, а *Его Самого*, и воспоминание это становится нашим вхождением в *Его* победу над временем, над распадом его на «прошлое», «настоящее» и «будущее», вхождением не в какую-то отвлеченную и неподвижную «вечность», а в «жизнь жительствовавшую», в которой все живо, все живет в животворной памяти Божией и все наше: «мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее» — все наше, ибо мы «Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор. 3,22—23).

Такова сущность того воспоминания, которое, как сказано выше, составляет основу жизни Церкви и которое осуществляется прежде всего в ее богослужении. Богослужение есть вхождение Церкви в новое время нового творения, собранное памятью Христовой, претворенное Им в жизнь и дар жизни, спасение от распада на «прошлое», «настоящее» и «будущее». В богослужении Церкви — Тела Христова, живущего Его жизнью, Его памятью, — надо нам снова и снова *вспоминать*, и это значит постигать и узнавать, как для нас, в нас и с нами «совершившиеся», нам данные — творение мира и спасение его Христом и грядущее во славе, но во Христе уже открытое, уже дарованное Царство Божие. *Вспоминать*, иными словами, и прошлое и будущее как в нас *живущие*, как нам данные, как в нашу *жизнь* претворяемые и ее делающие жизнью в Боге.

XV

Только в свете сказанного можем понять теперь смысл того поминовения, которое является как бы словесным выражением великого входа, приношения к престолу евхаристических Даров. Этим поминовением мы включаем поминаемых в животворную память Христову: память Божию о человеке, память человека о Боге, в ту двуединую память, которая и есть жизнь вечная. Мы отдаем друг друга — во Христе — Богу и этой отдачей утверждаем, что поминаемый и отдаваемый жив, ибо пребывает в памяти Божией.

Поминовение соединено с приношением и составляет с ним одно целое, являясь словесным его исполнением, потому что Христос принес Себя «за всех и за вся», потому что в Себе Он принес и отдал Богу всех нас, всех соединил в Своей памяти. Воспоминание Христа есть входение в Его любовь, сделавшую нас братьями и ближними, в Его служение «братии». Его жизнь и присутствие в нас и «посреди» нас удостоверяется *только* нашей любовью друг к другу и ко всем, кого посылает, включает Бог в нашу жизнь, и это значит прежде всего в *памяти* друг о друге и в поминовении друг друга во Христе. Поэтому, принося к престолу Его жертву, мы *творим память друг друга*, мы опознаем друг друга живыми во Христе и в Нем соединенными друг со другом.

В поминовении этом нет различия между живыми и усопшими, ибо «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22, 32). В том и вся радость и вся сила этого поминовения, что, включая поминаемых в животворную память Божию, оно стирает грань между живыми и мертвыми, ибо всех осознает и являет живыми в Боге. Поэтому немислимым и невозможным было бы в ранней Церкви служение особых «заупокойных литургий» (да еще в черных облачениях!). Немислимым потому, что в каждой Литургии, и именно в этом включении всех в память Божию, совершается соединение всех, как живых, так и усопших, в «жизни жительствующей», и в этом смысле каждая Литургия «заупокойна», в каждой память и любовь Христова, нам данные, торжествуют над смертью, над разлукой и над забвением. «Разлучения не будет, о други...».

Так в поминовении нами самих себя, друг друга и всей нашей жизни, в отдаче ее этим поминовением Богу, исполняется наше приношение. Так приношение нами Христа и Христом нас делает возможным и исполняет наше поминовение.

Глава 7

ТАИНСТВО ЕДИНСТВА

Приветствуйте друг друга целованием святым...
1 Кор. 16, 20.

I

В современном чине Литургии возглас «Возлюбим друг друга!» занимает так мало времени, что мы почти не имеем возможности по-настоящему услышать его, услышать не только внешним, но и внутренним слухом. Для нас теперь это только один из возгласов, предшествующих Символу Веры. Но не так было раньше. Из литургических памятников древней Церкви мы узнаем, что после этого возгласа действительно совершалось *целование мира*, в котором участвовала вся Церковь, все собрание. «Когда наступает время преподания взаимного приятия мира, — говорит св. Иоанн Златоуст, — мы все друг друга лобызаем». И «приветствуют клирики епископа, мирянемужчины — мужчин, женщины — женщин...». Этот обряд до сих пор сохранился в ли-

тургической практике несториан, коптов, армян, практике, не подвергшейся поздне-византийским влияниям и потому часто отражающей более раннюю форму евхаристического священнодействия. И не только — евхаристического, ибо целование мира составляло важную и неотъемлемую часть всего христианского богослужения. Так, оно совершалось после крещения: епископ целовал муропомазанного со словами: «Господь с тобой». При посвящении нового епископа все собрание, как клирики, так и миряне, также приветствовало его «целованием святым», после чего он в первый раз возглавлял евхаристическое приношение.

Из истории этого момента Литургии мы, следовательно, видим, что он претерпел существенное изменение, а именно: из *действия*, и притом действия общего, он превратился в *возглас*. А в связи с этой переменной изменилось отчасти и содержание призыва. Современный возглас — «возлюбим друг друга...» — есть призыв к некоему состоянию, в древнейших же его формах он призывает к определенному действию: «приветствуйте друг друга...». И, по свидетельству некоторых памятников, действие это совершалось даже без всякого возгласа: в них, за преподанием мира, следует указание на совершающееся в этот момент целование. Таким образом, очевидно, что, как это не раз случалось в истории богослужения, возглас, выросши сам из действия, затем постепенно вытеснил его, или, вернее, сузил его до одного алтаря, где оно и донныне совершается между сослужащими священниками и дьяконами.

С первого взгляда эта постепенная замена общего действия возгласом и все эти технические подробности не представляют особенного интереса. Не требует как будто пояснения и сам возглас, поскольку все знают, что любовь есть главнейшая христианская заповедь, а потому и напоминание о ней уместно перед важнейшим из всех церковных священнодействий. А если так, то не все ли равно — в призыве любви или же в символе любви (а в целовании мира комментаторы видят, конечно, еще один «символ») состоит это напоминание? Можно к тому же предположить, что исчезновение действия связано было с ростом церкви, с появлением многолюдных собраний в огромных храмах, где никто не знает друг друга и где обряд этот, с нашей точки зрения, был бы простой формальностью.

Но все это так только «с первого взгляда», до тех пор, пока мы не задумаемся в подлинный и именно литургический смысл этих слов и действий. И прежде всего в смысл самого словосочетания «христианская любовь».

Действительно, мы так привыкли к этому словосочетанию, мы столько раз слышали проповеди о любви и призывы к ней, что нам трудно бывает пробиться к вечной *новизне* этих слов. Но на новизну эту указывает сам Христос: «Заповедь *новую* даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34). Но ведь о любви, о ценности и высоте любви мир знал и до Христа, и разве не в Ветхом Завете находим мы те две заповеди — о любви к Богу (Втор. 6, 5) и о любви к ближнему (Лев. 19, 18), про которые Христос сказал, что в них весь закон и пророки (Мф. 22, 40)? И в чем же тогда новизна этой заповеди, новизна притом не только в момент произнесения этих слов Спасителем, но и для всех времен, всех людей, новизна, которая никогда не перестанет быть новизной?

Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно вспомнить один из основных признаков христианской любви, как он указан в Евангелии: «*Любите врагов ваших*». Слова эти заключают в себе не что иное, как неслыханное требование любви к тем как раз, кого мы *не любим*. И потому они не перестают потрясать, пугать и, главное, *судить* нас, пока мы не окончательно еще оглохли к Евангелию. Правда, именно потому, что заповедь эта неслыханно нова, мы большей частью подменяем ее нашим лукавым, человеческим истолкованием ее. Вот уже веками, и по-видимому с чистой совестью, не только отдельные христиане, но и целые Церкви утверждают, что на самом деле

христианская любовь должна быть направленной на свое, на то, что любить — естественно и самоочевидно: на близких и родных, на свой народ, на свою страну, на всех тех и на все то, что обычно любим и без Христа и Евангелия. Мы уже не замечаем, что в православии, например, религиозно-окрашенный и религиозно-оправданный национализм давно уже стал настоящей ересью, калечащей церковное сознание, безнадежно разделившей православный Восток и делающей все наши разглагольствования о вселенской истине православия лицемерной ложью. Мы забыли, что про эту — только «природную» — любовь в Евангелии сказаны другие, не менее странные и страшные слова: «Кто любит отца или мать или сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37), и «Кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери и жены и детей и братьев... тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Если же прийти ко Христу и означает исполнение Его заповедей, то, очевидно, христианская любовь не только не есть простое усиление, «увенчание» и религиозная санкция любви природной, но коренным образом от нее отличается и даже противопоставляется ей. Она есть действительно новая любовь, на которую наша падшая природа и наш падший мир не способны и которая потому невозможна в нем.

Но как же тогда исполнить эту заповедь? Как полюбить тех, кого не любишь? Разве не в том тайна всякой любви, что она никогда не может стать плодом одной только воли, самовоспитания, упражнения, даже аскезы? Упражнением воли и самовоспитанием можно достичь «благожелательства», терпимости, ровности в отношениях с людьми, но не любви, о которой преп. Исаак Сирий сказал, что она даже «бесов милует». И что же тогда может означать эта невозможная заповедь любви?

Ответить на это можно только одно: да, заповедь эта была бы действительно невозможной и, следовательно, чудовищной, если бы христианство состояло только в заповеди о любви. Но христианство есть не только заповедь, а *откровение* и *дар* любви. И только потому любовь и заповедана, что она — до заповеди — открыта и дарована нам.

Только «Бог *есть* Любовь». Только Бог любит той любовью, о которой говорится в Евангелии. И только в Боговоплощении, в соединении Бога и человека, то есть в Иисусе Христе, Сыне Божиим и Сыне Человеческом, Любовь самого Бога, лучше же сказать, сам Бог Любовь явлены и дарованы людям. В этом потрясающая новизна христианской любви, — что в Новом Завете человек призван любить Божественной любовью, ставшей любовью Богочеловеческой, любовью Христовой. Не в заповеди новизна христианства, а в том, что возможным стало исполнение заповеди. В соединении со Христом мы получаем Его любовь и можем ею любить и в ней возражать. «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), и Христом заповедано нам пребывать в Нем и в Его любви: «Пребудьте во Мне и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне... Кто пребывает во Мне и Я в нем, тот приносит много плода, ибо без Меня не может делать ничего... *Пребудьте в любви Моей*» (Ин. 15, 4, 5—9).

Пребыть во Христе — это значит быть и жить в Церкви, которая есть Жизнь Христова, сообщенная и дарованная людям и которая потому живет любовью Христовой, пребывает в Его любви. Любовь Христова есть начало, содержание и цель жизни Церкви, и любовь есть по существу единственный, ибо все остальные объемлющий, *признак* Церкви: «Посему узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35). Любовь есть сущность *святости* Церкви, ибо она «излилась в сердца наши Духом Святым»; сущность *единства* Церкви, которая «созидает себя в любви» (Еф. 4, 16), сущность, наконец, и *апостольства* и *соборности*, ибо Церковь всегда и всюду есть тот же и единый апостольский союз — «союзом любви свя-

зuemый». Потому, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею: нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1—3). Ибо только любовь всем «признакам» Церкви — единству, святости, апостольству и соборности — дает всю их значительность и действенность.

Но Церковь есть союз любви — или, по выражению Хомякова, «любовь как организм», не только в том смысле, что члены ее соединены любовью, но в том, прежде всего, что через эту любовь всех друг к другу, любовь как саму жизнь, она являет миру Христа и Его любовь, свидетельствует о Нем и любит и спасает мир любовью Христовой. Назначение Церкви — в мире *падшем* являть, как его спасение, мир, *возрожденный* Христом. Сущность падшего мира в том, что в нем воцарилось разделение, отделение всех от всех, которого не преодолевает «природная» любовь некоторых к некоторым и которое торжествует и исполняется в последнем «отделении» — в смерти... Сущность же Церкви — явление и присутствие в мире любви как жизни и жизни как любви. Исполняясь сама в любви, она об этой любви свидетельствует в мире и ее несет в мир и ею «врачует тварь», подчинившуюся закону разделения и смерти. В ней каждый таинственно получает силу «любить любовью Иисуса Христа» (Фил. 1, 8) и быть свидетелем и носителем этой любви в мире.

Но тогда *собрание в Церковь* есть прежде всего таинство любви. В церковь мы идем *за любовью*, за той новой любовью Самого Христа, которая даруется нам в нашем единстве. В церковь мы идем, чтобы эта Божественная любовь снова и снова «излилась в сердца наши», чтобы снова и снова «облечься в любовь» (Кол. 3, 14), чтобы, *составляя* Тело Христово, мы могли пребывать в любви Христовой и ее являть в мире. Но поэтому так горестно, так противоречит исконному опыту Церкви наше теперешнее предельно индивидуализированное благочестие, которым мы эгоистически отделяем себя от собрания, так что даже стоя в церкви продолжаем ощущать одних «близкими», а других — «далекими», безличной массой, «не имеющей отношения» к нам и к нашей молитве и мешающей нам «духовно сосредоточиться». Как часто как будто «духовно» и «молитвенно» настроенные люди открыто заявляют о своей нелюбви к многолюдным собраниям, мешающим им молиться, и ищут пустых и темных храмов, уединенных уголков, отделения от «толпы»... И действительно, такое индивидуальное «самоуглубление» вряд ли возможно в собрании церкви. В том-то, однако, и все дело, что оно не является целью собрания и нашего участия в нем. О такой индивидуальной молитве разве не сказано в Евангелии: «Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись...» (Мф. 6, 6). Не значит ли это, что *собрание в церковь* имеет другую цель, уже заключенную в самом слове «собрание»? Через него исполняется церковь, совершается наше приобщение ко Христу и к Его любви, так что, участвуя в нем, составляем «мы многие — одно тело...».

А тогда *и целование мира* раскрывается нам во всем своем значении. Выше я сказал, что оно составляло неотъемлемую часть церковного собрания с первых дней существования Церкви. И это так потому, что для древних христиан оно было не просто символом любви и не только напоминанием о ней, а священнодействием любви — тем видимым знаком и обрядом, в котором и через который невидимо, но действительно совершается излияние Божественной любви в сердца верных, облечение каждого и всех вместе — в Любовь Христову. В нашем теперешнем предельно индивидуализированном и эгоцентрическом подходе к Церкви обряд этот неизбежно воспринят был бы как пустая «форма». Я ведь не знаю человека, стоящего рядом со мною в церкви, я не могу ни любить, ни не любить его, ибо он «чужой» для меня, и потому — никто. А мы так

боимся пустой формы, так предельно «искренни» в своем индивидуализме и эгоцентризме, и вот забываем главное. Забываем, что в призыве «приветствовать друг друга целованием святым» речь идет не о нашей личной, природной, человеческой любви, которой действительно мы не можем любить «чужого», пока он не станет «чем-то» или «кем-то» для нас, а о любви Христовой, вечное чудо которой в том, что она именно чужого (а каждый чужой, на глубине, враг) претворяет в брата, безотносительно к тому, имеет ли он или не имеет отношения ко мне и моей жизни, что само назначение Церкви в преодолении страшного, диаволом в мир введенного и его погубившего отчуждения. И что в церковь мы и приходим за этой любовью, всегда подаваемой нам в собрании братьев.

Вот почему в древности собранные верные призывались не к словесному ответу, а именно к действию. Ибо мы знаем, что сами по себе мы не можем достичь этой любви, как не можем получить «превосходящего всякое разумение» мира Христова, прощения грехов, вечной жизни и соединения с Богом. Все это подается, даруется нам в Церкви священнотайне, и вся Церковь есть одно великое таинство, священнодействие Христа. В наших жестах, действиях, обрядах действует Христос, все видимое стало «видимостью невидимого», всякий символ исполнился в таинстве. Так в «целовании святом» мы выражаем не свою любовь, а объемлемся новой любовью Христовой. И не в том ли радость этого общения, что эту любовь Христову я получаю от «чужого», стоящего рядом со мною, а он от меня. И в ней мы оба «раскрываемся» друг другу как причастники Христовой любви, и значит — братья во Христе?

Мы можем только захотеть этой любви и приготовить себя к ее приятию. В древности поссорившиеся должны были помириться и простить друг друга до участия в собрании Церкви. Все человеческое должно быть исполнено, чтобы Бог мог воцариться в душе. Приготовить же себя — это и значит спросить себя — идем ли мы к Литургии за этой любовью Христовой, идем ли мы, как алчущие и жаждущие — не только помощи и утешения — а огня, сжигающего все наши слабости, всю нашу ограниченность и озаряющего нас новой любовью Христовой? Или же боимся, что эта любовь ослабит нашу ненависть к врагам, все наши «принципиальные» осуждения, расхождения и разделения? Не хотим ли мы слишком часто от Церкви мира лишь с теми, с кем мы уже в мире, любви к тем, кого мы уже любим, самоутверждения и самооправдания? Но если так, то мы и не получаем этого дара, позволяющего действительно обновить и вечно обновлять нашу жизнь, мы не выходим за пределы собственного «отчуждения» и не имеем действительного участия в Церкви...

Вспомним и то, что это преподание мира и целование любви было в древности начальными действиями литургии верных, то есть самого евхаристического священнодействия. Ибо они не только начинают Евхаристию, но в каком-то смысле делают ее возможной, ибо она есть таинство Нового Завета, Царства Любви Божией. Поэтому, только «облекшись» в эту любовь, можем мы творить воспоминание Христа, быть причастниками Его плоти и крови, чаять Царства Божьего и жизни будущего века.

«Достигайте любви», — говорит Апостол (Кор. 14, 1). И где же достичь ее, как не в том таинстве, в котором Сам Христос соединяет нас в Своей любви?

II

Чтение, а позднее — пение Символа Веры введены были в чин Литургии сравнительно поздно — в начале VI века. До тех пор нарочитым местом его в христианском богослужении было таинство крещения. «Возвращением символа» (Redditio Symboli), то есть торжественным исповеданием веры, завершалось приготовление оглашенного к крещальному вступлению в Церковь. Символ Веры и возник в связи с крещением, и

только позднее, в эпоху великих догматических споров, его все чаще стали употреблять в качестве мерила православия, как о $\alpha\zeta$ — «предел», ограждающий Церковь от ереси. Что же касается Евхаристии, то, будучи, как мы уже знаем, закрытым собранием верных, то есть уверовавших, возрожденных «водою и Духом», получивших помазание свыше, она в сознании ранней Церкви предполагала, как нечто самоочевидное, единство в вере всех участников собрания. Поэтому включение Символа Веры в чин литургии, ставшее довольно скоро повсеместным, было всего лишь подтверждением изначала очевидной, органической и неразрывной связи между *единством веры* с одной стороны, Церковью и ее самоисполнением в Евхаристии — с другой, связи, составляющей сердцевину опыта и жизни ранней Церкви.

Нам, однако, на связи этой остановиться необходимо, ибо в том, пожалуй, и состоит главное отличие нашего теперешнего опыта от опыта ранней Церкви, что в наше время связь эта не ощущается как самоочевидная, а то единство, о котором так много говорят и спорят в наши дни, как в ней укорененное и из нее вытекающее.

Оговорю сразу же, что формально все как будто остается на месте и связь эта пребывает для православных непреложным законом, огражденным канонами и церковной дисциплиной. Так, согласно этой дисциплине, инославный не допускается к причастию за православной Литургией, потому что по православному учению «общение в таинствах» предполагает единство веры, на котором в свою очередь основано и которое выражает единство Церкви. Так, в силу той же дисциплины, православному запрещено участие в таинствах, совершаемых инославными. Закон этот, однако, все очевиднее воспринимается как формальный, ибо и в нашем официальном, школьном богословии, и в сознании верующих он давно оторван от той реальности, из которой вырос, о которой свидетельствует и вне которой, в сущности, непонятен.

Реальность же эта — изначальный, основополагающий опыт Евхаристии как *таинства единства*, и это значит — таинства Церкви, которую св. Игнатий Антиохийский определяет как «единство веры и любви». «Нас всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа причаствие», — именно этот, в этих словах евхаристической молитвы св. Василия Великого запечатленный опыт, именно это понимание и восприятие Евхаристии предельно ослаблены в современном церковном сознании. Но тогда что может означать — реально, жизненно, «положительно» — запрет общения в таинствах с инославными, если самими православными Евхаристия давно уже не воспринимается как общение и «соединение друг ко другу», если не только для простых верующих, но и в богословских определениях она стала сугубо индивидуальным «средством личного освящения», к которому каждый прибегает или от которого каждый воздерживается в меру своих личных и по-своему понимаемых «духовных нужд», настроенности, подготовки или неподготовки и т. д.? Очевидно, что если прежде смысл такого запрета состоял в том, что он ограждал реальный опыт Церкви как единства веры и, таким образом, самим своим отрицанием на деле утверждал это единство и о нем свидетельствовал, то при низведении Евхаристии, как впрочем и всех таинств, в категорию одного из «средств освящения», он стал только запретом, лишенным, увы, для все большего числа верующих самоочевидности и духовной убедительности.

III

Это ослабление, это, можно даже сказать, перерождение изначального евхаристического опыта, повторяю, фактически санкционировано как нашим казенным богословием, так и тем предельно индивидуализированным благочестием, что почти безраздельно царит в Церкви и потому выдает себя за исконное и традиционное. В богосло-

вии санкция эта уже заложена в самом его методе. Заимствованный с Запада и потому казавшийся нашим ученым богословам верхом научности, метод этот состоит в выделении каждого элемента веры и церковного предания в самостоятельный объект, если не в отдельную «дисциплину», как если бы степень постижения каждого из них зависела от умения не соотносить его с другими, а, напротив, выделять и изолировать. Так, те три реальности, о которых идет здесь речь, то есть вера, Церковь, Евхаристия, оказываются каждая предметом отдельного изучения в отдельных разделах, вне связи с двумя другими. А это, в свою очередь, приводит к действительно парадоксальному результату: из поля богословского зрения выпадает как раз то, что соединяет эти три реальности, являет их как реальность триединую: выпадает *единство*, которое в опыте Церкви составляет подлинное содержание той новой жизни, которую мы принимаем верой, которой мы живем в Церкви и которая подается, как «единого Духа причастие», в Евхаристии.

Убедиться в этом парадоксе не трудно. Так, например, справедливо толкуя о вере как о «главном условии спасения», один из наших лучших, а не худших, догматистов обходит полным молчанием в самом опыте христианской веры заложенный опыт единства, опыт самой веры как единства. Почему? Да потому, что, скованный своим методом выделения и расчленения, в данном случае редукцией веры к «подчиненному и восприимчивому началу в человеке», он оказывается неспособным опознать в единстве одновременно и плод и содержание веры, ее жизнь, ее исполнение в человеке... Так же и в отношении Церкви: «выделив», определив Церковь как «посредницу в освящении человека», школьное богословие неизбежно сводит учение о Церкви — к учению об ее Богоустановленном строе, об ее иерархической структуре, как об условии и форме этого посредничества, но оставляет вне поля своего зрения ни больше ни меньше, как саму Церковь, Церковь как новую жизнь в «единстве веры и любви», как постоянное исполнение этого единства. И, наконец, выделив, в силу все того же безнадежно одностороннего, а потому и порочного метода, таинства вообще и Евхаристию в частности в некий самостоятельный раздел — «о существующих в Церкви средствах к освящению человека», — богословие это попросту игнорирует Евхаристию как прежде всего таинство Церкви, как дар и исполнение того «единства веры и любви», «единого Духа причастия», в котором раскрывается сущность Церкви.

IV

Если в богословии выпадение единства объясняется, таким образом, самым методом этого богословия, оторвавшим его от живого опыта Церкви, то в современном благочестии причину этому нужно искать в постепенном растворении веры в том, что лучше всего определить как «религиозное чувство». Многим утверждение это покажется странным, даже бессмысленным, настолько в наши дни понятия эти стали равнозначными, тождественными. Для христианства, однако, в христианском опыте и понимании веры разница между ними поистине огромная. Вера есть всегда и прежде всего *встреча с Другим*, обращение к Другому, принятие Его как «пути, истины и жизни», любовь к Нему и желание всецелого единства с Ним — так что «уж не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). И потому, что вера всегда обращена на Другого, она есть выход человека за пределы своего «Я», коренное изменение взаимоотношений его прежде всего с самим собой. Между тем как «религиозное чувство», в наши дни снова доминирующее в религии, тем-то и отлично от веры, что живет и питается оно *самим собою*, то есть тем удовлетворением, которое оно дает и которое, в конечном итоге, подчинено личным вкусам и переживаниям, субъективным и индивидуальным «духовным нуждам».

Вера, в ту меру, в какую она подлинная вера, не может не быть внутренней борьбой: «Верую, Господи, помоги моему неверию...». Религиозное чувство, напротив, потому и «удовлетворяет», что оно пассивно, и если на что и направлено, то больше всего на помощь и утешение в житейских невзгодах. Вера, хотя субъектом ее всегда является личность, никогда не индивидуалистична, ибо обращена к тому, что раскрывается ей как абсолютная Истина, по самой природе своей не могущая быть индивидуальной. Поэтому вера неизменно требует исповедания, выражения, привлечения и обращения к себе других. Религиозное чувство, напротив, предельно индивидуалистично, ощущает себя как невыразимое и ежится от всякой попытки выражения и осмысления, как от ненужного и вредного «умствования», рискующего разрушить «простую веру». Вера непременно жаждет целостности просвещения собою, подчинения себе и разума, и воли, и всей жизни. Религиозное чувство, напротив, легко принимает разрыв между религией и жизнью и благополучно уживается с идеями, убеждениями, иногда целым мировоззрением, не только чуждыми христианству, но зачастую открыто ему противоречащими.

Так вот, именно «религиозное чувство», а не вера в изначальном христианском восприятии этого слова, доминирует, если не безраздельно царит в современной православной «церковности». Этой постепенно совершившейся подмены им веры обычно не замечают, потому что извне, на поверхности церковной жизни оно чаще всего выявляет себя как самый что ни на есть стопроцентный оплот подлинной церковности» и «истинного православия». В православном его варианте оно и впрямь выражается преимущественно в утробной привязанности к обрядам, обычаям, традициям, ко всем внешним формам церковной жизни. И вот, благодаря этой внешней «церковности» религиозного чувства, столь многие не понимают, что консерватизм, действительно присущий ему, есть на деле псевдо-консерватизм, глубоко чуждый, можно даже сказать, враждебный изначальному христианскому преданию. Это — консерватизм формы, но не только без отнесения ее к ее содержанию, то есть к вере, в ней воплощенной, ею раскрываемой и даруемой, но и фактически отрицающий само наличие такого содержания. Если религиозное чувство столь «консервативно», столь привержено к форме, что любое, даже самое незначительное изменение этой последней тревожит и раздражает, то это потому, что именно формой, «формой в себе», ее неизменностью, священностью, красотой оно и заворожено и «питается», в ней находит то удовлетворение, в искании которого сама его сущность. И потому еще больше тревожит и раздражает его всякая попытка осмысления формы, искания в ней воплощенной, ею являемой истины — тут, и вполне справедливо, чувствует религиозное чувство смертельную для себя опасность, нависший над собою суд веры.

Действительно, новизна, абсолютная и вечная новизна христианства — *только в вере*, только в Истине, которая верою удостоверяется и претворяется в спасение и жизнь. Поэтому без отнесения своего к вере, без постоянного «опознания» самих себя как воплощения и исполнения веры, никакие «формы» в христианстве не действительны, больше того, сами становятся идолами и идолопоклонством, ибо делаются нарушением того поклонения Богу «в Духе и Истине», что заповедано и даровано нам Христом. Христианство, это не трудно показать, не создало никаких новых форм, оно восприняло и унаследовало «старые» формы, извечно присущие человеческой религии и жизни. В том, однако, вся вечная новизна его, что древние формы оно не только наполнило новым содержанием, новым смыслом, но поистине претворило и вечно претворяет в само явление, в сам дар Истины, в причастие ей как новой жизни. Но претворение это, повторяю, совершается только верою. «Дух животворит, плоть не пользует

нимало». Только вере, потому что она от Духа и знает Истину, дана сила животворить плоть формы, претворять ее «во единого Духа причастие».

Но этого претворения как раз и не знает, ибо прежде всего *не хочет*, религиозное чувство. Не знает, не хочет потому, что в самой сущности своей оно *агностично*, обращено не к Истине, питается и живет не верой как знанием и обладанием Истиной, как жизнью жизни, а самим собою, своим самоуслаждением и самодовлеемостью. Об этом лучше всего свидетельствует поразительное равнодушие к содержанию веры, полное отсутствие интереса к тому, во что *верит вера*, у подавляющего большинства людей, называющих себя верующими и вполне искренне приверженных Церкви. Лучезарное откровение Троичного Бога, триединства Божественной жизни, тайны Богочеловечества Христова, соединения в Нем — «непреложного, неизменного, неслиянного, неразлучного» — Бога и человека, снисхождение в мир Духа Святого и в Нем — «иног жития, вечного начала», — все то, чем буквально жила ранняя Церковь, чему радовалась как «победе, победившей мир», и что было в ней предметом напряженного осмысливания и страстных споров, — все это современному «религиозному» человеку не интересно. И это не от греховной лености, не от слабости. Содержание веры, Истина, на которую она направлена, не интересны ему потому, что они не нужны самой его «религиозности», тому религиозному чувству, которое постепенно заменило собою, растворило в себе веру.

Но тогда о каком *единстве веры* может идти речь, что может само это понятие, столь важное, столь центральное в ранней Церкви и в ее восприятии предания, означать, какому опыту соответствовать? Если ни богословие в его казенной, рационализмом и юридизмом пропитанной форме, ни благочестие, в его редукции к до конца индивидуализированному религиозному чувству, единством не заняты, ибо оно выпало из поля их внимания и интереса, то каково же содержание этого понятия, больше чем когда бы то ни было остающегося одним из главных полюсов, главных двигателей христианства?

Действительно, о христианском единстве, о единстве Церкви, в наши дни говорят не меньше, а по всей вероятности неизмеримо больше, чем прежде. Но вот в том-то все и дело, в том, я не побоюсь сказать, *еретический* соблазн наших дней, что единство это *другое*, не то, что составляло сердцевину и главную радость, само содержание христианской жизни с первого дня существования Церкви, что почти незаметно для религиозного сознания в нем совершалась подмена единства, которая в наши дни все очевиднее раскрывается и как измена.

Суть же этой подмены в том, что вместо того, чтобы Церковь принимать, осознавать и переживать как одновременно и источник и дар нового, всегда нового, ибо из мира не выводимого и к нему не сводимого единства, ее саму стали воспринимать как выражение, форму и «санкцию» уже существующего — земного, «природного» единства. Или по-другому: Церковь, как *единство свыше*, подменили Церковью, как *единством снизу*. Когда же в служении этому единству снизу, единству плоти и крови, в его выражении и охранении стали полагать главное, если не единственное призвание и назначение Церкви, подмена стала изменой.

Я убежден, что именно в наши дни, и именно потому, что наша эпоха, как никакая другая, буквально одержима культом и пафосом «единства», подмена эта особенно опасна, грозит стать изменой, ересью в полном смысле этих слов, хотя этого-то как раз и не видит большинство верующих «церковных» людей. Не видят же потому, что никакого опыта единства не имеют и не знают, и, следовательно, не хотят, ибо хотеть можно только того, что, хотя бы отчасти — «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» — ощутила, познала, полюбила душа и уже не может забыть... Но вот не зная, не

помня, хотят и ищут «единства снизу», на него переносят неутолимую в человеке жажду единства. И не понимают, что вне дарованного нам Христом единства свыше и всякое единство снизу не только внутренне обесмысливается и обесценивается, но и неизбежно становится идолом, и, как это ни звучит страшно, саму религию, само христианство тянет назад — в идолопоклонство...

Поэтому нет сейчас у Церкви, и в первую очередь у православного богословия, задачи более насущной и спешной, чем прояснение опыта и знания единства свыше, то есть самой сущности Церкви, отличающей ее от всего в «мире сем», но потому и являющей ее как спасение мира и человека.

V

Чем *выше* слово, тем оно двусмысленнее, тем настоятельнее требует от христиан, употребляющих его, не просто наиболее точного себе определения, но и освобождения, экзорцизма, очищения от изнутри извратившей его лжи. То различие духов, к которому призывает апостол Иоанн Богослов, есть прежде всего различие слов, ибо не только слово пало, как пал весь мир, все творение, но именно с падения слова, с его извращения и началось падение мира, словом вошла в него та ложь, отец которой дьявол. Яд же этой лжи в том, что слово осталось *тем же*, так что, говоря «Бог», «единство», «вера», «благочестие», «любовь», человек убежден, что он знает то, о чем говорит, тогда как в том и падение слова, что изнутри оно стало «другим», стало ложью о своем Собственном смысле и содержании. Дьявол не создал новых, «злых» слов, как не создал и не мог создать он другого мира, как не создал и не может создать ничего. Вся ложь и вся сила его лжи в том, что он *те же* слова сделал словами о *другом*, узурпировал их и превратил в орудие зла, и в том, следовательно, что и он и слуги его в «мире сем» всегда говорят на языке, буквально украденном у Бога.

Но потому и тщетны все попытки свести вопрос о словах, об их содержании и смысле — к вопросу об их определении. Ибо определение совершается опять-таки при помощи слов, словами, и это значит — не выходит и вывести не может из порочного круга, заключившего в себе, поработившего себе все падшее творение. Поэтому не в определении, а в *спасении* нуждается падшее слово, как и весь падший мир, и спасения этого чает не от самого себя и не от других слов, а от очищающей и возрождающей силы и благодати Божьей.

Таким спасением слов силой Божьей и призвано быть богословие, сущность которого в искании «бого-приличных слов» (Θεοπρεπεις λογοι). Но исполняет оно свое призвание не при помощи определений, не «словами о словах», а *отнесением* слова к той реальности и к тому опыту ее, которые первичнее слова и по отношению к которым слово есть *символ*: явление, дар, причастие, обладание... Ибо именно символом, то есть не определением реальности, которая на последней глубине своей неопределима, а ее явлением и даром, причастием к ней и обладанием ею слово было создано, им оно перестало быть в своем падении, им снова становится, становясь самим собою в той встрече с Реальностью, в том принятии ее, которые мы называем верой.

Изъян современного, в том числе, увы, и православного богословия, а потому и столь очевидное бессилие его в том, что оно так часто перестает быть этой *отнесенностью*, становится «словами о словах» и определением определений. Оно либо, как на современном Западе, пытается перевести христианство на «язык современности», на котором, потому что это не только «падший» язык, но и поистине язык отречения от христианства, богословию нечего сказать, и, усваивая который, оно само становится отречением. Либо же, как это мы часто видим у православных, оно пытается навязать «современному человеку» свой отвлеченный и во многом действительно «архаичес

кий» язык, который, в ту меру, в какую он для этого «современного» человека не отнесен ни к какой реальности, ни к какому опыту, остается чуждым и непонятным и над которым ученые богословы производят при помощи все тех же определений и интерпретаций опыты искусственного дыхания.

Но в христианстве вера, как опыт встречи и дара, в этой встрече полученного, первичнее слов, ибо только от этого опыта обретают они не просто свой смысл, но и силу. «От избытка сердца глаголют уста» (Мф. 12, 24). И потому слова, к этому опыту не отнесенные, или же от него оторвавшиеся, неизбежно становятся только словами — двусмысленными, удобопревратными и лукавыми.

VI

Все сказанное относится в первую очередь к действительно ключевому для христианства слову *единство*. Нет, я убежден, на человеческом языке слова более Божественного, но потому — в падении своем, в «украденности» своей у Бога — и более дьявольского. И это так потому, что тут как первичный смысл, так и подмена, кража касаются не чего-то только связанного с жизнью, а *самой* жизни, подлинной жизни в ее первосущности.

Слово «единство» потому Божественно, что в опыте христианской веры отнесено оно, прежде всего, к Самому Богу, к откровению Божественной Жизни как Единства и Единства как содержания и полноты Божественной Жизни. Бог открывает Себя в Своем Троиединстве и Троиединство как Свою Жизнь, и это значит — как источник и начало всей жизни, как поистине Жизнь жизни... И, может быть, нигде лучше и полнее не выражено, не воплощено знание Церковью этого, всякое разумение, всякое определение превосходящего Единства, чем в иконе всех икон, в рублевской Троице, чудо которой в том, что, будучи изображением Трех, она есть, в глубочайшем смысле этого слова, *икона*, то есть откровение, явление и видение Единства как Самой Божественной Жизни, как Сущего.

И потому, что на последней глубине своей вся христианская вера обращена к Троидинному Богу, есть знание Бога в Его Троиединстве, этим же знанием знает она и созданную Им тварную жизнь, знает ее в ее *первозданности*, знает в *падении*, знает в *спасении*. Это, во-первых, знание и опыт творения, то есть Богом созданной и дарованной жизни как единства с Богом и в Нем, только в Нем, со всем творением, всей жизнью. Это, во-вторых, знание и опыт падения, то есть самой сущности зла и греха как разделения — отделения от Бога и потому распада и разложения самой жизни, торжества в ней смерти. И это, наконец, знание и опыт спасения как восстановленного единства с Богом и в Нем — со всем творением, в единстве же этом — сущности новой и вечной жизни, грядущего в силе, но уже дарованного, уже предвосхищаемого Царства Божия: «Да будут едино якоже и Мы» (Ин. 17, 22).

А это значит, что единство по отношению к христианской вере не есть нечто хотя бы и важное и желанное, но все же «добавочное», от самой веры отличное, так что может быть вера без «единства» и может быть единство, не верою содержимое, являемое и живущее. В единстве — сама сущность, само содержание веры, которая и есть вхождение в единство, принятие единства, утраченного миром в его падении, и опыт этого единства как спасения и новой жизни. Поэтому про веру сказано, что «праведный верою жив будет» (Рим. 1, 17), что «верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3, 36) и «не умрет вовек» (Ин. 11, 26). Вера есть причастие *единству свыше* и в нем — «иног жития, вечного, начало»... Даром же, присутствием, исполнением этого *единства свыше*, и потому — веры, в «мире сем» является Церковь. По отношению к вере она не «другое», хотя бы с верой и связанное, но именно исполнение самой веры, то единство,

принятие которого, вхождение в которое, причастие к которому есть вера. В христианском предании и опыте вера — это то, что приводит к Церкви и вводит в нее, что сама Церковь *знает* как исполнение веры, как новую тварь и новую жизнь. Человек, говорящий — а таких очень много в наши дни — «я глубоко верующий, но моя вера не нуждается в Церкви», возможно, верит, и даже глубоко, но вера его *другая*, не та, что с первого дня христианства была жаждой крещального вступления в Церковь и постоянным утолением этой жажды в «единстве веры и любви», за Трапезой Христовой, в Его Царстве. Вся жизнь Церкви «светлеется Троическим единством священнотайне», и, наоборот, только в том и только то жизнь Церкви, что этим Божественным единством светится и ему приобщает. Этим светом и, следовательно, в Церкви и Церковью может поэтому жить отшельник, внешне, как преп. Серафим Саровский в своей «дальней пустыньке», отдаленной от церковной «видимости», и им может не жить человек, в эту видимость, в эту внешнюю церковную деятельность с головой погруженный. Ибо весь строй Церкви, все «структуры», вся «видимость» ее только в ту меру и живы, и действительны, и животворят, в какую *отнесены* к этому Божественному *единству свыше*, и отнесены не только как «средства» к последней цели — когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15,28), но как *уже и сейчас* — образ, дар, свет и сила Царства Божия, как поистине — видимость и осуществление ожидаемого...

И вот, только этим единством свыше, в котором подлинная жизнь ее, и благодать, и новизна этой жизни, отделена Церковь от «мира сего», только знанием и опытом этого единства познает его как «мир падший», образ которого проходит (1 Кор. 7, 31) и который обречен смерти. Ибо, если в «видимости» своей, в своих членах и во всей своей «внешней» жизни Церковь — плоть от плоти и кровь от крови «мира сего», то в своей подлинной жизни, миру невидимой, ибо «скрытой со Христом в Боге» (Кол. 3, 3) и только верой узнаваемой, она всецело *иноприродна* по отношению к нему, потому что в том и падение его, тем он и «мир сей», что грехом оторвана жизнь его от единства свыше и в отрыве этом сама стала распадом, тлением, безнадежной поработченностью смерти и времени, царящим на земле.

Но потому именно тут, именно в постижении иноприродности Церкви по отношению к «миру сему», сущности ее как единства свыше, раскрывается нам подлинный смысл той подмены, о которой мы сказали выше, что в ней главный и самый страшный соблазн, отравляющий современное церковное сознание, подмены единства свыше — *единством снизу*.

VII

Чтобы понять всю глубину этого соблазна и подлинно ужаснуться ему, нужно прежде всего почувствовать сущность того, что мы называем «единством снизу», противопоставляя его единству свыше. Это то единство, которым, сколь бы ни был он падшим, смертным и «во зле лежащим», живет — в ту меру, в какую он жив, — «мир сей», и которое, сколь бы оно ни затемнялось и ни извращалось, заложено в нем Богом. Дьявол мог оторвать человека, и в нем — мир, от Бога, мог отравить и обессилить жизнь грехом, пронизать ее умиранием и смертью. Одного он не мог, и не может: изменить самой сущности жизни как единства. Не мог и не может, потому что только Бог есть Творец и Податель жизни, только от Него жизнь, законом которой, поэтому, сколь бы она ни извращалась грехом, остается закон единства. Все живущее в каждом биении жизни живет единством, его чаёт и к нему стремится.

В том, однако, подмена, в том победа «князя мира сего», что единство это он оторвал от Бога как своего источника, содержания и цели, оторвал тем, что сделал единство — самоцелью, и это значит на языке веры — *идолом*. Единство, которое от Бога, пе-

рестало быть единством к Богу и в Боге, который один исполняет его как подлинное единство и подлинную жизнь, оно само себя сделало своим собственным содержанием, своим собственным «богом».

И вот, с одной стороны, потому что оно от Бога, единство продолжает светить и в падшем «міре сем» и животворить его: в семье и в дружбе, в чувстве принадлежности к родному народу и ответственности за его судьбу, в любви, сострадании и милосердии, в искусстве, его взлетах и порывах к вечному, небесному и прекрасному, в высоких исканиях ума, в божественной красоте добра и смирения, во всем, иными словами, что в человеке и міре от образа и подобия Божия, затемненного, но неразрушимого. А с другой стороны, в ту меру, в какую перестало оно быть единством к Богу и в Боге и превратилось в самоцель и в идола, стало оно не только «удобопревратным», непрочным, легко распадающимся, но и самоисточником все новых разделений, зла, насилия и ненависти. Само себя обратившее вниз — к земному и природному, внизу — в плоти и крови — полагающее свое начало и свой источник, это единство снизу в ту же меру стало разделять, в какую соединять. Любовь к своему, единство в своем оборачивается враждой к «чужому», не своему, и отделением от него, так что само единство оказывается прежде всего отъединением, самоутверждением и самозащитой *против...* Все в міре живет единством, и все в міре этим же единством разделено и все время разделяется столкновением и борьбой «единств», ставших идолами. И нигде столь очевидно не проявляется подлинно дьявольская сущность этой подмены, как в тех *утопиях единства*, что составляют содержание и внутренний двигатель всех без исключения современных *идеологий*, как «левых», так и «правых», идеологий, в которых дьявольская ложь договаривает себя как окончательное расчеловечение человека, принесение человека в жертву ставшему до конца идолом «единству»...

Вот почему так страшно все более очевидное проникновение соблазна этим «единством снизу» в самую Церковь, отравление им исподволь церковного сознания. Речь идет не о внешних переменах, не о каком-либо пересмотре догматов или канонов, не о «переоценке» предания. Напротив, в отличие от западных христиан, стихийно «капитулирующих» перед духом «нашего времени», православие остается глубоко консервативным, приверженным ко всему оваянному ореолом древности. Больше того, в наши дни глубочайшего духовного кризиса, вызванного торжеством секуляризма, безличной и бесчеловечной технологии, идеологического утопизма и т. д., это ностальгическое притяжение «древности» усиливается в православном «религиозном чувстве», само становится своего рода утопизмом прошлого.

Речь идет о внутренней направленности церковного сознания, о том *сокровище*, про которое сказано в Евангелии, что там, где находится оно, там будет и сердце человека (Мф. 6, 21), и которое составляет внутренний двигатель, внутреннее вдохновение церковной жизни. Для Церкви Христовой таким сокровищем всегда было и всегда будет, и не может не быть, Царство Божие, то есть единство свыше, единство с Богом во Христе Духом Святым. Только для того, чтобы являть его в «міре сем», и тем спасать мір, оставлена и «странствует» на земле Церковь. Только о нем ее свидетельство и благовестие, только в нем ее жизнь. Можно сказать больше: пришествие в мір Христа и в Нем — единства свыше, заповедь Его апостолам, и это значит — Церкви, проповедовать Евангелие всей твари, крестя «во имя Отца и Сына и Св. Духа», и это значит — вводить в Церковь и созидать ее, внести в «мір сей» последнее и окончательное *разделение* — «не мир, но меч» (Мф. 10, 34). «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его...» (Мф. 10, 35—36). Но весь смысл этого поистине спасительного разделения, все абсолютное, коренное отличие его от губительного разделения, внесенного в мир дьяволом и

составляющего саму сущность греха и падения, что оно есть *обличение*, то есть в буквальном смысле этого слова — явление, раскрытие, выведение «на чистую воду» — дьявольской подмены, лжи, превратившей «единство снизу» в идола, а служение ему в идолопоклонство, в отделение от Бога, в разделение жизни, в гибель и смерть. Только потому, что вошло в мир, явлено и даровано и пребывает в нем Божественное единство свыше, может наконец человек *уверовать* в него, то есть увидеть, принять всем существом своим, полюбить, осознать его как сокровище сердца и единое на потребу. Но тем самым увидеть и осознать всю глубину, весь ужас, всю безысходность падения, скрытого от него доселе дьяволом под лукавым и соблазнительным гримом «единства снизу». То *обращение*, что неизменно лежит в основе христианской веры, есть прежде всего обращение от «единства снизу» к «единству свыше», отречение от одного для принятия другого, ибо без отречения невозможно принятие, без «отрицания дьявола его и всех ангелов его и служения его» невозможно крещальное сочетание Христу. «И враги человеку домашние его». О чем эти слова, как не об «единстве снизу», о всяком «единстве снизу», то есть об единстве, ставшем идолом и идолопоклонством, самостью, самоцелью и, следовательно, разделением жизни? «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин. 2, 15—17). О чем эта заповедь Апостола любви, как не об отречении от «единства снизу» во имя «единства свыше», от «мира сего», ставшего идолом, во имя мира как причастия Божественному единству свыше, как жизни в Боге?

Вот почему единство свыше, в котором спасение мира, входит в мир Крестом и нам даруется как Крест, которым, по слову Апостола Павла, «для меня мир распят и я для мира» (Гал. 6, 14), как постоянная борьба с соблазном «единства снизу», пронизывающим всю жизнь, и самую потаенную, самую «личную», и самую «внешнюю». Но, как смерть, которой Бог не сотворил и про которую сказано Апостолом, что она — «последний враг» (1 Кор. 15, 26), в вольной, только любовью, только самоотдачей наполненной смерти Христовой разрушается в самой «смертности» своей и гроб делает живоносным, так и разделение, внесенное в мир Христом, будучи обличителем дьявола — лжеца и разделителя, разрушает дело его, ибо им, этим разделением, входит в мир, и в каждом принимающем и живущем им воцаряется то одно подлинное, ибо Божественное, Единство, которым преодолевается и будет до конца побеждено всякое разделение, так что будет Бог — все во всем...

Но вот не выдерживают христиане этого дара, не выдерживают своего высокого и спасительного в «мире сем» призвания. Только в единстве свыше нуждается, сам того не зная, мир, только его жаждет и алчет от Церкви. А они саму Церковь все хотят — веками! — заставить служить всевозможным «единствам снизу», благословлять, освящать, «религиозно» санкционировать их, быть их выражением и оправданием. Именно эти «единства снизу» — природные, национальные, идеологические, политические — стали сокровищем сердца, хотя подмена и скрыта часто от самих тех, кто совершает ее, ибо облечено это сокровище в церковные ризы и говорит так часто на сугубо традиционном, сугубо «православном» языке. Но вот, пусть и зачарованное церковностью, древностью и всем их благолепием, не скажет сердце, этому сокровищу отдавшее себя, слов, которые такой радостью и, главное, такой самоочевидностью звучат, например, в ранне-христианском Послании к Диогнету: «Всякое отечество нам чужбина, и всякая чужбина — отечество...», не назовет христиан «родом третьим», странниками и пришельцами на земле, ибо уже познавшими, уже узревшими всю радость вожделенного отечества, не вздохнет этой свободой во Христе, что одна несет в себе преображение

мира, возвращение к Богу всех «единств», всех «ценностей», оторванных от Него дьяволом...

VIII

Только теперь, только сказавши это, мы можем вернуться к тому *исповеданию веры*, которое с первого же дня Церкви было и остается условием крещального вступления в церковную жизнь и которое в теперешнем чине литургии как бы предначинает евхаристический канон, само таинство благодарения и возношения.

«Сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10, 10). Мы говорили уже о решающем — в христианской вере — значении *слова*. Само христианство есть, прежде всего, *благовестие*, возвешение Слова Божия, а потому — спасение и возрождение слова, претворение его в то, чем оно создано было Богом: в слово не только о реальности, а в слово-реальность, слово-жизнь, слово как явление, дар и «силу многую». Исповедание веры в слове и словом потому так основоположно в христианстве, что *единство свыше*, составляющее сущность самой Церкви как «единства веры и любви», осуществляется, даруется и принимается прежде всего его *именованием*, подлинным явлением и воплощением его в слове. Если вся жизнь Церкви и вся жизнь каждого члена ее призваны быть исповеданием, то начало, источник этого исповедания всегда в слове, ибо в нем и им опознается, именуется и исполняется и дар Божий нам, и принятие нами этого дара, то общение, то единство, что и составляет сущность и жизнь веры. Как евангельское слово о Христе являет и дарует нам Самого Христа, воплощенное Слово Божие, так исповедание веры в слове, именование той Божественной Истины, к которой вера обращена, знанием о которой является, есть, тем самым, дар Истины и причастие ей. Поэтому никогда не перестает, никогда не устает Церковь снова и снова, и каждый раз как будто впервые, «единными устами и единым сердцем», произносить это самое удивительное, самое неисчерпаемое из всех человеческих слов: «Верую!» И именовать, называть ту Божественную Истину, знанием и светом которой она живет. По этому, будучи само осуществлением «единства веры», исповедание веры в самом себе несет и дарует радость об этом единстве, есть радостное священнодействие Церкви. И потому, наконец, именно оно, именуя единство свыше, вводит нас в Таинство этого единства, начинает собою евхаристическое восхождение к трапезе Христовой в Его Царствии...

Но исповедание веры есть также и суд Церкви, как и суд каждого из нас, членов Церкви, над собою. «От слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься» (Мф. 12, 37). В нем мерило и в нем обличение всех наших подмен и измен, в нем неподкупная проверка того, где и в чем сокровище нашего сердца, проверка самой нашей веры.

Все в Церкви, все ее формы и структуры, и даже богослужение и благочестие, можно «перетолковать», ибо нет предела хитрости и лукавству князя мира сего, все в этом мире — даже религия, даже «духовность», даже видимое благолепие — может стать идолом и идолопоклонством. Но пока повторяет Церковь, и каждый из нас с нею и в ней, *исповедание веры* и им судит себя и снова и снова просвещает Истиной, не одолеют ее врата адовы и не иссякнет вечно возрождающая, вечно исцеляющая сила ее жизни, «светлеющейся Троическим единством священнотайне».

Глава 8

ТАИНСТВО ВОЗНОШЕНИЯ

Господи! Хорошо нам здесь быть...
Мф. 17,4.

I

«Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносити...». Когда после исповедания веры слышим мы этот призыв, совершается в Литургии нечто трудно выразимое словами, происходит, лишь изнутри, лишь духовно осязаемый, «переход в другой ряд». Что-то завершено и что-то теперь так очевидно начинается.

Что? Общепринятый ответ на этот вопрос звучит так: начинается *евхаристический канон* — та главная часть Литургии, во время которой и совершается таинство, то есть преложение или пресуществление евхаристических даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Но ответ этот, хотя формально и правильный, сам, в свою очередь, вызывает на вопрошание, требует уточнения, ибо, как я постараюсь показать, понимать его можно по-разному, а между тем от того или иного понимания его зависит и все понимание Литургии, места ее не только в нашей жизни, и даже не только в жизни Церкви, но и в тайне спасения мира, как возврата и восхождения твари к Творцу.

Так прежде всего, что означает, точнее — что может и что должно означать определение этой части Литургии как главной? Слово это предполагает некое соотношение, некую связь между «главным» и «неглавным» и вне этой связи не имеет никакого смысла. Но ведь то схоластическое, школьное богословие, с легкой руки которого определение это возникло и стало общепринятым и как бы самоочевидным, само никакими другими частями Литургии никогда не занималось и не занимается. Напротив, именно оно, сначала на Западе, а потом, подражательно, и на Востоке, свело все таинство Евхаристии к одной этой части («евхаристический канон»), и даже не к ней, а к одному внутри нее моменту (пресуществление). И именно благодаря этой редукции все остальные части Литургии, те, о которых мы говорили в предшествующих главах, оказались по отношению к этой, уже, следовательно, не главной, а единственной части, — иноприродными и для богословского определения и уразумения таинства Евхаристии — *ненужными*. И, наконец, именно эта их «ненужность» для богословия и сделала их уделом, с одной стороны, «литургистов» и «уставщиков», с другой же — «религиозного чувства» и свойственного ему безудержного стремления повсюду в богослужении находить «изобразительный символизм», к таинству обычно не имеющих никакого отношения.

Всякому, кто мало-мальски внимательно прочел предшествующие главы, должно быть ясно, что если таков смысл слова «главная» в определении той, тем не менее действительно главной, части Литургии, к изъяснению которой мы теперь приступаем, то смысл этот я решительно отвергаю. Отвергаю потому, что в нем вижу самый яркий пример и доказательство не только односторонности или недостаточности, но — скажу прямо — порочности нашего школьного, мертворожденного, западнического богословия, порочности, столь очевидно нигде не являемой, как в подходе к святой святой Церкви — к Евхаристии и таинствам. Поэтому не для пущей торжественности, а совершенно сознательно и ответственно каждую главу, посвященную первым частям Литургии: входу и собранию, чтению и проповеди Слова Божия, приношению, целованию мира и исповеданию веры, — я озаглавил словом *Таинство*. Ибо свою задачу я в том и вижу, чтобы по возможности показать Божественную Литургию как единое, хотя и многочастное священнодействие, как единое Таинство, в котором все части его, весь порядок и строй каждой из них, и их соподчиненность друг другу, необходимость каждой для всех и всех для каждой, и являют нам неисчерпаемый, предвечный, всеобъемлющий, поистине Божественный смысл совершаемого и совершающегося.

Таково, во всяком случае, предание Церкви, таков живой опыт ее, в котором Таинство Евхаристии неотделимо от Божественной Литургии, ибо назначение ее — всего ее

последования, чина, строя — в том и состоит, чтобы явить нам смысл и содержание Таинства, ввести нас в него, претворить нас в его участников и причастников. Между тем, именно это единство, эту целостность Евхаристии, эту нерасторжимую связь таинства с Литургией и разрушает школьное богословие своим произвольным выделением в Литургии одного «момента» (акта, формулы) и отождествлением его одного с таинством. Речь здесь идет не о разногласии в отвлеченных определениях, не о богословских тонкостях, а о самом глубоком и существенном: о том, как и где искать ответа на вопрос — *что совершается в Евхаристии?* Если для Церкви не только ответ на этот вопрос, но и сам вопрос, то есть правильная его постановка, укоренены в Литургии, то это потому, что Евхаристия есть для нее увенчание и исполнение Литургии, как Литургия есть увенчание и исполнение всей веры, всей жизни и всего опыта Церкви. Школьное богословие, однако, не Литургию вопрошает о смысле таинства. Порочность, трагедия его в том, что оно на деле *подменяет* сам вопрос, заменяет его другим вопросом, укорененным не в опыте Церкви, а в «совоприсничестве века сего», — в вопросах, категориях мысли, можно почти сказать — в любопытстве — падшего, верою не возрожденного и не просвещенного разума. Так, создав свое собственное, априорное и самодовлеющее определение таинства, оно к нему обращает, ему навязывает вопросы и проблематику, которые по-настоящему сами нуждаются в отнесении себя к опыту Церкви, к своей — в свете опыта этого — оценке.

II

На протяжении теперь уже веков проблематика эта оказалась сведенной к двум вопросам: *когда* и *как*? Когда, то есть в какой момент, хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми? Как, то есть в силу какой причинности, это совершается? В ответ на эти вопросы написаны буквально сотни книг, они составляли, да и до сих пор составляют предмет напряженных споров — между католиками и протестантами, между Востоком и Западом. Но вот стоит только попытаться отнести все эти домыслы и теории к непосредственному опыту Литургии, к той обедне, что служится в храме, как очевидным становится, до какой степени объяснения эти остаются по отношению к такому опыту внешними, извне ему навязанными и потому не только ничего по-настоящему не объясняющими, но в конце концов просто ненужными.

Действительно, что — не словесно, не отвлеченно, а реально — для нашей веры, богообщения, духовной жизни, спасения — означает то, к Аристотелю восходящее, различие *субстанций* и *акциденций*, при помощи которого схоластика отвечает на вопрос, как совершается пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Пресуществление, состоящее, согласно этому опыту, в замене «субстанции» (сущности) хлеба — сущностью Тела Христова, а «акциденций» Тела — акциденциями хлеба? Вере, каждое воскресенье со страхом Божиим и любовью исповедающей «сие есть самое пречистое Тело Твое... сия есть самая честная Кровь Твоя...», объяснение это не нужно, для разума же оно все равно остается непонятным насилием над теми самыми «законами», на основании которых оно якобы построено.

Так же и с вопросом когда, то есть в какой момент, в силу какой «причинности» совершается пресуществление. Западная схоластика отвечает: в момент произнесения священником *установительных* слов: «сие есть Тело Мое... сия есть; Кровь Моя...», слов, составляющих, таким образом, «тайносовершительную формулу», то есть формальную — «необходимую и достаточную» — причину пресуществления. Православное богословие, отвергая — и, как мы увидим дальше, справедливо — это латинское учение, со своей стороны утверждает, что преложение совершается не установленными словами, а *эпиклезой*, то есть молитвою призывания Св. Духа, которая в нашем чи-

не Литургии непосредственно за этими словами следует. Но скованное, в сущности, тем же методом, той же «проблематикой», оно не раскрывает, в чем же в конце концов смысл и *важность* этого спора. Выходит так, что одна «тайно совершительная формула» заменяется другой, один «момент» — другим «моментом», но без раскрытия самой сущности *эпиклезы*, подлинного значения ее в Литургии.

Смысл всего сказанного, подчеркиваю, это снова и снова, не в том, чтобы просто снять эти вопросы, убедить в ненужности или невозможности богословского уразумения и объяснения Евхаристии, согласно избитой, но на глубине богохульной формуле: «Понять этого нельзя, в это нужно только верить». Верую и исповедую, что нет для Церкви, для мира, для человека вопроса более важного, более насущного, чем вопрос: *что совершается в Евхаристии?* Вопрос этот подлинно соприроден вере, которая живет жаждой вхождения в разум Истины, жаждой словесного (*λογικη*), то есть разумного. Божью Премудрость являющего и в ней укорененного служения Богу. Он есть поистине вопрос о последнем смысле и назначении всего сущего, о таинственном восхождении туда, где «Бог будет всяческая во всем», и потому вопрос, самой верой постоянно излучаемый как таинственное горение сердца у учеников на пути в Эммаус. Но потому-то и так важно насущный вопрос этот освободить, очистить от всего того, что затемняет, умаляет и искажает его, и это значит, в первую очередь, от тех «вопросов» и «ответов», порочность которых в том, что они не земное объясняют небесным, а небесное и надмирное сводят к земному, к своим «человеческим, только человеческим», нищим и немощным «категориям».

Да, с призыва «станем добре» действительно вступаем мы в *главную* часть Божественной Литургии. Но главная она по отношению к другим частям ее, а не в отрыве и отделении от них, главная потому, что в ней находит свое исполнение все то, о чём свидетельствует, что, являет, к чему ведет и возводит вся Литургия, начинается то таинство возношения, которое было невозможным без таинства собрания, таинства приношения и таинства единства, но в котором, — и именно потому, что оно есть исполнение всей Литургии, — дается нам понимание всякое разумение превосходящего и, однако, все являющего, все объясняющего Таинства. Именно об этом «отношении», о целостности и единстве евхаристического священнодействия напоминает, к нему обращает наше духовное внимание призыв дьякона *стоять хорошо*.

III

Хорошо... Слово это, как, впрочем, и все слова, как сам падший язык человеческий, выветрилось, выдохлось, ослабело, стало означать более или менее «что угодно»: угодно нам, угодно миру сему, угодно дьяволу. Только иногда, да и то отчасти — в поэзии, в художествах слова — вспыхивает оно в своей первоизданной чистоте и силе, в своем изначальном, Божественном смысле. Ибо, как всякое подлинное слово, оно от Бога, и для того, чтобы услышать его в литургическом его звучании и смысле, понять, что означает, что являет оно в начале евхаристического возношения, нужно возвести его к Богу, услышать его там, где прозвучало оно в первый раз как некое первосущное откровение.

«И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 8). Вот оно, это слово, в своем начальном звучании, вот само оно как начало. Но как услышать, как понять и как принять его? Как объяснить его при помощи других слов, если все они по отношению к нему — первичному — вторичны, сами только от него получают и смысл свой и силу? Да, конечно, «культура», «наука», «философия» достаточно грамотны, достаточно *знают*, чтобы определить его формально: хорошо то, что соответствует своей природе, назначению, замыслу, в чем форма, или исполнение, соответствует содержанию, или задан-

ности. В применении к библейскому тексту выходит, следовательно, так: и увидел Бог, что сотворенное Им соответствует Его замыслу и потому — хорошо... Все верно, все правильно правильностью прописи, но какие же это нищие слова, как бессильны они передать главное: само откровение *хорошести хорошего*, то откровение о мире, о жизни, о нас самих, что несет и являет в себе это Божественное *хорошо*, ту полноту радости, то восхищение, которыми оно светит и животворит. Но тогда — где же находим мы не объяснение, не определение, а прежде всего сам опыт, непосредственное знание этого первозданного, нетленного хорошо? Мы находим его, мы слышим и принимаем это слово там, где прозвучало оно снова во всей своей силе и полноте, прозвучало как человеческий ответ на Божественное хорошо. «Господи, хорошо нам здесь быть» (Мф. 17, 4). Этим ответом, там, на горе Преображения, засвидетельствовано было навсегда, навеки принятие человеком Божественного *хорошо* как своей жизни, как своего призвания. Там, в этом «облаке светлом», осенившем его, увидел человек, «что это хорошо», и принял и исповедал... И вот этим видением, этим знанием, этим опытом на последней своей глубине и живет Церковь, в этом опыте и начало ее и исполнение, как и начало и исполнение всего в ней. Действительно, можно до бесконечности разговаривать о Церкви, пытаться объяснить ее, можно изучать экклезиологию, можно спорить об апостольском преемстве, канонах и принципах церковного устройства, и, однако, без этого опыта, без его тайной радости, без отнесенности всего к этому «хорошо нам здесь быть», все это остается словами о словах.

Средоточием же этого опыта, одновременно и источником его и присутствием, даром и исполнением является Божественная Литургия — постоянное восхождение, возношение Церкви на *небо*, к престолу славы, в невечерний свет и радость Царства Божия. «В храме стояще, на небеси стояти мним...». Слова эти — не благочестивая риторика, в них выражена сама сущность, само назначение и Церкви, и богослужения ее как, прежде всего, именно *литургии*, то есть действия (*ἔργον*), в котором одновременно и раскрывается и исполняется сущность действующего. Но в чем же эта сущность, в чем последний смысл Божественной Литургии, как не в явлении и даровании нам этого Божественного хорошо? Откуда, как не из «Господи, хорошо нам здесь быть», одновременно и надмирная, небесная и космическая красота ее, та *целостность*, в которой все — и слова, и звук, и краски, и время, и пространство, и движение, и все *нарастание* их раскрываются, осуществляются как воссоздание твари, как: наше, как всего мира восхождение горе, туда, куда вознес и вечно возносит нас Христос? И потому, если вообще уместно здесь говорить о причинности, о «когда» и «как», то причинность эта, связывающая Литургию воедино, делающая каждую часть ее именно частью, ступенью, и тем самым условием и «причиной» дальнейшего восхождения, заключена в этом хорошо, знанием и опытом которого, причастием к которому и *живет* Церковь. Оно, это Божественное хорошо, *собирает* Церковь как воссозданное Богом новое творение. Оно собрание это претворяет во *вход* и *восхождение*, оно отверзает ум для слышания и принятия *Слова Божия*, оно *вводит* нашу жертву, наше *приношение* в единую, неповторимую и всеобъемлющую жертву Христову, оно исполняет Церковь как *единство веры и любви*, оно, наконец, подводит нас к тому порогу, к которому мы теперь подошли, к той поистине главной части, в которой все это движение и нарастание найдет свое завершение и исполнение за трапезой Христовой, в Его Царстве... И потому, не будь вся Литургия даром и исполнением этого Божественного *хорошо*, мы не знали бы, что исполняется в этой главной части, не знали бы, что совершается в Евхаристии и в вершине ее — претворении Хлеба и Вина — с нами, с Церковью, с миром, со *всеми и всем*..

Об этом «хорошо» и свидетельствуют, к стоянию в нем и призывают слова дьякона, которыми начинается главная, ибо все в себе имеющая исполнить, часть Литургий.

IV

Три возгласа предстоятеля, три кратких ответа собрания составляют вступительный «диалог», которым открывается таинство возношения.

Сначала — торжественное благословение. Оно имеется во всех без исключения дошедших до нас евхаристических молитвах, хотя и в разных формулировках: от краткого «Господь с вами» римской и александрийской литургий до нашей троичной формулы, почти тождественной с той, что находим мы у апостола Павла (2 Кор. 13, 13) — «Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога Отца и причастие Св. Духа буди (да будет) со всеми вами». Смысл этого благословения всегда и всюду тот же: это торжественное утверждение и исповедание того, что Церковь собрана во *Христе* и в Нем приносит Евхаристию. Это значит: в таком единстве с Ним, что все, сделанное нами, совершает Он, и все, Им совершенное — даровано нам...

Именно это подчеркивается необычностью троической формулы этого благословения, необычностью ее по отношению к той, которая употребляется всегда: Отец, Сын и Св. Дух. Евхаристическое благословение начинается с Христа, с преподания Его благодати. А это так потому, что в этот момент Литургии сущность благословения не в исповедании Пресвятой Троицы в Ее предвечной сущности, а в раскрытии, свидетельствовании, можно почти сказать — *переживании* того, как знание Бога, составляющее сущность жизни вечной (Ин. 17, 3), как примирение, единство и общение с Ним дарованы и вечно даруются нам как наше спасение. Даровано же нам это спасение во Христе, Сыне Божиим, ставшем Сыном Человеческим, в котором «мы имеем мир с Богом... и получили доступ к благодати...» (Рим. 5, 1—2), «доступ к Отцу в одном Духе» (Еф. 2, 18). Ибо мы «имеем единого посредника между Богом и человеками, человека Христа Иисуса» (1 Тим. 2, 5), сказавшего: «Я есмь путь и истина и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Христианская вера начинается со встречи со Христом, с принятия Его как Сына Божьего, являющего нам Отца и Его Любовь. Это принятие Сына, это соединение в Нем с Отцом исполняется как спасение, как новая жизнь, как Царство Божие в причастии Св. Духа, который есть сама Божественная Жизнь, сама Божественная Любовь, само причастие Богу... И вот, Евхаристия и есть таинство нашего *доступа* к Богу и знания Его и соединения с Ним. Приносимая в Сыне, она приносится Отцу. Приносимая Отцу, она исполняется в причастии Св. Духа. И потому Евхаристия есть вечно живой и животворящий источник знания Церковью Пресвятой Троицы, знания не отвлеченного (догмат, учение), каковым оно, увы, остается для столь многих верующих, а знания как постоянного *узнавания*, как встречи, как опыта, и потому — причастия жизни вечной.

V

Следующий возглас предстоятеля: «Горе имеем сердца» (да будут сердца наши выско) — принадлежит всецело и исключительно Божественной Литургии, мы не находим его ни в каких других службах. Ибо возглас этот не просто призыв к некоей возвышенной настроенности. В свете всего сказанного выше, он раскрывается как утверждение, что Евхаристия совершается не на земле, а на небе. «Нас, мертвых по преступлениям, Бог оживотворил со Христом — благодатью вы спасены — и воскресил с Ним и посадил на небесах, во Христе Иисусе» (Еф. 2, 5—6). Мы знаем уже, что с самого начала Литургии, с самого нашего входа и «собрания в церковь», началось это восхождение на небо, где «скрыта со Христом в Боге» наша подлинная жизнь. И надо

ли еще доказывать и объяснять, что небо это ничего общего не имеет с тем «небом», которое, ради якобы спасительной для христианства «демифологизации», объяснения его «современному» человеку, со снисходительной научностью развенчивает Бультман и его последователи, и про которое полторы тысячи лет тому назад уже все сказал св. Иоанн Златоуст: «Что мне до неба, когда я созерцаю Владыку неба, *когда сам становлюсь небом?*»

Мы потому и можем сердца наши «иметь горе», что это горе, это небо в нас самих и посреди нас, что оно возвращено, восстановлено нам как наше подлинное и возжеленное отечество, как родина, на которую мы вернулись после мучительного изгнания и по которой вечно тоскует и стенает, памятью о которой живет все творение. Если о земном, о нас самих, о Церкви мы говорим в категориях *восхождения*, то о небесном — о Боге, о Христе, о Духе Святом говорим мы в категориях *нисхождения*. Но говорим мы о том же, самом, говорим о небе на земле, о небе, преображающем землю, о земле, воспринимающей небо как последнюю правду о себе. «Небо и земля прейдут» (Мк. 13, 31), прейдут в противоположности своей, в разрыве, своем друг от друга, прейдут потому, что будут претворены в «новое небо и новую землю» (Откр. 21, 1), в Царство Божие, в котором «будет Бог все во всем». В это — для «мира сего» еще только грядущее, но во Христе уже открытое и в Церкви уже «предвосхищаемое» — небесное и горнее Царство Божие и возводит и возносит нас Евхаристия, в нем и совершается...

Но потому и призыв этот, «горе имеем сердца», звучит также и как некое последнее и торжественное предостережение. «Будем бояться, чтобы нам не остаться на земле» (Св. Иоанн Златоуст). Мы можем, мы свободны остаться долу, внизу, не услышать, не увидеть, не принять этого поистине трудного восхождения. Но оставшемуся на земле нет места в этой небесной Евхаристии, и тогда само присутствие на ней становится нашим осуждением. И когда хор, а его устами каждый из нас, отвечает: «Имамы ко Господу» — мы обратили сердца наши горе — ко Господу, — совершается над нами суд. Ибо не может обратить сердце горе только в эту минуту тот, кто, пускай и падая и греша, не обращен к небу во всей своей жизни, кто небом не мерит землю всегда. Поэтому, слыша этот *последний* призыв, спросим себя: обращено ли ко Господу наше сердце, в Боге ли, в небе ли его последнее сокровище? Если да, то, несмотря на всю нашу слабость, на все наши падения, мы приняты на небо, мы узрим теперь свет и славу Царства. Если нет — таинство пришествия Господа к любящим Его будет для нас таинством грядущего суда...

VI

«Благодарим Господа. Достойно и праведно...». Этими словами начиналась традиционная еврейская молитва благодарения, их произнес Господь, когда начинал — этой старой молитвой — то свое *новое* благодарение, которое должно было вознести человека к Богу и спасти мир. И, как тоже было предписано, Апостолы ответили: «Достойно и праведно». И Церковь, каждый раз, что совершает она воспоминание этого благодарения, повторяет за ними и с ними: достойно и праведно.

Спасение завершено. После тьмы греха, отпадения и смерти вот снова приносит человек Богу чистое, безгрешное, свободное и совершенное благодарение. Человек возвращен на то место, которое уготовил ему Бог, создавая мир. Он стоит на высоте, перед престолом Бога, он стоит на небе, пред Лицом самого Бога, и свободно — в полноте любви и ведения — соединяя в себе весь мир, все творение, приносит благодарение, и в нем весь мир утверждает и признает благодарение это «достойным и праведным». Это — Христос. Он один без греха, Он один — Человек, во всей полноте его на-

значения, призвания, славы. Он один в Себе восстанавливает и возвращает к Богу «падший образ», и потому благодарение Христово теперь приносим мы, его слышим, в нем участвуем, когда начинает предстоятель молитву Евхаристии, заповеданную нам Христом и навеки веков соединившую нас с Богом.

Глава 9

ТАИНСТВО БЛАГОДАРЕНИЯ

За все благодарите...

1 Фес. 5, 7.

I

В учебниках литургики молитва благодарения, к которой, как к своей вершине и исполнению, привело нас евхаристическое священнодействие, рассматривается обычно по частям, издавна обозначенным латинскими или греческими наименованиями: *praefatio*, *sanctus*, *anamnesis* и т. п. Такое деление, дополнительно соответствующее строю и порядку евхаристической молитвы, могло бы быть полезным для уразумения ее как именно исполнения Литургии, и, надо думать, с этой целью и возникло оно в литургической науке. На деле, однако, оно привело, как это ни покажется странным, буквально к обратному результату. В сознании литургистов и богословов, а вслед за ними и самих верующих, это явление и впрямь разделило евхаристическую молитву, как бы разбило ее на несколько молитв, которые, хотя они и следуют одна за другой, уже не воспринимаются как целое, как одна и единая молитва. Более того, если для литургистов предметом изучения остаются все эти части, их исторический генезис, сходство и различие между ними во множестве дошедших до нас из древности евхаристических гимнов, то богословы давно уже все свое внимание сосредоточили на той части, которую отождествили они с «тайносовершительной формулой», то есть с моментом и формой преложения евхаристических даров.

Фрагментации евхаристической молитвы способствовала, конечно, и восторжествовавшая в Церкви практика тайного, то есть «про себя», чтения ее священником. О причинах возникновения этой, ранней Церкви совершенно неведомой, практики я намереваюсь говорить в особом экскурсе, поскольку вопрос это сложный и обсуждение его в данной связи заняло бы слишком много места. Сейчас скажу только, что вот уже несколько веков, как народ Божий, миряне, которых ап. Петр называет «родом избранным, царственным священством, народом святым, людьми взятыми в удел» (1 Петр. 2, 9), просто, *не слышат* и потому, конечно, *не знают* этой поистине молитвы всех молитв, которой совершается таинство и исполняются сущность и призвание самой Церкви. Все, что молящиеся слышат, — это отдельные возгласы и отрывочные фразы, связь которых между собою, да иногда и просто смысл, остаются непонятными, как например: «...победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще...». Если же добавить к этому, что во многих православных церквях эта, ставшая «тайной», молитва читается к тому же при закрытых царских вратах, а иногда даже и при задернутой алтарной завесе, то не будет преувеличением сказать, что молитва благодарения фактически выпала из церковного служения. Миряне, я повторяю, ее просто не знают, богословы ею не интересуются, а священник, вынужденный читать ее глазами, под пение, да еще зачастую «концертное», хора, вряд ли способен воспринять ее во всей полноте, единстве и целостности. И, наконец, в самих богослужебных книгах она давно уже печатается именно в раздробленном виде, разделенная точками там, где по смыслу их не

должно быть, а также и с различными вставками, попавшими в нее из чисто случайных источников.

Ввиду такого положения, в котором я, по совести, не могу не видеть глубокого упадка, объяснение евхаристической молитвы и нужно начать с раскрытия ее единства, то есть взаимного соединения в ней, как в неразделимом целом, всех тех частей, на которые делит и дробит ее и литургическая наука, и, увы, богослужебная практика. Ибо, повторяю, только в этом целом раскрываются смысл и сила ее как именно *тайносовершительного* акта, как исполнения Таинства Евхаристии.

Замечу сразу же, что этому единству отнюдь не противоречит множественность дошедших до нас евхаристических молитв. В древности почти каждая церковная область имела свою *анафору*, то есть форму и текст молитвы благодарения. Ранняя Церковь, свободная от развившейся позднее одержимости единообразием, это последнее никоим образом не отождествляла с единством. Да и сейчас в православной церкви существуют две литургии — св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, отличающиеся одна от другой главным образом текстом молитвы благодарения. Поэтому, когда мы говорим об единстве этой молитвы, мы имеем в виду не внешнее, словесное единство, которого никогда не было в Церкви, а нечто неизмеримо более глубокое. Мы говорим об единстве веры и опыта Церкви, из которого все эти молитвы родились. Ибо, каковы бы ни были смысловые различия между ними, все они являют и воплощают один и тот же целостный опыт, одно и то же знание, одно и то же свидетельство. Опыт, про который можно с одинаковым основанием сказать и то, что для определения его не хватит всех человеческих слов, и то, что для имеющих его — он живет, распространяется и животворит в самых кратких, немногочисленных и простых словах.

II

Итак, что же дает этой главной, поистине «совершительной» молитве литургии ее единство, претворяет ее в то *целое*, о котором мы утверждаем, что в нем и им совершается Таинство всех таинств? На этот первый и основной вопрос Церковь буквально с первого дня своего существования дала ответ, назвав не только саму эту молитву, но и всю литургию одним Словом. Слово это — *Евхаристия, Благодарение*. Так Евхаристией назвала и называет Церковь и приносимые дары, и молитву, их освящающую, и принятие их верующими. Приобщившись св. Тайн, мы молимся о том, чтобы было нам «благодарение сие в здравие и веселие...». Отсюда следует, очевидно, что как призыв предстоятеля — *Благодарим Господа*, так и ответ на него собрания — *Достойно и праведно*, относятся не к одной лишь «вводной» части евхаристической молитвы — *Praestatio* в терминологии литургистов, — а суть то начало, та основа и тот ключ ко всему ее содержанию, вне которых святая тайна Евхаристии остается скрытой от нас. Все возношение, анафора, как издревле называется эта часть литургии, есть от начала до конца благодарение. Однако, чтобы сегодня, после веков забвения, понять смысл этого утверждения, понять то, что для ранней Церкви было радостно-самоочевидным, не требующим никаких объяснений, мы должны сначала пробиться сквозь глыбы истолкований, самоочевидность эту затерявших, к изначальному христианскому смыслу и опыту *благодарения*.

Лучше всего, полнее всего было бы просто сказать: благодарение — это опыт рая. Но слово «рай» тоже ослабело и выдохлось в современном христианском сознании, его, как наивного и примитивного, избегают ученые истолкователи христианства, и его тоже нужно как бы откапывать. Однако, может быть потому и ослабело оно, что оказалось оторванным от своего церковного звучания, от того опыта рая, в даре и предвосхищении которого состоит первейший и глубочайший смысл церковного богослуже-

ния. «В храме стояще, на небе стояти мним...». И вот, празднуя в день Рождества Христова пришествие Бога в мир, поет Церковь: «...и Серафим отступает от древа жизни и аз райския пищи приобщаюся...». Вот из лучезарной глубины пасхальной ночи обращаем мы к воскресшему Христу ликующее утверждение: «Ты открыл нам райские двери...». И мы снова узнаем, что рай — это первозданное состояние человека и всего творения, состояние их до грехопадения, до изгнания из рая, и состояние их по спасении их Христом, обещанная Богом и во Христе уже дарованная, уже открытая человеку вечная жизнь. Что рай, иными словами, — это то *начало* и тот *конец*, к которым отнесена и которыми определяется и решается вся жизнь человека, и в нем — всего творения. По отношению к которым постигаем мы и Божественный источник нашей жизни, и наше отпадение от Бога, наше порабощение греху и смерти, и наше спасение Христом, и нашу судьбу в вечности. Мы созданы в раю и для рая, мы изгнаны из рая, Христос «вводит нас паки в рай...».

Если же духовным слухом вслушаться, духовным взором всмотреться в этот церковный опыт рая, в согласное свидетельство о нем Слова Божия, богослужения и никогда не иссякающей в Церкви святости, то сущность этого опыта, содержание вечной жизни, вечной радости, вечного блаженства, для которых мы созданы, раскрывается нам как *триединство знания, свободы и благодарения*. Подчеркиваю, не знания и свободы, а затем, как чего-то отличного от них, добавочного — благодарения, а знания и свободы, себя в благодарении исполняющих, благодарения, как полноты знания и свободы, и потому — общения, и потому — обладания...

III

«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» (Ин. 17, 3). В этих словах Христа — все христианство. Человек создан для знания Бога и в знании Бога его подлинная и потому вечная жизнь. Но знание это — не то знание, которым кичится наш разум, убежденный в том, что он может познать все, включая Бога, и не знающий, что как раз в потемнении ума и в распаде подлинного знания — вся глубина и непоправимость нашего падения. И что поэтому *знание Бога*, о котором как о вечной жизни, как о рае, говорит Христос, это не то рассудочное *знание о Боге*, которое, сколь бы ни было оно формально и объективно правильным, все равно остается в пределах и частью знания падшего и раздробленного, обессиленного грехом, утерявшего доступ к сущности познаваемого и потому переставшего быть — встречей, общением, единством. В своем отрыве от Бога, в своем буквально *безумном* выборе жизни не в Боге, а в себе и собою, Адам не перестал «знать о Боге», и это значит — верить той верой, про которую сказано, что «и бесы веруют и трепещут». Но он перестал *знать Бога*, и его жизнь перестала быть той встречей с Богом, тем общением с Ним, а в Нем — и со всем творением Божиим, о которых, как о сущности рая, рассказано в книге Бытия. А только этой встречи — с Богом Живым, с Богом как жизнью жизни — жаждет и не может не жаждать душа, ибо на последней глубине своей она сама и есть эта жажда: «Жаждет душа моя, — сказано в псалме, — Бога живаго...».

«Признаком» (лучше же сказать — присутствием, радостью, полнотой) знания Бога, то есть знания — встречи, знания — общения, знания — единства, является *благодарение*. Как невозможно знать Бога и не благодарить Его, так невозможно и благодарить Бога, не зная Его. Знание Бога претворяет нашу жизнь в благодарение, благодарение претворяет вечность в жизнь вечную. «Благослови душа моя Господа и вся внутренняя моя имя святое Его!..». Если вся жизнь Церкви есть, прежде всего, один сплошной порыв хвалы, благословения и благодарения, если благодарение это возносится и из радости и из печали, из глубины как счастья, так и несчастья, из жизни и из

смерти, если само надгробное рыдательное претворяется им в хвалебную песнь «Аллилуйя», то это потому, что Церковь и есть встреча с Богом, совершившаяся во Христе, Его — Христово — знание Бога, нам дарованное как дар чистого благодарения и райской хвалы. Христос «открыл нам райские двери». Ибо, когда все свершилось, когда воссияли прощение грехов и победа над смертью, когда «Серафим отступил от древа жизни», тогда остается только хвала, только благодарение. Благодарение, которое, прежде чем стать благодарением о *чем-то*, о «ведомых и неведомых, явленных и неявленных благодеяниях Божиих, на нас бывших», дается нам как именно чистое благодарение, как блаженная, райская полнота души, «зрящей лица Божьего доброту (то есть красоту) неизреченную», и в этом знании обретающей целостную радость того евангельского ребенка, не воскресив в себе которого не войти нам, по слову Христову, в рай Царства Божьего.

IV

Этим чистым благодарением, и именно потому, что оно есть подлинное знание, полнота души, познавшей Бога, восстанавливается и то целостное *знание мира*, что распалось в греховном отпадении человека от Бога и стало тоже всего лишь *знанием о мире*. Тем «объективным» знанием *извне*, которому, как это раз и навсегда доказал Кант, безнадежно закрыт доступ к «вещи в себе», то есть к самой сущности мира и жизни, а потому и к подлинному обладанию ими.

Но ведь для этого обладания был создан, к нему призван человек, поставленный Богом в рай как царь твари, облеченный властью *именовать* «всякую душу живую», то есть познавать ее *изнутри*, в ее первосущности и глубине. И вот, восстанавливается это знание уже не о мире, а *мира*, тем же благодарением, которое, будучи знанием Бога, тем самым есть узнавание мира как *мира Божьего*. Познанием не только того, что все в мире имеет в Боге свою причину, — на это — в пределе — способно и «знание о мире», — но и то, что все в мире и сам мир есть дары любви Божьей, откровение Бога о самом себе, призыв во всем — знать Бога, через все — быть в общении с Ним, обладать всем как жизнью в Нем.

Как создан мир благим словом Божиим, *благословением* — в глубочайшем, онтологическом значении этого словосочетания, так и спасается и восстанавливается он благодарением и благословением, нам во храме Христа дарованными. Ими познаем и принимаем мы мир, как икону, как причастие, как освящение. Ими претворяем его в то, чем и для чего он был создан и дан нам Богом. «Благодарив, благословив, освятив...», — каждый раз, что произносим мы эти слова молитвы благодарения, ими творим воспоминание Христа, «приемлющего во святые Свои и пречистые и непорочные руки хлеб», — и это значит — материю, мир, творенье, мы опять свидетели новотворения мира, воссоздания его как «рая пищи бессмертия», в котором все, созданное Богом, призвано стать нашим причастием Божественной любви, Божественной жизни.

V

И, наконец, будучи исполнением знания, благодарение есть исполнение и свободы, той подлинной свободы, о которой сказал Христос: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Эту свободу потерял человек в отпадении своем от Бога, в изгнании из рая. Как знание, которым, считая его всемогущим, кичится он, не есть подлинное знание, так и та свобода, вопли о которой не сходят с его уст, не есть подлинная свобода, а некий таинственный, никакой «точной» наукой не объяснимый, отсвет ее, загадочная жажда ее в человеческом сердце. Можно удивляться тому, как легко сами христиане забывают об этом и легкомысленно, как нечто само собой разу-

меющееся, усваивают дешевую «освободительную» риторику, которой захлебывается современная цивилизация. Удивляться потому, что христиане должны были бы лучше других знать, что на деле, в «мире сем», поработанном греху и смерти, никто никогда не смог определить сущность этой, ставшей идиологией, свободы, описать то «царство свободы», борьба за достижение которого якобы определяет человеческую историю.

И это так потому, что и тут опять мы *знаем о свободе, но мы не знаем свободу*. Да и о ней-то мы знаем только относительно, только «по сравнению». Да, конечно, человек, живущий в православном государстве, свободнее живущего в государстве тоталитарном. Для заключенного в тюрьму свобода начинается за стеной его камеры. Для живущего на свободе она — в преодолении какой-нибудь ближайшей несвободы, и так до бесконечности... И, однако, сколько бы таких пластов «несвободы» мы ни снимали, снимая один, мы неизбежно находим под ним следующий, оказывающийся не менее, а еще более непроницаемым, и, казалось бы, должны были бы постичь иллюзорность сжигающей нас мечты. Этой иллюзорности может не знать рядовой человек, чье внимание сосредоточено всего лишь на очередной несвободе, ее не знает толпа, идущая на приступ очередной Бастилии, не знает тот Ортега-и-Гассетовский «массовый человек», которого «освободители» всех мастей и оттенков превратили, по слову одного русского поэта, в «ура из глотки патриота, долой из глотки бунтаря». Но это узнают и об этом всей своей страшной судьбой свидетельствуют те немногие, кто в своем прометеевском искании свободы, свободы не только *от* кого-то и, *от* чего-то, а абсолютной «свободы в себе», разбили об эту глухую стену, к которой неизбежно приводит это искание в «мире сем», по его стихиям и логике... У Достоевского в «Бесах» кончает самоубийством Кириллов. А в «реальной жизни» — тонет в безумии Ницше, разрушает свою жизнь, услышав «жуткий смех идиота», Артюр Рембо; «Я гляжу в стену», — шепчет умирающий Валери, и черное, кафкианское пламя абсурда и отчаяния все явственнее прорывается сквозь трещины якобы на свободе и разуме построенного, свободу сулящего мира.

Но пора признать, что в этой трагедии свободы христиане несут на себе огромную долю ответственности, что не случайно корни этой трагедии уходят в тот мир и в ту культуру, которые еще совсем недавно называли себя христианскими. Ведь, с одной стороны, именно с христианством и только с ним вошло в мир неслыханное, невозможное благовестие свободы, призыв — «стоять в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал. 5, 1). Именно христианство, и только оно, навсегда отравило человеческое сознание этой неутолимой жадностью. А с другой стороны, кто же, как не сами христиане, подменили, можно даже сказать, предали это благовестие, сведя его — для мира, для «внешних» — к гладкому, «научному» и «объективному» *знанию о* Боге, к тому *знанию извне*, которое не может определить Бога иначе, как в категориях власти, авторитета, необходимости и закона. Именно отсюда — страшный пафос богоборчества, что присущ всем идеологиям, сулящим человечеству свободу. Тут нет недоразумения, ибо если Бог есть то, что самоуверенно утверждает о Нем «знание о Боге», то человек — раб, и это — несмотря на все оговорки и разъяснения, предлагаемые в гладких апологетиках и теодицеях. И тогда, во имя свободы, нужно, чтобы Бога не было, нужно Его убить, и этим богоубийством и движется на последней глубине своей современное, само себя обожествившее человечество...

Таким образом, ни «мир сей», ни по его логике и категориям построенное «знание о Боге» не в силах определить сущность свободы в ее сути, не отрицательном только, а положительном и абсолютном содержании. И это так потому, что свобода не есть некая «сущность», нечто существующее и, следовательно, определяемое «само по себе». Бог создал нас не для какой-то отвлеченной «свободы», а для Себя, для приобщения

нас, «приведенных» из небытия, к той жизни, и жизни преизбыточествующей, которая только от Него, в Нем, Он. Только этой жизни жаждет и ищет человек, только ее и называет ему самому непонятным, ибо ничему из природы «мира сего» не соответствующим, и потому — всегда затверделым, словом *свобода*, только к ней стремится даже тогда, когда в слепоте и безумии борется с Богом.

Поэтому оставим «мертвым погребать мертвецов», оставим это безрадостное искажение квадратуры круга, которым неизбежно становится всякая попытка поставить и разрешить «проблему свободы». Оставим и вслушаемся в то благодарение, о котором мы только что сказали, что в нем исполняется подлинное знание Бога, совершается встреча с Ним, а не с идеями о Нем. В благодарении, которым, как воздухом, живет Церковь. Вслушаемся, и, в меру нашего приятия этого благодарения, мы поймем, и не разумом только, а всем существом, что тут и только тут, только в этом знании — благодарении и происходит вхождение наше в единственно-подлинную, ибо Божью, — свободу. В свободу, как само дыхание, как царственное благородство, как силу и совершенство, полноту и красоту той жизни, вернее же — как саму *жизнь с избытком*, что подает жизни податель, Дух Святой, который «дышит где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа» (Ин. 3, 8).

Рожденный от Бога, познавший Его — благодарит, благодарящий — свободен, и в том сила и чудо благодарения, как свободы и освобождения, что он *уравнивает неуравнимых*: человека и Бога, тварь и Творца, раба и Владыку. Не тем от дьявола внушенным человеку «равенством», скрытый двигатель которого в зависти, в ненависти ко всему, что свыше, что свято и высоко, в плебейском отвержении благодарения и поклонения, и потому — в стремлении все уравнивать по *низу*. А уравнивает тем, что зависимость человека от Бога, объективно несомненную и онтологически абсолютную, *знает как свободу*. Знает изнутри тем знанием Бога, из той встречи с Богом, из которой само оно, благодарение, свободно рождается. И если зуд равенства — от незнания — есть зуд раба, то благодарение и поклонение — от знания и зрения, от встречи со Святым и Высоким, от вхождения в свободу сынов Божиих.

Эту свободу являет и дарует нам Церковь каждый раз, что восходим мы к самой вершине Божественной Литургии и слышим к нам и ко всему творению Божьему обращенный, все в себе обнимающий призыв: *Благодарим Господа!* и на него в полноте ведения отвечаем: *Достойно и праведно!..*

VI

Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклонятся на всяком месте владычества Твоего.

Вот снова возносится над миром это чистое, свободное, блаженное благодарение, восстановленное и дарованное человеку Христом. Его благодарение, его знание, Его сыновняя свобода — ставшие и вечно становящиеся нашими. Благодарение, которое — потому что оно Христово и *свыше*, нас возводит в рай, как его предвосхищение, как причастие еще здесь, на земле, царству будущего века. И потому, каждый раз, что возносится оно, *спасение мира завершено*. Все исполнено, все даровано. Человек снова стоит там, где поставил его Бог, восстановлен в своем призвании — приносить Богу «разумную службу», знать Его, благодарить, поклоняться Ему — «в Духе и Истине», и этим знанием и благодарением претворяет сам мир в причастие Жизни, которая «была у Отца и явилась, нам» (Ин. 1, 2).

Была у Отца. Для понимания, и не только Литургии, а и самой сущности христианской веры, бесконечно важно знать и помнить, что *Евхаристия — причастие Отцу*.

К Отцу обращено дерзновенное *Ты* молитвы благодарения, и то *знание Бога*, в котором, как мы старались показать, исполняет себя благодарение Церкви, есть *знание Отца*. Но мы так привыкли к применению этого слова *Отец* к Богу, что уже не ощущаем всей неслыханности, невозможности его в человеческих устах, в устах твари, обращающейся к Творцу. И потому не сознаем, что из всех Христовых даров нам — эта возможность «со дерзновением и неосужденно» именовать Бога Отцом, *иметь доступ к Отцу* (Еф. 2, 18) — не только самый величайший дар, но и сама сущность спасения — нашего и всего мира — Христом.

«Бога никто никогда не видел» (Ин. 4, 12). Это знает всякий подлинный религиозный опыт, который есть всегда и прежде всего опыт *священного* в первичном, изначальном значении этого слова: «священного» как *абсолютно другого*, непонятного, неведомого, непостижимого, в пределе — даже страшного. Религия родилась и рождается одновременно и из притяжения к *святому*, из знания, что абсолютно-другое *есть*, и из незнания, *что* оно есть. И потому нет на земле явления более двусмысленного и в двусмысленности своей трагического, чем религия. Это только наша современная, выдохшаяся и сентиментальная «религиозность» убеждена, что «религия» — это всегда что-то хорошее, положительное, доброе и полезное, и что по существу люди всегда верили в того же «доброе» и снисходительного Бога, в «Отца», на деле созданного «по образу и подобию» нашей собственной маленькой доброты, необременительной морали, бытовых умилений и дешевого прекраснотушия. Мы забыли, как близки «религии», в каком-то смысле — соприродны ей, темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства, все то жуткое *суеверие*, которое с таким напряжением обличало, видя в нем дьявольское наваждение, раннее христианство. Забыли, иными словами, что религия — настолько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания Его, насколько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения. Забыли, наконец, что не теплохладным «агностикам», а «религиозным» людям сказаны были самые страшные из когда-либо прозвучавших на земле слов: «Отец ваш диавол» (Ин. 8, 44).

И вот, только по отношению к этой теме, к «стране и тени смертной», в которой пребывает падший «мир сей», раскрывается нашему духовному сознанию воссиявший во Христе свет знания, как знания единого и истинного Бога и *знания Его как Отца*. Ибо отцовство Бога, явленное нам Христом, это не то природное, антропоморфическое отцовство, о котором, по отношению к Богу, религия заключает *снизу*, и которое таким образом Бог разделяет с разными земными «отцовствами». Это отцовство, присущее только Богу и являемое и даруемое только едиnorodным единственным Сыном Божиим. «Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27). Христианство началось не с «экуменической», общечеловеческой и общерелигиозной проповеди о Боге-Отце, в которой слово «Отец», в довершение всего к тому же и двусмысленно, ибо Бог не «родил» мир и человека, а сотворил их, так что они никак не эманация Бога. Христианство началось с веры в пришествие в мир, в вочеловечение едиnorodного, единственного Сына Божьего и в наше *усыновление* — в Нем и только в Нем — Его Отцу. Христианство есть дар двойного откровения: откровения Отцом — Сына, «которого не знает никто, кроме Отца», и откровения Сыном — Отца, «которого не знает никто, кроме Сына», но в явлении Которого нам, в приведении к Которому нас и состоит дело спасения человека и мира, совершенное Христом. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими... Возлюбленные, мы теперь дети Божии!» (Ин. 3, 1—2). Следовательно, поверить во Христе — это значит прежде всего *поверить Ему*, что Он Сын Божий едиnorodный и потому — явление в мире *знания Отца*, любви к Отцу, жизни

Им и в Нем; а также явление Любви Отчей, которой Он «вечно любит Сына и все отдал Ему». Поверить, далее, что это свое единокровное, единственное сыновство Сын дарует нам, нас усыновляет Богу Отцу: «Се восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу нашему...». И, наконец, поверить и узнать, что в Сыне своем возлюбленном Отец, которого «мир не познал» (Ин. 17, 25), являет и дарует нам Свое отцовство, любит нас той любовью, которой любит Он Сына. И потому что в сыновстве Сына — все знание Отца, вся любовь к Нему, все единство с Ним, потому что Сын и Отец — *одно* (Ин. 10, 30), знающий Сына знает Отца, имеет доступ к Нему и в жизнь вечную.

Этим сыновним знанием Отца, доступом к Нему в Сыне, живет Церковь, их возвещает как спасение и жизнь вечную, И потому таинство Евхаристии, в котором исполняет себя Церковь как новое творение, как Тело Христово и как причастие царству будущего века, есть, на последней глубине своей, *таинство знания Отца*, доступа, восхождения к Нему в Сыне Его единокровном. Апостол просил: «Господи, покажи нам Отца и довлеет нам» (Ин. 14, 8). И вот, в Сыне Божьем Отец показан и явлен нам: «Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14, 9). И не только видел, но имеет доступ к Нему, знает Его как Отца.

VII

Ты от небытия в бытие нас привел еси... Будучи знанием Отца, благодарение есть каждый раз и *узнавание мира*. Узнавание его, как нам Богом данного, и узнавание самих себя, как призванных Богом «из тьмы в чудный свой свет» (1 Петр. 2, 9) и получивших «великие и драгоценные обетования, дабы мы через них сделались причастниками Божьего естества» (2 Петр. 1, 4). Только предстоя во Христе, Сыне Божьем, Отцу, познаем мы и себя и мир знанием, ставшим невозможным во тьме «мира сего», но восстановленным, возвращенным нам через усыновление наше Отцу.

Действительно, ни в чем столь не очевидна тьма неведения, в которую погрузило нас наше отпадение от Бога, как в поразительном *незнании человеком самого себя*, и это — несмотря на ненасытный интерес, с которым потерявшее Бога человечество изучает себя и в своих «*sciences humaines*» стремится проникнуть в тайну человека. Мы живем в эпоху безудержного *нарциссизма*, всеобщего «оборота на себя». Но, как это ни звучит странно и даже страшно, чем стихийнее этот интерес, тем очевиднее, что питается он каким-то темным желанием *расчеловечить* человека. «Мы убеждены, — пишет Леви-Стросс, один из вождей антропологического структурализма, — что конечная цель науки о человеке не в утверждении человека, а в его растворении...». И ему, хотя и по-разному, вторят и современная лингвистика, и психология, и социология. «Вся археология нашей мысли, — пишет Мишель Фуко, другой властитель дум, — без труда доказывает, что человек есть изобретение недавнее, и предвещает, возможно близкий, конец его...». Разгадка тайны человека оборачивается отрицанием уже не только тайны, но и самого человека, растворением его в том однообразно-сером и бессмысленном мире, в котором, по словам Нобелевского лауреата Жака Моно, безраздельно царит ледяной закон «случайности и необходимости...».

Так вот, именно на эту, не только современную, а извечную ложь о мире и человеке отвечает, ее разрушает каждый раз благодарение, приносимое Церковью. Каждый раз оно есть явление человека — себе, явление в свете Божьего Лица его сущности, его места и призвания в мире, и потому — акт, обновляющий и воссоздающий человека. В благодарении узнаем и исповедуем мы прежде всего Божественный источник и Божественное призвание самой жизни. Бог, утверждает молитва благодарения, из *небытия в бытие* привел нас, и это значит — сделал нас участниками *Бытия*, то есть не только

того, что от Него, но и пронизано Его присутствием, светом, мудростью, любовью; тем, что, вслед за св. Григорием Паламой, православное богословие называет божественными *энергиями* и что делает мир призванным и способным к преобразению в «новое небо и новую землю», а царя твари — человека — к обожению, к «причастию Божеского естества».

VIII

И отпавших восставил... Только теперь, только с высоты знания Бога, человека и мира, на которую вознесло нас благодарение, можем мы услышать, во всей их глубине и силе, два эти слова, это, на каждой Евхаристии даруемое нам, двуединое откровение тайны греха и спасения.

Почему «только теперь»? Да потому что тот присущий христианству *антропологический максимализм*, о котором мы только что говорили, то есть утверждение Божественной высоты человека, его сущности и его призвания, все время подменяется в сознании даже верующих и церковных людей с виду благочестивым, но по сути поистине еретическим *антропологическим минимализмом*. Еретическим потому, что в своем лжесмирении состоит он не в чем ином, как в глубоко нехристианской *нормализации* греха и зла. Действительно, в нашей привычной, бытовой и теплохладной «религиозности» разве не воспринимаем мы грех как нечто именно нормальное, самоочевидно выводимое из якобы присущих нашему естеству — слабости и несовершенства, а совершенство и святость, наоборот, как нечто «сверхъестественное»? И именно эту нормализацию греха, это низведение человека на уровень слабенькой, в слабости же своей — безответственной — твари, эту, говоря прямо, хулу на творение Божие и обличает Евхаристия каждым своим словом, каждым священнодействием. Обличает тем, что грех являет как *отпадение* человека не только от Бога, но и *от самого* себя, от своей подлинной природы, от «почести горнего звания», к которому призвал его Бог.

Ведь уже само это слово — *отпавших* — предполагает, включает в себя опыт той высоты, с которой падение это совершилось, падение потому и страшное, что не свойственное творению Божьему, не могущее никогда стать естественным для того, «кого славою и честью выбрал» Бог, когда поставил Он «над делами рук своих». И потому, что знает Церковь эту высоту, потому что вся ее жизнь есть благодатный опыт *восстановления* — то есть возврата к этой высоте, восхождения на нее, — *знает Церковь и грех* во всей его глубине и силе. Только знание это коренным образом отлично от тех гладких, рациональных, дискурсивных объяснений, роковой недостаток которых в том и состоит, что все они так или иначе подводят под грех «законное основание», делают его, согласно философской терминологии, *phaenomenon bene fundatum*. В таких объяснениях грех как раз и перестает быть *падением*. Включенный в «объективную», причинно-следственную связь, он оказывается «узаконенным», «нормальным». И тогда уже не он, а победа над ним воспринимается как нечто выходящее из нормы. Но для Церкви, в ее опыте, в ее вере, грех и зло суть, прежде всего, тайна. Потому тайна, что нет и не может быть у зла своей *сущности* (ибо все сущее от Бога и, следовательно, «добро зело»), которую мог бы, предпочтя ее в своей свободной сущности «добра», свободно избрать человек. Зло, по слову одного из отцов Церкви, есть «непосеянная трава». Но вот — не посеянная, не созданная Богом, она — *есть*, она обладает страшной разрушительной силой, так что про сам мир сказано, что он «во зле лежит» (1 Ин. 5, 19).

Нет в христианской вере объяснения этой тайне, нет, потому что в категориях нашего падшего и лукавого разума объяснение неизбежно становится оправданием, как и утверждает одна из самых лживых, а потому может быть и самых популярных посло-

виц: «понять — простить». Но греха нельзя ни понять, ни оправдать. И Церковь, не объясняя его, обличает грех, и это, согласно изначальному, первичному смыслу слова «обличать», значит, что она, и только она, являет грех *как* грех, зло *как* зло, — во всей безмерности их необъяснимости, *невозможности*, и потому — ужаса, неизбежности, непоправимости...

Как, когда совершается это обличение? На этот, в сущности единственно важный, вопрос, заведомо зная, что вряд ли услышат нас ученые истолкователи «проблемы зла», мы отвечаем так: Церковь обличает грех прежде всего, превыше всего своим *благодарением*. Им познает она «насущную сущность» зла, познает источник греха как *неблагодарение*, как отпадение человека от «пения, благословения, благодарения, хвалы и поклонения», которыми живет, ибо знает Бога и имеет общение с Ним, человек, и в нем — все творение. Неблагодарение — это корень и движущая сила той *гордыни*, в которой все без исключения наставники духовной жизни, этого «искусства всех искусств», видят грех, оторвавший человека от Бога. Ибо тончайшая духовная суть гордыни, по-настоящему распознаваемая только в духовном подвиге «различения духов», — как раз в том, что, в отличие от всех других «причин», приписываемых грехопадению, она одна *не снизу*, а *свыше*: не от несовершенства, а от совершенства, не от недостатка, а от преизбытка даров, не от слабости, а от силы. Иными словами, не от какого-то необъяснимого, неизвестно откуда взявшегося «зла», а от силы. Иными словами, не от какого-то необъяснимого, неизвестно откуда взявшегося «зла», а от прельщения и искушения Божественным «добро зело» творения и человека. Гордыня потому и противостоит благодарению, противостоит как именно неблагодарение, что возникает она из той же причины, что и благодарение, есть другой — противоположный — ответ на тот же дар, искушение тем же даром...

Мы знаем что по согласному свидетельству всех, вставших на путь борьбы с грехом, искушение еще не есть грех. Искушаем был и сам Христос, искушаем как раз присущими ему дарами: силы, власти, чудотворения. На деле, всякий дар Божий человеку, само богоподобие и совершенство его, суть *искушение*, больше же всего — дар человеку его Я, то чудо абсолютно единственной, вечной, неповторимой и неразделимой *личности*, которая каждого человека «полагает яко царя твари». Искушение *присуще* личности, и присуще потому, что только человек во всем творении Божьем призван любить себя, то есть сознавать в себе Божественный дар и чудо своего Я. Ведь только этой любовью к себе постигает человек Бога как Жизнь своей жизни, как абсолютно желанное Ты, в котором находит себя, свою полноту, свое счастье, свое человеческое Я, созданное по образу и подобию Бога — Любви. Человеческая личность есть любовь к себе, *и потому* — любовь к Богу, любовь к Богу, *и потому* — любовь к себе, узнавание себя как носительницы Божественного дара знания и восхождения в полноту жизни. И вот этой, сопричастной человеку *любви к себе* и присуще обратиться в *любовь себя, в то себялюбие*, которое и составляет суть *гордыни*. Нет, не «злом» прельстился человек, а собою, своим богоподобием, божественным чудом своего Я. Не извне, а изнутри, в блаженной полноте рая, услышал он змеиный шепот: «Будете как боги...». И захотел жизнь иметь в самом себе и для себя, все дары Божии — как свои и для себя: «воззрех на садовную красоту и прельстихся умом...» (Канон св. Андрея Критского).

Тут, на этой высоте и с этой высоты совершилось падение человека: «Будете как боги...». Но ведь у Бога украдены эти слова, ведь для того, чтобы мы стали «как боги» и имели жизнь с избытком, создал нас Бог, призвал в «чудный свой свет». Что же превратило слова эти в ложь, в начало падения, в источник греха, распада и смерти? Именно на этот вопрос и отвечает Евхаристия, благодарение, возвращающее нас к пре-

столу Царства, дающее нам лицезреть Бога и творение Его, небо и землю, исполнение славы Его. Отвечает не определениями, не словами о словах, а самим светом своим и силою. Ибо благодарение и есть сила, Претворяющая в жизнь, желание и утоление, любовь и обладание, исполняющая все в мире, данном нам Богом, в знание Богами в общении с Ним. И потому только благодарение *обличает* — то есть являет грех как отпадение любви от благодарения, как *неблагодарение*... Созданный по образу и подобию Бога — Любви, человек не может перестать быть любовью. Он и в «неблагодарении» остается все той же любовью, «любованьем» все теми же дарами. Но любовью, переставшей быть благодарением, то есть знанием дара жизни и всего в жизни, как не только Божиих, от Бога, но и как самооткровения человеку Божией любви, как к человеку обращенного зова — все дары и саму жизнь претворить в причастие Божественной жизни, в *знание Бога*.

Жизнь в себе... Но только Отец «имеет жизнь в себе» (Ин. 5, 26), только Бог есть Жизнь и, потому, жизнь всякой жизни. Ужас и безысходность падения в том, что, захотев жизни в себе и для себя, человек отпадает от жизни. Грехом *входит в мир смерть* (Рим. 5, 12) и сам мир становится «тьмой и сенью смертной». Не претворяемый благодарением в «пищу бессмертия», в причастие жизни, он становится причастием смерти, а любовь к миру, не претворяемая благодарением в знание Бога, — тусклой и самопожирающей «похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской» (1 Ин. 2, 16). «L'homme est une passion, mais une passion inutile...». Сказавший это Ж.-П. Сартр не знает, конечно, что свершилось в *отпадении* человека, в том «первородном грехе», в котором, перестав быть таинством благодарения, умирает мир, и жизнь становится умиранием...

IX

Все это: страшное беззаконие и неправду греха, бездонную печаль и смертоносную силу Отпадения нашего от Бога, силу зла, воцарившегося в мире, *узнаем* мы каждый раз, что с небесной высоты, на которую вознесло нас Христово благодарение, падают два эти слова: *и отпадших восставил*...

Но узнаем потому, что *восстановлены*, потому что имеем доступ к Отцу и сделаны участниками Царства будущего века:

*...и не отступил еси вся творя,
донеже нас на небо возвел еси,
И Царство даровал еси будущее...*

Во Христе вознесено на небо, освящено, обожено человеческое естество. «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор. 2, 9). Рай был на земле, а мы вознесены на небо, и наша жизнь уже теперь — «скрыта со Христом в Боге» (Кол. 3, 3). Откровение этого последнего и высшего дара, его дарование, и есть Церковь, и совершается оно в таинстве благодарения, в котором исполняет себя Церковь как *небо на земле*...

Об этом исполнении и свидетельствует *sanctus*, та ангельская хвала *Свят, Свят, Свят*..., которой почти во всех дошедших до нас гимнах Евхаристии завершается *Praefatio* и которой, как мы увидим дальше, таинство благодарения вводит нас в таинство воспоминания.

Обо всем мы благодарим Тебя,
И едиnorodного Твоего Сына и Духа Твоего Святого,
О всех ведомых и неведомых благодеяниях, бывших на нас,
Благодарим Тебя и об этой службе,
Которую Ты изволил принять из наших рук,
Хотя и предстоят Тебе
Тысячи, архангелов и тьмы-ангелов,
Херувимы и Серафимы, шестокрылатые, многоочитые,
Воспаряющие, окрыленные,
Поющие, вопиющие, взывающие, глаголящие победную песнь
Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф,
Наполняющий небо и землю славой Твоей!
Осанна в вышних!
Благословен грядущий во имя Господне!
Осанна в вышних!

О чем свидетельство этой извечной ангельской хвалы, если не о *небе*, которое мы *видим* и *слышим*, ибо сами вознесены на него? Что эти слова царского приветствия, если не *икона*: дар, видение, откровение Царства славы? Не встреча с Богом, благодарением исполняемая — за Его трапезой, в Его царстве?..

Глава 10

ТАИНСТВО ВОСПОМИНАНИЯ

...и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезой Моею в царстве Моем.
Лк. 22, 29—30.

I

С возглашением ангельского славословия «Свят, Свят, Свят» — молитва благодарения исполняет себя как восхождение Церкви на *небо* — к престолу Божьему, в славу Царства Небесного.

Но вот, обняв собою все творение, весь мир видимый и невидимый, явив Церковь как небо на земле, молитва благодарения — на этой высоте, из этой полноты богообщения, знания и радости, как бы сама себя претворяет в воспоминание одного события: той *Тайной Вечери*, которую в ночь, когда отдавал Себя Христос на страдание и смерть, совершил Он с учениками Своими.

В литургии Златоуста эта часть евхаристической молитвы, в литургической науке так и называемая *воспоминание* (ἀνάμνησις), звучит в русском переводе так:

Вместе с этими блаженными силами,
Владыко Человеколюбче,
И мы вопием и глаголем:
Свят еси и пресвят
Ты, и едиnorodный Твой Сын, и Дух Твой Святой,
Свят еси и пресвят,
И великолепна слава Твоя,
Столь возлюбившего мир Твой,
Что отдал Сына Твоего едиnorodного,

Дабы всякий верующий в Него
Не погиб, но имел жизнь вечную.
Он, придя,
И исполнив все, ради нас совершившееся,
В ночь, в которую Он был предан,
Вернее же, Сам Себя отдал за жизнь мира,
Приняв хлеб в пречистые Свои и непорочные руки,
Благодарив и благословив, освятив, преломив,
Дал святым Своим ученикам и апостолам, говоря:
Приимите, ядите, сие Тело Мое,
За вас ломимое во оставление грехов.
Также и Чашу, после вечери, говоря:
Пиите от нее все, это Кровь Моя Нового Завета,
Которая за вас и за многих изливается
Во оставление грехов.
Итак, вспоминая эту спасительную заповедь
И все, ради нас совершенное:
Крест, гроб, тридневное воскресение,
На небеса восхождение, одесную седение,
Второе и славное паки пришествие,
Мы все, что Твое,
От всех, кто Твои,
Тебе приносим
О всех и за вся.

В чем же смысл этого *воспоминания*, место его не только в молитве благодарения, но и во всей совокупности Божественной Литургии, которая, как говорил я выше, молитвой этой совершается и исполняется?

II

На этот вопрос, несмотря на сотни написанных в ответ на него трактатов, ни академическое богословие, ни литургическая наука не дают, увы, удовлетворительного ответа. Здесь еще раз вскрывается недостаточность того метода, о котором; я уже неоднократно говорил и который состоит, в *расчленении* евхаристической молитвы, да в сущности и всей Литургии, на части, изучаемые и объясняемые затем вне связи их с другими частями, без отнесения их к целому. И именно в объяснениях Евхаристии как *воспоминания* недостаточность эта особенно очевидна, ибо здесь раскрывается, до какой степени редуccionизм, присущий этому методу, сужает, а потому, в пределе, и искажает понимание не только самого этого «момента», но и всего таинства Евхаристии. На редуccionиях этих, которые уже столетиями воспринимаются как чуть ли не самоочевидные, нам и нужно остановиться в первую очередь, ибо, не преодолев их, не пробиться нам к подлинному, в самом опыте Церкви заложенному, смыслу Евхаристии как *таинства воспоминания*.

Первая из них состоит в понимании и определении *воспоминания* как «тайносовершительной» *ссылки* на установление Христом, за Тайной Вечерью, таинства Евхаристии, то есть претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Таким образом воспоминанию здесь приписывается сила этого претворения, «действенности» таинства. По отношению к таинству воспоминание есть «причина» его действительности, при-

чиной же действительности самого воспоминания является *установление* Евхаристии на Тайной Вечери.

В чистом виде такую редукцию мы находим в латинском учении о пресуществлении евхаристических даров *установительными словами* Христа, то есть словами, произнесенными Им на Тайной Вечери и повторяемыми священником, совершающим таинство: «сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя». А поскольку слова эти определяются как *«тайносовершительные»* и, следовательно, как одновременно и необходимые и достаточные, к ним, в сущности, и сводится евхаристическое воспоминание о Тайной Вечери.

В таком крайнем виде эта редукция отвергается как православными, так и протестантскими богословами. Отвергается, однако, как именно, и всего лишь, *крайность*. Ибо суть ее — сведение воспоминания к установлению — остается единственным, повторяю, как бы самоочевидным контекстом при объяснении этой части молитвы благодарения. На православном Востоке, например, несмотря на согласное утверждение богословов, что не «установительными словами», а *эпиклезой*, то есть призыванием Святого Духа, совершается преложение даров, уже давно возникла и повсеместно утвердилась практика особого выделения именно установительных слов. Так, при общепринятом тайном, то есть «про себя», чтении предстоятелем молитвы благодарения, только эти слова, а не слова эпиклезы, произносятся *вслух*. Так, при произнесении их, предстоятель (или дьякон) рукою указывает сначала хлеб и затем чашу, как бы подчеркивая особенность, исключительность именно этого момента. И, наконец, на произнесение каждой из двух установительных формул — над хлебом и над чашей — собрание отвечает торжественным *Аминь*.

Что же касается протестантского богословия, то, хотя оно отбрасывает вообще как недолжную и чуть ли не «магическую» всякую объективизацию преложения евхаристических даров и ставит реальность совершающегося в Евхаристии изменения их в зависимость не от литургических формул и обрядов, а от личной веры причащающегося, само «отбрасывание» это имеет место *внутри* все той же редукции, ибо касается оно вопроса не о связи как таковой между Тайной Вечерью и Евхаристией, а об «актуализации», о «действенности» этой связи в Церкви.

В чем же недостаточность, ущербленность этого подхода, в чем причина определения его нами как редукции? В том, конечно, что бесконечно важный — для нашей веры, для нашей жизни — вопрос об евхаристическом воспоминании Тайной Вечери (и это значит — о связи Евхаристии с Тайной Вечерью) в подходе этом сведен к вопросу *как*, а не *что*: о том, *как* «действует» в Евхаристии установление ее на Тайной Вечери, а не о том, *что* совершил Христос этим — последним до предательства, креста и смерти — актом Своего земного служения.

Иными словами, редукция здесь состоит в подмене главного вопроса производным. Произошла же эта подмена, вне всякого сомнения, в связи с другой, гораздо более глубокой редукцией, которая, хотя она и вытекает из того же «расчленительного» метода, касается богословского истолкования уже не только Евхаристии, а и всего спасительного дела Христова. Это присущее схоластическому богословию во всех его разновидностях отождествление *жертвы*, принесенной Христом за нас и нашего ради спасения, с Голгофой: с Крестом, страданиями и смертью. Поскольку же, по согласному учению Церкви, в Евхаристии Церковь «смерть Господню возвещает, воскресение Его исповедует», поскольку также несомненна связь Голгофы с Тайной Вечерью, совершенной Христом «прежде Своего страдания» (Лк. 22, 15), к Голгофской жертве относит, к ней почти исключительно сводит школьное богословие свое истолкование и Евхаристии. Согласно этому истолкованию, Христос на Тайной Вечери установил Евхаристию как

сакраментальное воспоминание жертвенного Своего заклания на Кресте, приятия на Себя грехов мира, искупленных Им Своими страданиями и смертью. Принесенная на Голгофе единожды, жертва эта вечно «актуализируется» в Евхаристии, на наших алтарях, как за нас и для нас принесенная и приносимая.

На Западе, как известно, такое сакраментальное отождествление Тайной Вечери и Евхаристии с Голгофской жертвой привело протестантов к отрицанию вообще жертвенного характера Евхаристии, как несовместимого с учением об единственности, неповторимости и «достаточности» жертвы, принесенной Христом *ἀπαξ*, то есть единожды и навсегда. У нас же, православных, хотя и без крайностей, присущих латинскому прототипу этого истолкования, оно прочно вошло в наше школьное богословие, отразилось отчасти и на самих обрядах и молитвах Литургии, а главное, в значительной мере окрасило собою те символические ее объяснения, о которых я неоднократно говорил в первых главах этого исследования.

Наконец, последнее, что нужно сказать об этих редукциях, это то, что привели они, и в богословии, и в самой литургической жизни Церкви, к почти полному отрыву одного от другого, учения об Евхаристии как *жертве* и учения о ней как о таинстве *причащения*. В нашем школьном богословии два эти учения как бы просто сосуществуют, но без внутренней связи между собою. Что же касается нашей богослужебной практики, несомненно отражающей богословие, то в ней Евхаристия-жертва и Евхаристия-причащение воспринимаются в двух совершенно разных ключах. Так, например, в Евхаристии-жертве — как учат верующих и богословы, и пастыри, и даже наставники «духовной жизни» — можно, а выходит так, что даже и должно участвовать не причащаясь: присутствием, молитвой, принесением просфоры, принятием антидора, или даже просто «заказав» одну или несколько литургий... Можно же потому, что в сознании и благочестии церковных людей причащение давно уже не связано с Евхаристией как жертвой, подчинено совсем иному закону — закону индивидуальных «духовных нужд»: освящения, помощи, утешения и т. д. и, соответственно с этим, вопросу о личной «подготовленности» или «неподготовленности».

Все эти редукции, повторяю, начало свое имеют и укоренены в том богословии, в той литургической науке, которые в основу своего изучения и истолкования Евхаристии кладут не *lex orandi*, не закон церковной молитвы во всей его целостности, в соподчинении в нем всех составляющих евхаристическое священнодействие частей, а, напротив, расчленение ее при помощи априорных, то есть вне самой Евхаристии, вне ее «самосвидетельства», найденных критериев.

III

Справедливости ради надо признать, что за последние десятилетия в изучении Евхаристии произошли значительные и в общем положительные сдвиги. Этому способствовало, с одной стороны, так называемое *литургическое движение* с его пристальным вниманием к раннему, до-схоластическому пониманию Церкви и места в ней Евхаристии. С другой же стороны, новое, углубленное изучение связи христианской литургической традиции с иудейскими ее корнями. Труды таких ученых, как G. Dix, O. Culmann, J. Jeremias, J. Danielou и многих других расширили наше знание религиозных форм позднего иудаизма (*Spätjudenthum*), внутри которого родилось христианство, родилась Церковь и зазвучала проповедь Евангелия — Благой вести о пришествии в мир для его спасения обещанного Богом Мессии и об исполнении в Нем всех пророчеств, всех обетований.

Так, мы знаем теперь, что Тайная Вечеря, при своей абсолютной единственности, о чем мы будем говорить ниже, по форме своей была традиционной религиозной трапе-

зой с предписанными обрядами и молитвами, и что все эти предписания Христос исполнил. И мы, знаем также, что эти предписания, эта форма, — и именно потому, что Христос, исполнив их, отнес их к Себе, к Своему спасительному делу, — стали первичной, основной формой Церкви, ее самосвидетельства, ее самоисполнения в мире.

И, однако, само по себе знание это, сколь бы ни было оно полезным, нужным, тоже не может дать нам *целостного* ответа на вопрос, поставленный в начале этой главы — о смысле того *воспоминания* Тайной Вечери, что издревле составляет неотъемлемую часть молитвы благодарения. Больше того, освободив нас с помощью исторического исследования от редуций схоластических, оно грозит нам новой, на этот раз исторической редуцией. Эта последняя состоит в сознательном или бессознательном убеждении, что исторический метод не только способен сам по себе раскрыть смысл и содержание Евхаристии, но что только он и может это осуществить. В современном историзме, поскольку он претендует на полноту знания, а он, увы, претендует на нее, мы, таким образом, имеем дело с тем же, что и в схоластике, рационализмом, то есть с уверенностью в том, что человеческий разум сам в себе имеет гарантию своей непогрешимости. Но нужно лишний раз доказывать, что на деле никакая, самая что ни на есть «научная» история никогда не бывает до конца беспредпосылочной, но всегда, как в вопросах своих, так и ответах, зависит от пускай часто и бессознательных убеждений вопрошающего, то есть историка? В том, что касается христианства, лучшим доказательством этого является то нагромождение «научно-исторических» истолкований ранней Церкви, ее веры и ее жизни, которым отмечена была эпоха торжества историзма, торжества его как именно редуции. Ибо именно такой редуцией объясняется то, что каждая из этих теорий, самоуверенно провозглашавшая себя последним словом науки, вскоре развенчивалась следующей, столь же самоуверенной и столь же обреченной.

Поэтому, признавая безоговорочно всю несомненную пользу, больше того — абсолютную необходимость исторического исследования в литургическом богословии, о чем, надеюсь, с достаточной ясностью, я писал в моем «Введении в литургическое богословие», я считаю неправильным и вредным то сведение Литургии к *истории* богослужения, что заменило собою прежнее пленение ее богословской схоластикой. Я убежден, например, что этой исторической редуцией, в первую очередь, объясняется беспомощность, растерянность, разногласия литургистов в глубочайшем литургическом кризисе, что разразился в наши дни внутри христианства. Им словно нечего сказать в ответ на всевозможные литургические эксперименты, производимые с целью «приблизить» богослужение к «нуждам», «идеям» и даже «требованиям» современного мира, то есть, попросту говоря, растворить его в современности. Сказать же нечего им потому, что, растворив богослужение сначала в истории, они сами, в сущности, подвели основание под растворение его теперь в современности, лишили смысла сам вопрос о вечной и неизменной сущности Литургии, о значении ее — для Церкви, для человека, для мира. А тем самым и реакцию на все эти эксперименты отдали в руки бесплодного, литургически-безграмотного интегризма.

IV

Все это нужно было сказать, чтобы снова оправдать — на этот раз по отношению к евхаристическому воспоминанию — метод, лежащий в основе всего этого исследования и который, по моему глубокому убеждению, один только и соответствует и отвечает как сущности, так и цели литургического богословия. На вопрос о смысле этого воспоминания, о смысле Литургии как *таинства воспоминания* целостного ответа мы должны искать в самой Евхаристии. Это значит — в непрерывности, в тождественно-

сти того *опыта*, — не личного, не субъективного, — а именно *церковного*, который в евхаристическом священнодействии воплощен и в каждом его совершении исполняется.

Здесь нужно со всей силой оговорить, что целостный ответ не означает — весь ответ, все знание, им раскрываемое. Всего ответа ни на один настоящий вопрос нам знать не дано, и не только в силу нашей ограниченности, а потому что неисчерпаема глубина Божественной тайны, Божественного *смотрения* о мире и человеке, и потому — неисчерпаемо ни здесь, на земле, ни в вечности и наше искание, наше вопрошание. Да, мы уже теперь, в этой земной жизни, призваны к участию в небесном таинстве, к приобщению небу. Но знание наше все еще *отчасти*, «ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю подобно как я познан...» (1 Кор. 13, 9—12).

Но вот, и в этом вся глубина, вся радость христианской веры и всего опыта Церкви, *отчасти* это — от *целого*, к нему отнесено, о нем свидетельствует, его светом светит, его силою действует. Если не дано нам в мире сем знать всего ответа, то дарован нам в Церкви, которая «в мире сем, но не от мира сего», путь целостного к нему приближения и в нем — возрастания. Путь же этот — во вхождении в опыт Церкви и в приобщении к нему прежде всего в том *таинстве таинств*, в котором каждый раз, что совершает его Церковь, дарована, пускай никем и никогда не могущая быть целиком воспринятой, полнота этого опыта. А именно это прикосновение к ней и рождает в нас желание всегда *истее* — более полно, более целостно, более совершенно приобщаться к ней и постигать ее.

V

Первое же, что в свете евхаристического опыта раскрывается нам о литургическом воспоминании Тайной Вечери, это то как раз, что, будучи частью благодарения, оно не только от благодарения неотделимо, из него не «выделяемо», но лишь по отношению к нему, внутри его, являет нам свой подлинный смысл.

О благодарении мы знаем уже, что им исполняется смысл Евхаристии как восхождения Церкви к небесному престолу, как таинства Царства Божьего. Знаем также и то, что к восхождению этому направлена, ведет вся Литургия последовательным осуществлением себя — как таинства собрания, таинства входа, таинства Слова, таинства приношения и, наконец, таинства благодарения. Знаем, наконец, что в этом смысле вся она — *воспоминание* Христа, вся — таинство и опыт Его присутствия: Сына Божьего, сшедшего с небес, и воплотившегося, чтобы в Себе нас на небо возвести. Это Он «собирает нас в Церковь», Он претворяет собрание наше во вход и восхождение, Он «отверзает наш ум» в слышание Своего Слова, Он, «приносящий и приносимый», делает, Свое приношение нашим, а наше — Своим, Он исполняет наше единство как единство в Его любви, и, наконец, Он Своим благодарением, нам дарованным, возводит нас на небо, открывает нам доступ к Своему Отцу...

Что же все это значит, как не то, что *воспоминание*, в которое теперь, достигнув этой цели, исполнив собою восхождение Церкви на небо, претворяет себя благодарение, и *есть* сама *реальность* Царства? Царства, которое мы потому и можем *вспоминать*, и это значит — осознавать как *реальное*, как присутствующее «среди нас», что его тогда, в ту ночь, за той трапезой, явил и завещал Христос?

«И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезой Моею в Царстве Моем» (Лк. 22, 29—30). В ночи падшего, греху и смерти поработленного мира Тайная Вечеря явила неотмирный, Божественный свет Царства Божьего:

вот вечный смысл и вечная реальность этого единственного, ни с каким другим несравнимого, ни к какому другому несводимого события.

И именно этот смысл Тайной Вечери раскрывается в евхаристическом опыте Церкви, его познает она самым своим восхождением в ту небесную реальность, которую на земле, единожды и навсегда, явил и даровал Христос на Тайной Вечери. И когда, подходя к причастию, мы молимся: «Вечери Твоя тайныя *днесь*, Сыне Божий, причастника мя приими», — это отождествление того, что совершается *днесь*, с тем, что совершилось *тогда*, именно и в полном смысле слова *реально*, ибо *днесь* мы собраны в том же Царстве, за той же трапезой, которую *тогда*, в ту праздничную ночь, Христос совершил с теми, кого «до конца возлюбил».

«До конца возлюбил» (Ин. 13, 1). И в евхаристическом опыте и в Евангелии Тайная Вечеря есть *конец* (τέλος), то есть завершение, увенчание, исполнение любви Христовой. Той любви, что составляет сущность всего Его служения, проповеди, чудес и которую теперь Он отдает Сам Себя, Себя как Саму любовь. От начальных слов — «желанием возжелал Я есть пасху эту с вами» (Лк. 22, 15) — до исхода в Гефсиманский сад, все на Тайной Вечери — и умовение ног, и раздаяние ученикам хлеба и чаши, и последняя беседа — не только о любви, но *сама Любовь*. И потому Тайная Вечеря есть τέλος, завершение, исполнение *конца*, ибо явление того Царства Любви, ради которого мир был создан и в котором имеет свой τέλος, свое исполнение. Любовью создал Бог мир. Любовью не оставил Его, когда отпал он в грех и смерть. Любовью послал в мир Сына Своего Единородного, Свою Любовь. И вот теперь, за этой трапезой, являет и дарует эту Любовь как Царство Свое, а Царство Свое как «*пребывание*» в Любви: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас, *пребудьте в любви Моей*» (Ин. 15, 9).

VI

Таков, следовательно, ответ самой Литургии, евхаристического опыта Церкви, на первую из указанных нами редукций, ту, которая евхаристическое воспоминание Тайной Вечери толкует как ссылку на установление таинства, само же установление тем самым сводит к дарованию Церкви власти и силы претворять хлеб и вино евхаристического приношения в Тело и Кровь Христовы.

Именно в свете сказанного вскрывает толкование это всю свою недостаточность, все свое несоответствие опыту Церкви. Недостаточность не того, что оно утверждает — *реальность* Тела и Крови Христовой в евхаристических дарах, а того, что исключает, чего, будучи оторванным от целостного опыта Церкви, не видит, не слышит, и потому — *не знает*. А исключает оно как раз самое главное: евхаристическое знание в Тайной Вечери — завершительного явления Царства Божьего, и потому — *начала* Церкви, начала ее как новой жизни, как таинства Царства.

Между тем, именно в претворении Христом, за Тайной Вечерью, *конца в начало*. Ветхого Завета в Новый, сущность того, что называем мы бледным и немощным словом «установление», словом, которое одним своим звучанием тянет нас вниз, к юридическим, всего лишь — институционным редукциям. Нет, не «власть» и не «право» предлагать хлеб и вино *установил* на Тайной Вечери Христос, а — Церковь. Установил, завещав ученикам и всем «верующим по слову их» Царство Свое как *пребывание в Его любви*. «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга». Новая, вечно новая заповедь эта потому, что она — Сам Христос, сама Любовь Божия, нам даруемая, чтобы мы *ею* любили друг друга: «как Я возлюбил вас и вы любите друг друга» (Ин. 13, 34). А этот Новый Завет во Христе, Любви Божией, и есть Церковь.

Да, установление Евхаристии совершилось на Тайной Вечери, но не как «другое» установление, отличное от установления Церкви, ибо установление Евхаристии как

таинства Церкви, восхождения ее на небо, самоисполнения ее за трапезой Христовой в Царстве Его. Ибо «связаны» между собою Тайная Вечеря, Церковь и Евхаристия не этой земной причинно-следственной связью, к которой так часто сводится «установление», а связаны своей общей и единой *отнесенностью* к Царству Божьему. К Царству, *явленному* на Тайной Вечери, *дарованному* Церкви и *вспоминаемому* — в его присутствии и действительности — в Евхаристии.

И потому, наконец, только по отношению к этой связи — как ее исполнение, ее действительность, раскрывается нам подлинный смысл самой глубокой и радостной тайны всей нашей веры: предложения в Евхаристии наших даров в Тело и Кровь Христовы. Тайны, о которой, как о *таинстве Святого Духа*, предстоит нам говорить в следующей главе.

VII

До этого, однако, мы должны остановиться на ответе, даваемом самой Евхаристией, евхаристическим опытом Церкви на вторую редукцию: на отождествление воспоминания Тайной Вечери с воспоминанием крестных страданий и смерти Христа, и, следовательно, на истолкование Евхаристии как таинства прежде всего Голгофской жертвы.

Скажем сразу, что лежащая в основе этой «редукции» связь между Тайной Вечерью и вольными страданиями Христа для Церкви всегда была несомненной, удостоверяемой не только всем ее литургическим преданием, но в первую очередь самим Евангелием. По Евангелию, Христос нарочито совершает Тайную Вечерь «прежде страдания Своего» (Лк. 22, 17) и зная, что пришел час их (Ин. 13, 1). Свою прощальную беседу с учениками, в которой дает Он им Свою новую заповедь и которую начинает еще за вечерью, Он продолжает и завершает на пути в Гефсиманский сад («встаньте, пойдем отсюда» Ин. 14, 31), так что сам этот исход, восхождение ко кресту явлены нам как завершение Тайной Вечери. И о связи этой, повторяю, свидетельствует и сама евхаристическая молитва, которая воспоминание о Тайной Вечери неизменно связывает с воспоминанием о Кресте.

Таким образом, речь идет не о связи этой самой по себе, а об ее богословском истолковании. Оправдывает ли все сказанное о ней тот подход к Евхаристии, что в евхаристическом воспоминании видит и его толкует как *средство* сакраментальной актуализации Голгофской жертвы? И правильно ли из этого подхода вытекающее понимание Тайной Вечери как акта, которым Христос прежде Своего страдания, в предвидении Своей Голгофской жертвы, прообразовал ее, установив ее сакраментальную «форму», дабы спасительные плоды этой жертвы могли всегда подаваться верующим в таинстве?

И вот, в свете всего сказанного выше об евхаристическом опыте и «знании» Тайной Вечери, на эти вопросы мы не только можем, но и должны ответить отрицательно. Подход этот неправилен, и неправилен опять-таки в ту меру, в какую определен он все тем же *выделением* евхаристического воспоминания, отрывом его от целостности священнодействия, о котором мы знаем уже, что оно *все* к воспоминанию направлено, все к нему, как к своему завершению, приводит.

Ведь в том как раз и весь смысл, вся бесконечная радость этого воспоминания, что вспоминает оно Тайную Вечерь не как «средство», а как явление, и больше чем явление, — присутствие и дар самой *цели*: того Царства, для которого создан был Богом мир, к которому призвал и предопределил человека и которое «в последние дни» явил в Сыне Своем Единородном, — Царства любви Отца к Сыну, любви Сына к Отцу и дара Духом Святым этой любви верующим: «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершенны

воедино... да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17, 23, 26).

Потому мы и назвали Тайную Вечерь событием завершительным, что, будучи явлением цели, она есть явление конца. Конец же этот — Царство Божие «не от мира сего», а потому *неотмирно*, хотя и совершившееся в «мире сем», явление его. «Я уже не в мире», — говорит Христос за Тайной Вечерью (Ин. 17, 10). И потому что Он уже не в мире, и «не от мира» та Слава, которую в эту ночь, за этой трапезой, являет и дает Он ученикам («и слава, которую Ты дал Мне, я дал им» (Ин. 17, 22). Тайной Вечерью завершается земное служение Христа, и об этом свидетельствует Сам Христос в Своей прощальной беседе и первосвященнической молитве: «Ныне прославился Сын Человеческий и Бог прославился в Нем» (Ин. 13, 31). «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17, 4).

Но тогда все то, что совершает Христос после Тайной Вечери и что после нее вспоминает евхаристическая молитва, раскрывается и в молитве этой, и в вере и опыте Церкви как *следствие* этого явления Царства, как первая, решающая и спасительная *победа* его в мире и над миром.

VIII

Христос был распят «миром сим» — его грехом, злобой, богоборчеством. В земной истории, в нашем земном времени инициатива Креста принадлежала греху, как принадлежит она ему и сейчас, в каждом из нас, когда нашими грехами мы «снова распинаем в себе Сына Божьего и ругаемся Ему» (Евр. 6, 6).

Если же стал Крест — орудие позорной казни — священнейшим символом нашей веры, надежды и любви, если не устает Церковь прославлять его непостижимую и непобедимую силу, видеть в нем «красоту вселенной» и «врачество твари» и свидетельствовать, что «прииде Крестом радость всему миру», то потому, конечно, что тем же Крестом, который воплотил саму сущность греха как *богоборчества*, *грех* этот был побежден; потому что крестной смертью, в которой смерть, воцарившаяся в мире, торжествовала, казалось, свою окончательную победу, сама смерть была разрушена; потому, наконец, что из глубины этой крестной победы воссияла радость воскресения.

Но что же претворило и вечно претворяет Крест в эту победу, как не любовь Христова, не та же Божественная Любовь, которую, как саму сущность и славу Царства Божьего, явил и даровал Христос за Тайной Вечерью? И где же, как не за Тайной Вечерью, совершилась та полная, всецелая самоотдача этой Любви, что — в «мире сем» — сделала *Крест*: предательство, распятие, страдание и смерть — *неизбежным*?

Именно об этой связи между Тайной Вечерью и Крестом, о связи их, как явления Царства Божьего и его победы, свидетельствует и Евангелие, и церковное богослужение, особенно же изумительные по глубине своей службы Страстной Седмицы. В них Тайная Вечеря все время отнесена к той ночи, которая окружает ее со всех сторон и в которой особенно ярко сияет свет праздника Любви, что в «горнице большой, устланной», как бы от века предуготованной, совершает Христос с учениками Своими. Это — ночь греха, ночь как сама сущность «мира сего». И вот она сгущается теперь до предела, она готовится поглотить и этот последний сияющий в ней свет. Уже «князи людстии собрашася вкупе на Господа и на Христа Его». Уже заплачены тридцать сребренников — цена предательства. Уже выходит, вождями своими возбужденная, мечами и дрекольями вооруженная, толпа на дорогу, ведущую к Гефсиманскому саду.

Но тьмой этой — и это бесконечно важно для церковного понимания Креста — омрачена и сама Тайная Вечеря. Знает Христос — «рука предающего Его с Ним за столом» (Лк. 22, 21). И именно с Тайной Вечери, из ее света, «*приняв кусок*», в эту страш-

ную ночь выходит Иуда, а за ним вскоре Христос. И если в службах Великого Четверга, дня нарочитого воспоминания Тайной Вечери, радость все время переплетается с печалью, если опять и опять вспоминает Церковь не только свет, но и омрачившую его тьму, то потому, что в двойном *исходе* — Иуды и Христа, из того же света — в ту же тьму, — видит, знает Церковь *начало* Креста, как тайны греха и тайны победы над ним.

Тайны греха. Ибо исход Иуды — это предел и завершение того *греха*, который начало свое имеет в раю и сущность которого — в отпадении любви человеческой от Бога, в выборе этой любовью себя, а не Бога. Этим отпадением начинается, им изнутри определена вся жизнь, вся история мира, как мира падшего, как «мира сего», во зле лежащего, как царства князя мира сего. И теперь, в исходе Иуды, апостола и предателя, эта история греха — ослепшей, искаженной, отпавшей любви, любви, ставшей *воровством*, ибо «для себя» ворующей жизнь, данную для общения с Богом, — приходит к концу. Ибо в том мистически-страшный смысл этого исхода, что *тоже из рая* выходит Иуда, из рая бежит, из него изгоняется. Он был на Тайной Вечери, его ноги умыл Христос, в свои руки принял он хлеб Христовой любви, ему в этом хлебе отдал Себя Христос. Он видел, он слышал, он руками своими осязал Царство Божие. И вот, подобно Адаму, исполняя Адамов первородный грех, доводя всю страшную логику греха до ее предела, он Царства этого *не захотел*. В Иуде «мир сей», его богоборческое хотение, его падшая любовь оказались сильнее. И хотение это, в силу все той же страшной логики, не могло не стать — последовательно, неизбежно — хотением *богоубийства*. После Тайной Вечери Иуде *некуда идти*, как только в тьму богоубийства. Когда же совершится оно и исчерпанным окажется это хотение и им «живущая» жизнь, Иуде *некуда* будет выйти, как только в самоуничтожение и в смерть...

Тайны победы. Ибо во Христе, который Своей самоотдачей явил на Тайной Вечери Свое Царство и славу его, в ночь «мира сего» выходит *само это Царство*. После Тайной Вечери Христу *тоже некуда больше идти*, как только на эту встречу, на смертельный поединок с Грехом и Смертью. Потому что не могут просто «сосуществовать» два эти Царства — Царство Божие и Царство князя мира сего. Потому что, чтобы разрушить владычество греха и смерти, вернуть Себе Свое творение, украденное у Него дьяволом, и спасти мир, отдал Бог Сына Своего Единородного. Таким образом, самой Тайной Вечерью, явлением на ней Царства любви, *обрекает* Себя Христос на Крест. Крестом Царство Божие, тайно явленное на Вечери, входит в «мир сей», и входем этим само себя претворяет в борьбу и победу.

IX

Таково знание, таков изначальный опыт Креста в Церкви, засвидетельствованный всем ее литургическим преданием, прежде же всего — евхаристическим *воспоминанием*.

Итак, — продолжает молитва благодарения, —
вспоминая спасительную эту заповедь,
и все, ради нас бывшее:
крест, гроб, тридневное воскресение,
на небеса восхождение, одесную седение
второе и преславное паки пришествие...

Это перечисление, в котором — подчеркнем это — Крест не выделен, непротивопоставлен другим воспоминаемым в нем событиям, а вместе с ними составляет как бы один восходящий ряд, есть, таким образом, воспоминание единой победы, одержанной во Христе Царством Божиим над миром сим. Победы, осуществляющейся, однако, в

последовательности побед, каждая из которых исполняет себя в последующей, есть акт победного продвижения к тому концу, когда Христос «предаст Царство Богу и Отцу... да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 24—28).

Соединяет же все эти победы воедино, претворяет их в единую победу жертвенная любовь Христа, единая *жертва*, всеми ими Христом целостно приносимая.

Вот тут, по отношению к этой единой и всеобъемлющей жертве Христовой, и вскрывается ущербность того отождествления жертвы, приносимой за нас Христом, только с крестным страданием и смертью, что присуще школьному «расчленительному» богословию.

Ущербность эта укоренена, конечно, в первую очередь в одностороннем, юридическом понимании самой идеи жертвы как акта *искупительного*, соотносительного со злом и грехом как их искупление, и потому акта, по самой сущности своей, «требующего» страдания, а в пределе — и смерти. Понимание это, однако, — и мы говорили об этом уже раньше, в главе, посвященной Евхаристии как таинству приношения, — именно одностороннее и, в односторонности своей, ложное. В сущности своей жертва связана не с грехом и злом, а с *любовью*, она есть самораскрытие и самоосуществление любви. Нет любви без жертвы, ибо любовь, будучи самоотдачей другому, полаганием жизни в другом, совершенным послушанием другому, и есть жертва. Если же в мире сем жертва действительно и неизбежно связана со страданием, то это не, по своей сущности, а по сущности мира сего, во зле лежащего, сущности его как отпадения от любви.

Обо всем этом мы говорили раньше, и нам нет надобности повторять это здесь. Для нас важно лишь то, что в евхаристическом опыте Церкви, в опыте *Евхаристии как жертвы*, жертва эта обнимает собою всю жизнь Христа, все Его служение или, еще лучше сказать, она есть Сам Христос. Ибо Христос — совершенная Любовь — есть потому и совершенная Жертва, Жертва не только в спасительном Своем служении, но прежде всего в предвечном *Сыновстве* Своем, как самоотдаче в любви и в совершенном послушании Отцу. Да, мы можем, не боясь впасть в противоречие с классическим учением о всеблаженстве Божиим, возводить жертву к Самой Троицной Жизни, больше того — само всеблаженство Божие созерцать в совершенстве Пресвятой Троицы как совершенной самоотдачи Друг Другу Отца, Сына и Духа, как совершенной любви и, потому, совершенной жертвы.

Эту предвечную жертву приносит Сын Отцу, претворяя ее послушанием Отцу в самоотдачу *за жизнь мира*. Приносит Своим вочеловечением, принятием человеческой природы, становясь на веки веков Сыном Человеческим. Приносит, принимая крещение Иоанново и в нем беря на Себя весь грех мира. Приносит Своею проповедью и чудесами. И это приношение, исполняет в явлении и даровании ученикам Своим за Тайной Вечерью Царства Божьего как Царства совершенной самоотдачи, совершенной любви, совершенной жертвы.

Но потому, что совершается приношение это в «мире сем», потому, что встречает оно с самого начала сопротивление греха во всех его проявлениях — от крови младенцев, избитых Иродом, от неверия и маловерия мира до иступленной ненависти книжников и фарисеев, потому все оно, тоже с самого начала, есть *Крест*: страдание и его приятие, нравственное борение и его преодоление, *Распятие* в глубоком смысле этого слова. «И начал ужасаться и тосковать» — это сказано о последнем борении, последнем изнеможении в ночь предательства в Гефсиманском саду. Но сами ужас этот и эта тоска, ужас — от греха, окружающего Христа, тоска — от неверия «своих», к которым пришел Он, присущи всей жизни, всему служению Христа. И недаром в дни праздника Рождества, готовясь к радостному празднованию Боговоплощения, Цер-

ковь совершает некое преобразование Страстной седмицы, в самой этой радости созерцает изначала и неизбежно вписанный в нее Крест.

Как все земное служение Христа есть принесение — в «мире сем», «нас ради человек и нашего ради спасения» — предвечной Жертвы любви, — так все оно, в мире сем, есть Крест. Завершенное как радость, как дар Царства Божьего на Тайной Вечери, оно завершается на Кресте как борение и победа. То же приношение, та же жертва, та же победа. И, наконец, Крестом, и как Крест, это приношение, эта жертва и победа передаются, даруются нам, сущим в мире сем. Потому что в мире сем, и прежде всего в нас самих, только Крестом совершается восхождение в радость и полноту завещанного нам Царства.

Х

Только Крестом... Действительно, всем тем, что в этой главе, и не только, но и всем этим трудом, я пытаюсь сказать заведомо немощными и недостаточными словами — о сущности Церкви как восхождения на небо, в радость Царства Божьего, и об Евхаристии как таинстве этого восхождения; сами слова эти о радости и полноте были бы поистине словами безответственными, если бы не были они отнесены — самой Церковью, в самой Евхаристии — ко Кресту, как к единственному пути этого восхождения, как к средству нашего в нем участия.

«Крестом Господа нашего Иисуса Христа для меня мир распят и дела мира» (Гал. 6, 15). Нужно ли доказывать, что в этих словах ап. Павла выражена вся сущность христианской жизни как следования за Христом? *Мир распят для меня: если* следование за Христом есть ответная любовь на Его любовь, ответная жертва на Его жертву, то в мире сем оно не может не быть подвигом постоянного отвержения мира в его самости и гордыне, в «хотении» его как «похоти плоти, похоти очей и гордости житейской», *Я распят для мира:* а эта жертва не может не быть моим распинанием, ибо мир сей не только вне меня, но прежде всего во мне самом, в том ветхом Адаме во мне смертельная борьба с которым новой, дарованной мне Христом жизни никогда не прекращается в земном нашем странствии.

«В мире будете иметь скорбь» (Ин. 16, 33). Эту скорбь имеет, это страдание познает всякий, кто хотя бы в самую малую меру следует за Христом, любит Его и Ему себя отдает. Это крест — страдание. Но сама эта скорбь любовью и самоотдачей претворяется в радость, ибо познается как сораспинание Христу, как принятие Его Креста, и потому — участие в Его победе. «Мужайтесь, Я победил мир» (Ин. 16, 22).

Вот почему евхаристическое *воспоминание*, будучи воспоминанием Царства Божьего, явленного, завещанного на Тайной Вечери, есть тем самым и неотделимое от него воспоминание Креста, Тела Христова, но за нас ломимого, Крови Христовой, но за нас изливаемой. Вот почему *только Крестом* дар Царства Божьего претворяется в приятие его, а явление его на Евхаристии — в наше восхождение на небо, в наше участие в трапезе Христовой в Царстве Его.

XI

Таинство собрания, таинство приношения, таинство возношения и благодарения и, наконец, воспоминания. Единое таинство Царства Божьего, единой Жертвы Христовой любви. И потому таинство явления, дара нам нашей жизни как жертвы. Ибо нашу жизнь Христос в Себе принес и отдал Богу. Для жертвенной жизни, жизни — любви, был создан человек. Ее потерял — ибо нет иной жизни — в отпадении своей любви от Бога. И ее, эту жертву — как жизнь, и жизнь — как жертву явил Христос в самоотдаче Своей любви, ее даровал как восхождение в Царство Божие и причастие Ему.

Об этой Жертве, во Христе ставшей нашей, об ее всеобъемлющей полноте свидетельствуют, ее выражают слова, которыми завершается евхаристическое *воспоминание*:

Твоя от Твоих
Мы Тебе приносим
О всех и за все...

И этими завершительными словами *конец* претворяется в *начало*. В то вечное начало, ибо вечное обновление всего, которое являет и исполняет Своим пришествием Утешитель Дух Святой.

Глава 11

ТАИНСТВО СВЯТОГО ДУХА

...нас же всех от единого Хлеба и Чаши приобщающихся, соедини друг ко другу во единого Духа причастие.
(Литургия св. Василия Великого.)

I

Теперь мы достигли вершины евхаристического священнодействия. Все сказано, все вспомнано перед Престолом Божиим, за всё принесено благодарение, и вот молитва, которой совершалось это возношение, эта жертва хваления, обращается теперь к Отцу с мольбой о ниспослании Духа Святого «на нас и на предлежащие дары»:

...еще приносим Ти
словесную сию и бескровную службу,
и просим, и молим, и милися деем,
низпосли Духа Твоего Святаго
на ны и напредлежащая дары сия.
И сотвори убо хлеб сей —
честное Тело Христа Твоего,
а еже в чаше сей,
честную Кровь Христа Твоего,
преложив Духом Твоим Святым,
якоже быта причащающимся,
во трезвение души,
во оставление грехов,
в приобщение Святаго Твоего Духа...
не в суд или во осуждение.

Но именно потому, что мы этой вершины достигли, необходимо собрать воедино все то, что вело нас к ней и о чем мы говорили в предшествующих главах. Ибо сам текст Литургии, приведенный выше, связывает *эпиклезу*, призывание Святого Духа, с претворением евхаристических даров в Тело и Кровь Христовы.

Связь эта, однако, как мы уже знаем, толкуется по-разному: в западной схоластической традиции — как молитва, содержащая в себе «тайносовершительную формулу»; а на православном Востоке — как молитва, завершающая все евхаристическое священнодействие: приношение, благодарение, воспоминание — как исполнение всей Божественной Литургии в евхаристическом преложении святых даров.

Это западное учение постепенно проникло на Восток и отчасти было им принято. Я говорю — «отчасти», потому что, с одной стороны, православный Восток в целом несомненно отверг латинское учение об «установительных словах» как *причине* преложения. С другой же стороны, он его «недоотверг», и молитва эпиклезы и в православном богословии стала толковаться как «тайносовершительная формула».

Многовековой спор об эпиклезе, об ее месте в Литургии, в сущности, превратился в спор о двух «моментах» преложения, литургически отделенных один от другого не минутами даже, а секундами. Этим, по всей вероятности, объясняется то, что в отличие от страстей и волнений, сопутствовавших великим догматическим спорам Отеческой эпохи, вопрос об эпиклезе, о преложении Святых Даров, и о богословии таинств вообще, не вызвал особенного интереса на Востоке. Ибо, поскольку ни на Востоке, ни на Западе не ставилась под вопрос *реальность* преложения Даров и западный подход к таинствам внедрялся в жизнь восточной Церкви *постепенно*, церковный народ как бы не замечал его. Внешне — и обряды, и молитвы оставались такими же, привычными, *своими*, и потому, когда *de facto* западное восприятие таинств, и в первую очередь Евхаристии, воцарилось в наших учебниках, проникло в «катехизис», подавляющее большинство верующих, включая богословов и иерархию, просто не почувствовали происшедшей перемены.

II

Я убежден, однако, что наступило время перемену эту *осознать* и понять, что речь идет здесь не о второстепенных деталях, а о чем-то предельно существенном для Церкви и для нашей христианской жизни. Для православных основой толкования Евхаристии навеки остаются слова св. Иринея Лионского: «Наше учение согласно с Евхаристией, а Евхаристия, в свою очередь, подтверждает наше учение». (Adv. Haer. IV, 18). Все, что касается Евхаристии — касается Церкви, все, что касается Церкви — касается Евхаристии и этой взаимосвязанностью *испытывается*.

Между тем, именно эта изначальная взаимосвязанность оказалась как *бы разорванной* распространением нового понимания таинств, вошедшего в Церковь после обрыва отеческой традиции. В этом учении Евхаристия, воспринимавшаяся в древней Церкви как таинство единства, таинство восхождения Церкви и исполнения ее за трапезой Господней в Его Царстве, — стала восприниматься и определяться *как одно* из средств освящения верующих. Яснее всего это видно в превращении *причащения* из акта церковного, соборного, из исполнения нами нашего членства в Церкви, Теле Христовом, — в личный акт благочестия, и для мирян при этом акт исключительный, регулируемый не Церковью, а личным благочестием и «выбором» самого причастника.

На Литургии мы продолжаем молиться:

нас же всех от единого
хлеба и чаши приобщающихся —
соедини друг ко другу
во единого Духа причастие...

Но в чем состоит — на наших Литургиях без причастников — это единство? Мы молимся и в начале, и в конце Литургии: «Полноту Церкви Твоя сохрани», — но о какой полноте идет речь? И что при этом подходе могут означать обращенные к нам слова апостола Петра: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет»? (1 Петра 2, 9).

Я не буду повторять здесь всего, уже сказанного выше, о других последствиях для Церкви этой метаморфозы Евхаристии и ее восприятия. Сказанного достаточно, я думаю, чтобы понять, что мы имеем дело здесь с ущерблением и, потому, искажением литургического предания Церкви, его *Lex orandi*. И, следовательно, в чем нуждаемся мы больше всего — в возврате к этому преданию, к восстановлению его подлинной перспективы и сущности.

III

Это приводит нас еще раз к той *многочастности* Божественной Литургии, о которой мы неоднократно утверждали, что именно в ней, этой *многочастности*, и ею совершается Евхаристия.

Литургия, как таинство, начинается с приготовления Св. Даров и *собранием в Церковь*. За собранием следует *вход* и благовестие Слова Божьего, и, вслед за тем — *приношение*, то есть положение евхаристических даров на престол. После *целования мира* и исповедания веры начинается *анафора*: возношение даров в молитве благодарения и воспоминания. Анафора завершается *эпиклезой*, то есть молением о том, чтобы Бог явил Духа Святого, показал хлеб и вино нашего приношения Телом и Кровью Христовыми и сподобил нас причаститься им.

Вот эту многочастность Литургии, зависимость в ней друг от друга всех ее элементов, всего священнодействия и отрицает западная схоластика. В богословское истолкование Евхаристии она не входит, ему она *не нужна*, ибо, напомним слова Dom Vonier, процитированные в одной из первых глав, что таинства составляют реальность *sui generis*, исполняемые только установлением их Христом и ни от чего другого в Церкви не зависящие. В чем же смысл этого спора, этого расхождения? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно напомнить, что вплоть до своего «западного пленения» православный Восток не выделял таинства в отдельный «объект» изучения и определения, не отделял его в некий отдельный богословский трактат. Такого выделения мы не находим ни в ранних «крещальных» литургиях, ни в пришедших им на смену «мистагогиях» (пс. Дионисия, преп. Максима Исповедника и т.д.). Слово *таинство* не было ограничено отождествлением его в наши теперешние семь таинств. Это слово обнимало собой всю тайну спасения мира и человека Христом и в сущности все содержание христианской веры. Евхаристию Отцы Церкви воспринимали и как раскрытие, и как исполнение этой всеобъемлющей тайны — «ангелом несведомой», но нам, новому народу Божьему, явленной во всей благодатной полноте. Я не останавливаюсь на объяснении больших «мистагогий», потому что расцвели они, когда чин и строй евхаристического богослужения уже достиг в основном своей окончательной формы. Их влияние, или, вернее, влияние их эпигонов — Германа Константинопольского, Симеона Солунского — влияние не всегда благополучное и «здоровое» — стало расплываться в сложных аллегориях, побочной символике и т.д. Поэтому важнее для нас свидетельство, которое находим мы в самом благочестии Церкви, в восприятии и опыте Евхаристии у церковного народа. А согласно этому свидетельству, каждый член Церкви знал, что с самого начала, с провозглашения дьяконом «καίρος!» («время поработати Господеви!») и до завершительного «с миром изыдем», он участвует в одном *общем деле*, в единой священной реальности, всецело отождествляя себя с тем, что в данный момент раскрывается, являет и дарует Церковь в своем восхождении к небесной трапезе Царства.

Об этом, повторяю, свидетельствует само священнодействие. Так, завершая приготовление даров, проскомидию, священник кадит уготованные Дары и прикладывает к ним. На входе предстоятель *утверждает*, что Бог сподобил нас, смиренных и недостойных раб Своих, и «в час сей стати перед славою святого Твоего жертвенника», и,

затем, благословляет *горний престол*: «Благословен еси на престоле Царства Твоего...». И, наконец, при целовании мира, прежде чем совершать словами — «Христос побреди нас, и есть и будет...», священник опять прикладывается к лежащим на престоле Дарам. Все это *реально*, и все это, как именно *реальное*, переживается всеми участниками Литургии.

Иной богослов-пурист вопрошает: почему люди становятся на колени во время Великого Входа? Ведь Дары еще только хлеб, только вино, еще не «стали» Телом и Кровью Христа. Но до этого вопроса простому молящемуся как будто нет дела, ибо, если не разумом, то всем сердцем знает, что на Великом Входе совершается само приношение, а не аллегорическое его изображение, и что совершается оно Христом, ибо Он есть — «и приносящий, и приносимый, и приемлющий, и раздающий». Про Литургию можно сказать, что вся она — во Христе, вся — Христос с нами и мы во Христе.

IV

Но нас могут спросить: не означает ли сказанное о многочастии Литургии, что предложение Святых Даров в Тело и Кровь Христовы совершается *постепенно*, шаг за шагом, так что в конце концов неясным оказывается, когда именно оно совершается? Вопрос этот — сознательно или бессознательно — определяет собою доктрину о *консекрации*, то есть о тайносовершительной формуле, о том, как и когда хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми. Но возникнуть этот вопрос мог только в эпоху выдыхания в схоластическом богословии его эсхатологического измерения и сущности христианской веры. А это ставит нас перед *вопросом о времени*.

Литургия служится на земле, и это значит — во времени и пространстве «мира сего». Но если служится она на земле, то *совершается на небе, в новом времени нового творения*, во времени Духа Святого. Для Церкви вопрос о времени имеет огромное значение. Ибо, в отличие от того широко распространенного в мире *спиритуализма*, что основан на отвержении времени, на стремлении *выйти* из него, на отождествлении его со злом, — для христиан время, как и все в творении, — от Бога и Божье. От первых слов книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю», — до слов апостола Павла: «Когда наступила полнота времени» (Гал. 4, 4), и, наконец, утверждения св. Иоанна Богослова: «Наступает время и настало уже» (Ин. 5, 25) — не вне времени, а в нем и по отношению к нему прозвучало и вечно звучит Божественное удостоверение: «И увидел Бог, что это — *хорошо!*».

«Спиритуалистам» противостоят в нашем «религиозном мире» *активисты*, чей духовный горизонт ограничен временем, историей, разрешением социальных проблем. Если «спиритуалисты» отвергают время, то «активисты» как бы не чувствуют, его онтологической падшести, не чувствуют, что оно не только отражает падение мира, но само есть «реальность» этого падения, торжества «смерти и времени», что царят на земле. «Проходит образ мира сего», и именно «старое время» есть образ проходящести всего земного на пути к неизбежной смерти.

Между тем, именно в это падшее время — и тут терпят крах как спиритуалисты, так и активисты, — именно в это падшее время, в этот падший мир снизошел в Своем вочеловечении Христос, в нем возвестил, что приблизилось грядущее Царство Божье, спасение от греха и смерти, «иною жития, вечного, начало». И не только возвестил, а Своим вольным страданием, распятием и воскресением осуществил эту победу в Себе и даровал ее нам.

В день Пятидесятницы сошел на Церковь Дух Святой, а с Ним и в Нем — *новое время*. Нет, старое время не исчезло и внешне в мире ничего не изменилось. Но Церкви Христовой, живущей в Духе и Духом, дана заповедь и сила претворять его в *новое*

время. «Се творю все новое» (Откр. 21, 5) — это не замена старого новым, не исход в какой-то «иной» мир. Это тот же мир, сотворенный Божественной Любовью, и который в Духе Святом мы видим и принимаем таким, каким сотворил его Бог — «небом и землей, исполненными славы Божией».

Итак, пребывать в новом времени означает — пребывать в Духе Святом. «Был я в Духе в день воскресный» (Откр. 1, 10). Эти слова Тайновидца применимы, конечно, ко всем верующим, живущим хоть в малой степени тем стяжанием Духа Святого, о котором, как о сущности и цели жизни, говорил преп. Серафим Саровский. Но в первую очередь применимы они к источнику этого стяжания — к Божественной Литургии. Ибо в том и состоит сущность Литургии, чтобы возносить нас в Духе Святом и в Нем претворять старое время во время *новое*.

Христианское богослужение, и особенно вершину его, Таинство Евхаристии, нельзя толковать в категориях *культы*. Ибо культ построен на различии не *старого и нового*, а «священного» и «профанного». Культ «сакрализует» и сам есть плод сакрализации. Во времени он выделяет «священные дни» и «периоды», в пространстве — «священные места», в материи — «священные части», но совершается все это в «старом» времени, ибо культ *статичен*, а не *динамичен*, и иного, нового времени не знает.

Яркий пример этого — противопоставление первых христиан *храму*. Храм с незапамятных времен был «фокусом» сакрализации. И потому одним из главных обвинений христиан в эпоху гонений было обвинение в *атеизме*, в отсутствии священного *центра*. На это обвинение и отвечает в Деяниях Апостольских первоученик св. Стефан. Разъяренной толпе, побивающей его камнями, он заявляет: «Всевышний не в рукотворных храмах живет, как говорит пророк: небо престол Мой и земля — подножие ног Моих. Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего? Не Моя ли рука сотворила все сие?...». И в минуту смерти Стефан воскликнул: «Вот я вижу небеса отверстыми и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Д.А. 7, 48—50, 56). А св. Иоанн Златоуст, со своей стороны, в Беседе о *Кресте и Разбойнике* говорит: «Когда пришел Христос и пострадал вне города, Он очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы. ...Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, *сделалась храмом* и как всякое место стало удобным для молитвы?»

Не рукотворный храм, а отверстое небо, Мир, претворенный в храм, вся жизнь — в Литургию: такова основа христианской *Lex orandi*. И если мы до сих пор называем храм — *церковью*, то есть *собранием*, то это потому, что возник он не из жажды «сакрализации», а из евхаристического опыта Церкви, опыта *неба на земле*.

V

Теперь, если в свете сказанного постараться понять смысл литургической *многочастности* и ее, так сказать, «литургической необходимости», нужно вспомнить, что укоренена она в Евхаристии как Таинстве *Воспоминания*: «Сие творите в Мое воспоминание». В словах этих предание справедливо видит установление Евхаристии на Тайной Вечери. Но ошибка, ущербленность школьных толкований в том, что слово *сие* они относят исключительно и только к преложению евхаристических даров в Тело и Кровь Христовы, и тем самым выделяют это установление из Литургии в целом. Между тем, как сущность Литургии и ее многочастности в том и состоит, что вся она — от начала до конца — *воспоминание*, явление, «эпифания», спасение мира, совершенного Христом.

Воспоминание в Евхаристии есть собирание воедино всего опыта спасения, всей полноты той *реальности*, что дана нам в Церкви, что составляет нашу жизнь. Реальности мира как творения Божьего, реальности его как спасенного Христом, реальности

того нового неба и земли, на которое восходим мы в таинстве восхождения в Царство Божие. Вспоминать — значит *помнить* и жить в *воспоминаемом*, его получать и хранить. Но как помнить, если «не творить»? Как жить невидимым, как воспринимать его, хранить его, и, главное, как хранить в полноте этот опыт? Христианство есть всегда *исповедание, принятие, опыт*. Но в падшем и раздробленном времени «мира сего» целостное воспоминание это невозможно иначе, как в последовательности составляющих его частей. Ибо старое время — это горизонтальное, а не вертикальное. И потому каждая Литургия есть *собрание*, восстановление полноты нашего воспоминания и «опознание» его. Я только что сказал, что, служащая на земле, совершается Литургия на небе. Но — и это самое важное — то, что совершается на небе, уже совершено, уже *есть, уже совершилось, уже дано*. Христос вочеловечился, умер на Кресте, сошел во ад, воскрес из мертвых, вознесся на небо, ниспослал Духа Святого. В Литургии, которую нам заповедано совершать, «дондеже Он приидет», мы *не повторяем и не изображаем* — мы *восходим* в эту тайну спасения и новой жизни, совершенную единороды, но даруемую нам «всегда, ныне и присно и во веки веков». И в этой небесной, вечной и надмирной Евхаристии не Христос сходит к нам, а мы восходим к Нему.

Литургию можно уподобить человеку, освещающему ручным фонарем — часть за частью — знакомое, прекрасное, но в ночной темноте скрытое здание, и в них, в этих частях, опознается все здание в его целостности, единстве и красоте. Так и в нашей Литургии, совершаемой на земле, но совершающейся на небе. В ней раскрывается и даруется нам тайна спасения мира Христом во всей ее полноте и многочастности, в ней исполняется Церковь, в ней торжествует «иногое жития, вечного, начало...».

VI

Итак, Литургия совершается в *новом времени* Духом Святым. Вся она — от начала до конца — есть *эпikleза*, призывание Святого Духа, претворяющего все совершающееся в ней, каждое священнодействие ее в то, что они являют и раскрывают нам. Иными словами, в своей видимости, во времени «мира сего», Литургия есть *символ* и выражается в *символах*. Но «символ» в том смысле, в котором мы говорили в начале этой книги, где символом мы называли реальность, которая не может быть выражена, явлена в категориях «мира сего», то есть чувственно, эмпирически, видимо. Это та реальность, которую в другом месте мы называли *таинственностью*, присуща всему творению Божьему, но которую человек перестал ощущать и опознавать в падшем «мире сем».

Символ поэтому нельзя объяснить и определить. В своей реальности он осуществляется, «актуализируется» претворением себя в то, на что он указывает, о чем свидетельствует, чего является *символом*. Но и это претворение остается невидимым, ибо совершается Духом Святым — в новом времени, а удостоверяется только *верою*. Так невидимо совершается и претворение хлеба и вина в Св. Тело и Кровь Христовы. Ощутительно ничего *не происходит*, хлеб остается хлебом, а вино — вином. Ибо если бы происходило оно «ощутимо», то христианство было бы магическим культом, а не религией веры, надежды и любви.

Поэтому не только не нужны, а поистине вредны попытки *объяснить* претворение, уложить его в формулы и причины. Как если бы недостаточны были изначальная вера и опыт Церкви, выраженные в словах молитвы: «Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое, сия есть самая честная Кровь Твоя...». Верую, а не знаю, ибо в «мире сем» никакое знание, кроме того, которое раскрывается в вере, никакая «наука» не могут объяснить того, что совершается в новом времени, в пришествии Святого Духа, в претворении жизни в новую жизнь Царства Божьего, которое «посреди нас».

Таким образом, когда я говорю, что вся Литургия есть *претворение*, я имею в виду нечто очень простое, а именно: что в Литургии каждая ее часть, каждое священнодействие, каждый обряд претворяется Духом Святым в *то, что они есть*, «реальным символом» чего они являются. Так, например, многократное почитание за Литургией *престола*: каждение, целование, земные поклоны и т. д. есть исповедание нашего присутствия вокруг престола Божьей славы, небесного святилища. Так «собрание в Церковь» претворяется в Литургии в полноту Церкви Христовой, а Вход с дарами — в приношение Церковью спасительной жертвы — «за всех и за вся»...

Итак, в Литургии все *реально*, но реальностью не «мира сего» и не в его падшем и расколотом времени, а в собранном новом времени. Когда в начале XI века на Западе возникают попытки «рационального» объяснения Евхаристии, Беренгарий Турский предлагает различие в нем «мистического», то есть символического, с одной стороны, и «реального» — с другой. Таинство, по его учению, — *mystice non realiter*. На это Латеранский Собор, осуждая это учение, отвечает — *realiter non mystice*, то есть реально и, потому, не мистично, не символично (1059 г.). И это тупик, в который неизбежно заходит схоластика. Сущность его в постепенном отходе от изначального понимания и восприятия *времени*, а тем самым и постепенного «выдыхания» эсхатологической сущности Церкви и Таинств. Начиная с XIII века, по словам Louis Bouyer, «Евхаристия на Западе оказалась погребенной под нетрадиционными формулами и объяснениями». Что же касается Православия, то, хотя оно и не приняло всех западных объяснений и формул, но, за неимением собственного учения о Таинствах, оно сделало «своей» западную проблематику, западные вопросы, которые в свою очередь отразились на истолкованиях и определениях Евхаристии.

VII

В чем же, мы можем спросить теперь, специфическая функция той эпиклезы, то есть молитвы о ниспослании Святого Духа, которую мы находим в православной Литургии как завершительную часть Воспоминания?

О том, что это именно так, об органической связи этой молитвы с Воспоминанием, свидетельствует прежде всего сам текст эпиклезы, начинающейся со слов «Поминающе убо», и в Литургии св. Иоанна Златоуста, и в Литургии св. Василия Великого.

Текст Златоуста я привел в самом начале этой главы и потому ограничусь здесь приведением параллельной молитвы, эпиклезы в Литургии св. Василия Великого:

...Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его (то есть Христовы) страдания, животворящий Крест, тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе, Бога и Отца, селение, и славное и страшное Его второе пришествие. Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся. ...дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная (*αντίτυπα*) святого Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся, и Тебе призываем Святе Святых, благоволением Твоея благодати, приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая Дары сия...

Как видим, молитва эпиклезы составляет завершение *Воспоминания*. В категориях того *нового времени*, в которых совершается Евхаристия, оно соединяет воедино «вся о нас бывшая», то есть всю Тайну Спасения, совершенного Христом, тайну Любви Христовой, объемлющей весь мир и нам дарованной. Воспоминание есть исповедание *знания* этой тайны, ее реальности, а также веры в нее как спасения мира и человека. Воспоминание, как и вся Евхаристия, и я уже говорил об этом, не есть *повторение*, оно

есть явление, дар, опыт — «в міре сем» и, потому, снова и снова, единой, раз и навсегда принесенной Христом Евхаристии и нашего в ней восхождения.

Евхаристия совершается, от начала до конца, над хлебом и вином. Хлеб и вино *суть пища*, которую изначала сотворил Бог как *жизнь*: «вам сие будет в пищу» (Быт. 1, 29). Но смысл, сущность, радость этой жизни не в пище, а в Боге, в общении с Ним. И вот от этой пищи — «в раи пища безсмертия» (Лит. Василия Великого) отпал человек, и в нем — «мір сей». В нем воцарилась пища, но воцарение это — не к жизни, а к смерти, распаду и разлуке. И потому Христос, придя в мір, назвал Себя «хлебом Божиим, который сходит с небес и дает жизнь міру» (Ин. 6, 33). «Я есмь хлеб жизни, приходящий ко Мне не будет алкать и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин. 6, 35).

Таким образом, Христос есть «хлеб небесный», ибо это определение включает в себя все содержание, всю реальность нашей веры в Него как Спасителя и Господа. Он есть жизнь, и потому — пища. Эту жизнь Он приносит в жертву «за всех и за вся», дабы причастить нас всех Своей жизни — новой жизни нового творения — и явить нас, прежде всего самим себе, как Тело Христово.

На все это Церковь отвечает *Аминь*, все это приемлет верою, все это исполняет в Евхаристии Духом Святым. Весь *обряд* Литургии есть явление, одной за другой, тех *реальностей*, из которых состоит спасительное дело Христово. Но, повторю еще раз, *постепенность* здесь — не в совершении, а в явлении. Ибо являемое — не нечто *новое*, чего не было до этого. Нет, в Христе все уже *совершилось*, все *реально*, все *даровано*. В Нем получили мы доступ к Отцу и причастие Св. Духа и предвосхищение Новой Жизни в Царстве Его.

И вот та *эпиклеза*, которую находим мы в конце Евхаристической молитвы, и есть это явление и этот дар, а также *принятие их Церковью*. «Низпосли Духа Святаго на ны и на *предлежащие* дары сия». Ибо призывание Святого Духа не есть отдельный акт, единственным объектом которого является Хлеб и Вино. Сразу же после призывания Святого Духа предстоятель молится: «*Нас же всех*, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа Святаго причастие» (св. Василий Великий). «Якоже быти причащающимся (дабы были они для причастников) во трезвение души, во оставление грехов, в причащение Святого Твоего Духа, во исполнение Царствия небеснаго...». И далее, опять-таки без перерыва, молитва переходит в *ходатайство*, о котором мы еще будем говорить дальше. Цель Евхаристии не в предложении хлеба и вина, а в нашем причащении Христу, ставшему нашей пищей, нашей жизнью, явлением, Церкви как Тела Христова.

Вот почему на православном Востоке Святые Дары сами по себе никогда не стали объектом особого почитания, созерцания и поклонения, объектом также особой богословской «проблематики»: как, когда, каким образом совершается их предложение. Евхаристия, и это значит предложение Святых Даров, есть тайна, не могущая быть раскрытой и объясненной в категориях «міра сего» — времени, сущности, причинности и т.д. Раскрывается она вере: «Еще верую яко сие есть самое пречистое Тело Твое, сия есть самая честная Кровь Твоя». Ничего не объяснено, ничего не определено, ничего не изменилось в «міре сем». Но откуда тогда этот свет, эта радость, заливающая сердце, это чувство полноты и прикосновения «мірам иным»?

Ответ на эти вопросы мы находим в *эпиклезе*. Но ответ не «рациональный», построенный по законам нашей «одноэтажной» логики, но раскрываемый нам Духом Святым. Почти во всех дошедших до нас чинах Евхаристии, в текстах эпиклезы Церковь молится, чтобы была Евхаристия для причащающихся «в *приобщение Святого Духа*»: «...Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко дру-

гу во единого Духа Святаго причастие» (εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου Σου Πνεύματος), и, далее, «во исполнение Царствия Небесного» (εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα). Оба эти определения цели Евхаристии в сущности синонимны, ибо оба являют эсхатологическую сущность Таинства, обращенность его к грядущему, но Церкви уже и явленному и даруемому, Царству Божьему.

Таким образом, эпиклезой завершается *анафора*, то есть та часть Литургии, что включает в себя «собрание в Церковь», вход, благовестие Слова Божия, приношение, возношение, благодарение и воспоминание. Но с эпиклезы же начинается и та, завершительная часть Литургии, сущность которой в *Причастии*, в раздаянии верующим Святых Даров — Тела и Крови Христовых.

Глава 12

ТАИНСТВО ПРИЧАСТИЯ

Исполнися и совершися елико по нашей силе, Христе Боже наш. Твоего смотра таянство: имеем бо смерти Твоя память, видехом воскресения Твоего образ, исполнихомся бесконечныя Твоя жизни, насладихомся неистошаемыя Твоя пищи, еяже и в будущем веце всем нам сподобитися благоволи, благодатию безначальнаго Твоего Отца, и святаго и благаго и животворящаго Твоего Духа... (Молитва на потребление Св. Даров, Литургия св. Василия Великого.)

I

За века своего длительного развития Литургия подвергалась многим изменениям. Но не было в ней изменения более глубокого и более значительного, чем то, которым по сей день отмечена последняя часть евхаристического священнодействия — чин причащения Святым Дарам Тела и Крови Христовых. Поскольку же часть эта поистине завершает и исполняет святейшую тайну Евхаристии, а тем самым и всю Литургию, остановиться на ней, вернее, на искаживших ее изменениях, мы и должны в начале этой последней главы.

С самого начала причастие всех верных на Литургии воспринималось Церковью как очевидная цель Евхаристии и осуществление слов Спасителя: «да ядите и пиете за трапезой Моею в Царстве Моем» (Лк. 22, 30). Поэтому «формой» Евхаристии была трапеза, исполнением ее — общее причащение. Все это самоочевидно и в православной перспективе не требует доказательств.

Объяснения требует факт постепенного в истории отпадения все большего числа членов Церкви от этого восприятия Евхаристии, сведение ее к восприятию индивидуальному. Современный верующий и церковный человек не видит необходимости приступать к причащению за каждой Литургией. Из Катехизиса он узнает, «что Церковь матерним гласом завещевает исповедоваться перед духовным отцом, и причащаться Тела и Крови Христовых, ревнующим о благоговейном — четырежды в год, или и каждый месяц, а всем непременно — однажды в год» (М. Филарет, Катехизис, Прав. Испов., ч. I, вопрос 90). Желаящийся приобщиться должен обязательно приступить к Таинству покаяния, и, наконец, это нужно подчеркнуть, если какой-либо мирянин и возжелает причастия «сверх обычной нормы», то желание это, за неимением и полным отсутствием ссылок на соборное, церковное восприятие таинства, характеризуется обычно как искание «более частого причащения», а не как исполнение членом Церкви своего хри-

стианского призвания, исполнения своего членства в Теле Христовом. Все это так прочно вошло в церковную жизнь и укрепилось в ней, что в Катехизисе имеются особые вопросы о том — «какое участие в Божественной Литургии могут иметь те, которые только слушают ее, а не приступают ко святому причащению?» Ответ на это: «Они могут и должны участвовать молитвой, верой и непрестанным воспоминанием Господа нашего Иисуса Христа, который именно повелел сие творить в Его воспоминание» (заметим, *именно* вкушение Даров заповедал Христос в словах: «приимите, ядите... пейте от нея вси...»). Заметим также, что вопросы эти — о не-причащающихся, и ответы на них относятся фактически к огромному большинству Церкви, а не к каким-либо исключительным случаям. Увы, исключение в этом учении составляют причащающиеся...

Что же произошло? Как совершилась и почему веками держится эта метаморфоза в восприятии — не только церковным народом, но и епископатом, духовенством и, наконец, богословами — самой сущности Евхаристии, сведение ее к «одному из таинств», одному из «средств освящения». Как это ни покажется странным, попыток ответить на эти вопросы мы почти не находим в нашем официальном академическом богословии. Между тем, как я заметил выше, речь идет не просто об эволюции церковной дисциплины, упадке благочестия, западных влияниях и т. д., а о духовном повороте в самосознании, самовосприятии Церкви в целом. Речь идет, иными словами, об *экклесиологическом кризисе*, на котором мы и сосредоточим наше внимание.

II

Самое распространенное обычное объяснение постепенного исчезновения причастия — как участия в исполнении Церкви — состоит в ссылке на недостойность подавляющего большинства мирян приступать часто к чаше и потому необходимости для них как бы дополнительных требований и гарантий. Миряне живут в миру, в постоянном контакте с его нечистотой, неправдой, греховностью, ложью и потому нуждаются в особом очищении, особом приготовлении, особом усилении раскаяния.

Это объяснение я называю благочестивым, ибо оно действительно в лучших своих выражениях и объяснениях исходит из сознания греховности, из «уважения», к святине, из страха перед своим достоинством. В том или ином виде страх этот присущ всякой религии. В средневековом христианстве он пронизывал всю жизнь: «Согрешихом, беззаконнахом, неправдовахом пред Тобою...». Нравственным идеалом общества, не всегда соблюдаемым, но оказавшим огромное влияние на христианское общество, становится аскетизм, часто в его крайней форме. А упадок белого духовенства, засвидетельствованный, например, в канонах, составленных Трулльским Собором (691 г.), приводит к тому, что к монашеству переходит и возглавление церковной жизни. Мы не имеем возможности останавливаться здесь на причинах и формах этого многогранного процесса. Важно для нас то, что он приводит постепенно к клерикализации Церкви, ко все большему отдалению друг от друга духовенства и мирян. Меняется вся атмосфера Церкви. В конце IV века св. Иоанн Златоуст писал в своем толковании «2 беседы на 2 Послание к Коринфянам»: «Но есть случаи, в которых священник отличается от подначального, например, *когда должно приобщаться Святых Тайн*. Мы все одинаково достаиваемся их. Ныне не так, ибо всем предлагается одно Тело и одна чаша... и мы все равно друг друга лобызаем...».

Но в конечном итоге сакрализация и клерикализация побеждают. Это видно и в развитии храма и его устройства, которое все больше и больше подчеркивает отделение мирян от духовенства, и тот же Златоуст писал: «Когда пришел Христос и пострадал вне города, то очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы...

Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, сделалась храмом и как всякое место стало удобным для молитвы». Но толкование и храма и литургии в этом ключе довольно рано исчезло из Церкви. Вход в алтарь, приближение к святылице оказалось запретным мирянам, их присутствие на Евхаристии стало пассивным. Она совершается за них, для них, но в совершении ее они не участвуют. Если раньше черта, отделяющая «мир сей» от Церкви, обнимала собою мирян, то теперь она исключает их, и об этом как раз и свидетельствует определение их как *мірян* (κοσμικί), а не как прежде — *лаиков*, членов народа Божия (λαός), людей, взятых в удел и своих Богу...

III

В наши дни приготовление к причастию — и это понятно в свете сказанного выше о восприятии причастия как акта частного, личного — стало приготовлением также частным. В наших молитвословах печатаются молитвы перед причащением, но в сам текст и обряд Литургии они не входят, за исключением двух-трех, читаемых перед самым причащением. В молитвословы включены и благодарственные молитвы после причащения, тоже частные и в саму Литургию не включенные. Да это и понятно, поскольку далеко не все, присутствующие на Литургии, приступают к Чаше, и для них, следовательно, эти молитвы были бы номинальными. Состав, практика, время чтения этих молитв разнятся друг от друга, как разнятся и включенные в них предписания о пощении. Взятые сами по себе, эти молитвы — в большинстве своем прекрасны, одухотворены и бесконечно полезны. Речь, следовательно, идет не о них, а о месте их в Литургии, в Таинстве.

Дело в том, что нигде в Литургии, от начала анафоры, то есть Литургии верных, и до самого конца ее, мы не находим ни одной ссылки на участие в ней двух категорий молящихся: причащающихся и непричащающихся Святых Тайн. Напротив, маломальски внимательное чтение пре-анафоральных, анафоральных и пост-анафоральных молитв не может не убедить нас в том, что после отослания оглашенных (а в ранней Церкви — и «кающихся»), «дверем затворенным» совершается Евхаристия — одновременно и принесение бескровной жертвы, и приуготовление верных к причащению Святых Тела и Крови Господа:

Паки и многажды Тебе припадаем,
и Тебе молимся, благий и человеколюбче,
яко да призрев на моление наше,
очистиши наша души и телеса
от всякия скверны плоти и духа,
и даси нам неповинное и неосужденное предстояние
Святаго Твоего жертвенника.
Даруй же, Боже, и молящимся с нами
преспеяние жития и веры и разума духовнаго:
даждь им всегда со страхом и любовию служащим Тебе,
неповинно и неосужденно причаститися
Святых Твоих Тайн,
и небеснаго Твоего царствия сподобитися.
(Молитва верных вторая. Литургия св. Иоанна Златоуста.)

Тебе предлагаем живот наш весь
и надежду, Владыко Человеколюбче,
и просим, и молим, и милися деем:
сподоби нас причаститися

небесных Твоих и страшных тайн,
сея священные и духовныя трапезы,
с чистою совестью, во оставление грехов,
в прощение согрешений, во общение Духа Святаго,
в наследие Царствия небеснаго,
в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение.
(Молитва перед Отче наш, Литургия св. Иоанна Златоуста.)

Господи Боже наш, создавый нас и введый в жизнь сию,
показавый нам пути во спасение,
даровавый нам небесных тайн откровение:
Ты бо еси положивый нас в службу сию
силою Духа Твоего Святаго:
благоволи убо, Господи, быти нам служителем
Новаго Твоего Завета,
слугам святых Твоих таинств:
приими нас, приближающихся Святому Твоему жертвеннику,
по множеству милости Твоея,
да будем достойни приносить Тебе
словесную сию и бескровную жертву
о наших согрешениях и о людских невежествах:
юже прием во святыи
и пренебесный и мысленный Твой жертвенник,
в воню благоухания,
возниспосли нам благодать Святаго Твоего Духа.
(Молитва приношения, по поставлении на Святом Престоле Божественных Даров. Литургия св. Василия Великого.)

И наконец —

нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся,
соедини друг ко другу во единого Духа причастие...
(Анафора. Литургия св. Василия Великого.)

Вряд ли можно яснее явить органическую связь анафоры, принесения даров, бескровной жертвы хвалы с приуготовлением к причастию. В Святых Дарах мы опознаем Святое Тело и Кровь Христову, жертву, принесенную Христом «о всех и за вся», в причастию же принимаем ее с верой, надеждой и любовью в единстве со Христом, с Его жизнью, Его царством...

В отделении одного от другого, как это ни страшно сказать, ущербляется подлинный смысл Евхаристического Таинства, оно начинает восприниматься уже не как исполнение Церкви, явление Царства Божьего и новая жизнь, а как вкушение «вещественной святыни», превращающее таинство, по словам А. С. Хомякова, в какое-то «анатомическое чудо». Именно здесь вскрываются все тупики объяснения Евхаристии. «Обе стороны (протестантская и католическая — А. Ш.) только и делают, — продолжает Хомяков, — что либо отрицают, либо утверждают чудесные изменения известных земных элементов, никак не понимая, что существенный элемент каждого таинства *есть Церковь*, и что собственно для нее одной и совершаются таинства, без всякого отношения к законам земного естества. Кто презрел долг любви, тот утратил и память об ее силе, утратил вместе и память о том, что есть реальность в мире веры».

IV

Напомним, прежде всего, чин или порядок *приготовления*, каким он дошел до нас в византийском литургическом предании. Я не буду говорить о проскомидии, о которой мы уже говорили выше. Ограничимся Литургией верных.

Непосредственно после эпиклезы предстоятель начинает чтение *молитвы ходатайства*. Точнее, эту молитву можно было бы определить как молитву *собрания Церкви — Тела Христова*, явления ее во всей полноте:

Нас же всех, от единого Хлеба и Чаши
причащающихся, соедини
друг ко другу во единого Духа причастие, и
ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися
Святаго Тела и Крови Христа Твоего.
Но да обрящем милость и благодать
со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, —
праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы,
проповедники, благовестники, мученики, исповедники,
учителями, и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся.

Изрядно о пресвятей, пречистой,
преблагословенней, славней Владычице нашей
Богородице и Присно деве Марии,
О святем Иоанне Пророце, Предтечи и Крестителе,
о святых и всехвальных апостолах
и о всех святых Твоих,
ихже молитвами посети нас Боже.
И помяни всех прежде усопших о надежди
воскресения жизни вечныя.
И упокой их, идеже присещает свет Лица Твоего.

Еще молим ти ся, помяни, Господи,
Святую Твою Соборную и Апостольскую Церковь,
юже от конец даже до конец вселенныя,
и умири ю, юже надал еси
честною Кровию Христа Твоего,
и святыи храм сей утверди даже до скончания века.

Помяни, Господи,
иже дары сия Тебе принесших,
и о нихже, и имиже, и за нихже сия принесоша.

Помяни, Господи, плодоносящих и добротворящих
во святых Твоих церквах, и поминающих убогия:
воздаждь им богатыми Твоими и небесными дарованиями,
даруй им вместо земных небесная,
вместо временных вечная, вместо тленных нетленная.

Помяни, Господи, иже в пустынях
и горах, и вертепех, и пропастьях земных.

Помяни, Господи, иже в девстве, и благоговении,
и постничестве, и в чистом жительстве пребывающих.

(Молитвы о властях.)

Помяни, Господи, предстоящая люди,
и ради благословных вин оставльшихся,
и помилуй их и нас, по множеству милости Твоея:
сокровища их исполни всякаго блага,
супружества их в мире и единомыслии соблюди,
младенцы воспитай, юность настави, старость поддержи,
малодушныя утеши, расточенныя собери,
прельщенныя обрати, и совокупи святей
Твоей Соборной и Апостольской Церкви,
стужаемыя от духов нечистых свободы,
плавающим сплавай, путешествующим сшествуй,
вдовицам предстани, сирых защити,
плененныя избави, недугующия исцели.
На судищи, и в рудах, и в заточениях,
и в горьких работах, и всякой скорби,
и нужде, и обстоянии сущих Помяни, Боже.

И всех, требующих великаго Твоего благоутробия,
и любящих нас, и ненавидящих, и заповедавших
нам недостойным молитися о них, и вся люди Твоя
помяни, Господи Боже наш, и на вся излей
богатую Твою милость, всем подавая
яже ко спасению прошения.

И ихже мы не помянухом неведением,
или забвением, или множеством имен,
Сам помяни, Боже, ведый коегождо возраст и именование,
ведый коегождо от утробы матери его:
ты бо еси, Господи, помощь беспомощным,
надежда безнадежным, обуреваемым Спаситель,
плавающим пристанище, недугующим врач:
Сам всем вся буди, ведый коегождо,
и прошение его, дом, и потребу его.

Избави, Господи, град сей, и всякий град
и страну от глада, губительства, труса,
потопа, огня, меча, нашествия иноплеменных
и междоусобных брани.

(Об епископах:)

В первых помяни, Господи, (имярек),
егоже даруй Святей Твоей Церкви,
в мире, цела, честна, здрава, долгодействующа,
право правяща слово Твоея истины.

Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих,
и мое недостойнство,
прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное:
и да не моих ради грехов возбраниши

благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров.
Помяни, Господи, пресвитерство,
еже во Христе диаконство,
и весь священнический чин,
и ни единого же нас посрамиши,
окрест стоящих Святаго Твоего жертвенника.

Посети нас благостию Твоею, Господи,
явися нам богатыми Твоими щедротами:
благорастворены и полезны воздухи нам даруй,
дожди мирны земли ко плодоносию даруй:
благослови венец лета благости Твоя:

утоли раздоры церквей,
угаси шатания языческая,
еретическая востания скоро разори
силою Святаго Твоего Духа:

всех нас приими в Царство Твое,
сыны света и сыны дне показавый,
Твой мир и Твою любовь даруй нам,
Господи Боже наш, вся бо воздал еси нам.

И даждь нам единеми усты
и единем сердцем славити и воспевати
пречестное и великолепое Имя Твое,
Отца и Сына и Святаго Духа,
и ныне и присно и во веки веков.

Аминь.

И да будут милости великаго Бога
и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами.

И со духом твоим.

(Литургия св. Василия Великого.)

V

Я привел текст этой молитвы целиком, потому что она яснее и лучше всего раскрывает смысл того «приготовления к причастию», которое с нее и начинается в строе евхаристического священнодействия. Как я сказал уже выше, молитва эта собирает и соединяет воедино все космическое, экклезиологическое и эсхатологическое содержание Евхаристии, и тем самым являет, дарует нам саму сущность *причастия*, сущность Тела Христова и новой во Христе жизни. Но не случайно, не из любви к повторениям, мы не сразу призываемся приступить к Чаше, а предворяем причащение этой изумительной молитвой, словно замедляя ритм евхаристии. Ибо не в том причина этого замедления, чтобы мы лишний раз покаяться и приготовили себя к вкушению святыни, а в том, чтобы во всей полноте исполнила себя Церковь как Таинство Царства, как *реальности* нового времени и новой жизни.

Я назвал молитву ходатайства *космической*:

Посети нас благостию Твоею, Господи,
явися нам богатыми Твоими щедротами,

благорастворены и полезны воздуха нам даруй,
дожди мирны земли к плодоносию даруй,
благослови венец лета Твоего...

Я назвал ее *экклезиологической*:

утоли раздоры церквей,
угаси шатания языческая,
еретическия востания скоро разори
силою Святаго Твоего Духа.

И, наконец, я назвал ее *эсхатологической*:

всех нас приими в Царство Твое,
сыны света и сыны дне показавый,
Твой мир и Твою любовь даруй нам,
Господи Боже наш, вся бо воздал еси нам.

Итак — *мир, Церковь, Царство*. Все творение Божие, все спасение, все исполнение. Небо на земле. Единые уста и единое сердце, единое прославление и воспевание пречестного имени — Отца, Сына и Святого Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь. Вот сущность этой великой, завершительной молитвы, вот последняя мольба Евхаристии, соединяющая вокруг Агнца Божьего, во Христе — весь духовный мир, начиная с Богоматери и святых и кончая *всем* — *сам всем вся буди*.

Вот что, каждый раз совершая Евхаристию, мы призываемся узреть, осознать, воспринять, во что должны погрузить все наше сознание, всю любовь, все *желание*, прежде чем подойти «к бессмертному Царю и Богу нашему...».

VI

По-настоящему только теперь, после завершения ходатайственной молитвы, вступаем мы в то, что выше назвали частным приготовлением к причастию: то есть приготовлением к нему не всем собранием, не всей Церковью, но молением о личном очищении каждого из нас:

...яко да чистым свидетельством совести наша приемлюще часть святынь Твоих, соединимся святому Телу и Крови Христа Твоего: и приемше их достойне, имамы Христа живуца в Сердцах наших, и будем храм Святаго Твоего Духа. Ей, Боже наш, и да ни единого же нас повинна сотвориши страшным Твоим сим и небесным тайнам, ниже немощна душею и телом, от еже недостойне сих причащатися: но даждь нам даже до последнего нашего издыхания достойне приимати часть святынь Твоих, в напутие жизни вечныя, во ответ благоприятен, иже на страшном судищи Христа Твоего, яко да и мы со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, будем причастницы вечных Твоих благ, ихже уготовал еси любящим Тя, Господи.

Как видим, ударение переходит здесь с общего и как бы ликующего самоприготовления всей Церкви на личное приготовление каждого члена Церкви. Св. апостол Павел пишет Коринфянам: «...Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет.

Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней.

Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны, и немало умирает. Ибо если бы не мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром...».

И не может быть никакого сомнения, что в духовности раннего христианства общее усиляет личное, а личное невозможно без общего. И, однако, между тогдашним восприятием как личного, так и общего и теперешним существует большая разница. Апостол Павел обличает верующих, которые недостойно причащаются, грозит им осуждением. Он зовет их испытывать себя. Но вот никогда, ни разу он не предлагает им *выбора*: «Вы, достойные, причащайтесь, а вы, недостойные, воздерживайтесь». Выбора, который мало-помалу привел к воздержанию чуть ли не большинства членов Церкви и к утере чувства и восприятия Евхаристии как общего дела, как *литургии*. Да и само чувство воздержания как бы иссякло, выдохлось, превратилось в своего рода дисциплинарное предписание («четыре раза в год!»), с обязательной исповедью, как своего рода билетом на причастие.

Ранняя Церковь знала, что никто во всем творении *не достоин* своими духовными подвигами, своим «достоинством» приобщаться Телу и Крови Христовым, и что поэтому приготовление состоит не в подсчитывании и анализе своей «подготовленности» и «не-подготовленности», а в ответе любви на любовь — «да и мы со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, будем причастницы вечных Твоих благ, ихже уготовал еси любящим Тя, Господи...». На возглас предстоятеля: «Свят Господь Бог наш!» — Церковь отвечала: «Един свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога и Отца. Аминь». Но, утверждая, провозглашая это исповедание, знала, что всем открыты врата в «вожделенное отечество» и что «не будет разлучения, о други!».

И потому заканчивается это приготовление в единстве общего и частного — *Молитвой Господней*, молитвой, данной нам самим Христом. Ибо, в конечном итоге, все зависит от одного: можем ли мы, «желаем ли желанием», всем существом, и несмотря на все наши недостатки, падения, измены, леность — принять слова этой молитвы как наши, захотеть их *как наших*:

Да святится Имя Твое,
да приидет Царствие Твое,
да будет воля Твоя
якоже на небеси и на земли...

VII

В последнее время в Православной Церкви как бы обозначилось евхаристическое возрождение, выразившееся в первую очередь в желании все большим количеством мирян более частого причащения. Возрождение это происходит по-разному в разных местах и культурах. Но сколь ни радостно это возрождение, ему, я убежден, угрожает множество опасностей, главная из которых состоит в глубочайшей «сакрализации» Церкви. За века своего сосуществования с государствами и империями, Церковь сама превратилась в организацию, в институт по обслуживанию «духовных нужд» верующих, в организацию, с одной стороны, этим «нуждам» подчиненную, а с другой — их определяющую и ими управляющую. Черта, отделяющая мир от Церкви, но и сопрягающая их друг с другом, черта, столь очевидная для ранней Церкви, оказалась чертой, отделяющей мир от Церкви.

Я убежден, что подлинное возрождение Церкви начнется с *возрождения евхаристического*, но в полноте этого слова. Трагическим изъяном в истории Православия оказались не только неполнота, а, я не побоюсь сказать, отсутствие богословия таинств, сведение его к западным схемам и категориям мысли. Церковь — не организация, а — новый народ Божий, Церковь — не культовая религия, а — *Литургия*, обнимающая собою все творение Божье, Церковь — не учение о загробном мире, а — радостная встреча Царства Божьего. Она есть таинство Мира, таинство Спасения и таинство воцарения Христова.

Нам остается заключить эти далеко не полные рассуждения несколькими краткими заметками о самом чине причащения. Заметки эти преимущественно «технического» порядка, «культовые» в самом прямом смысле этого слова. Содержание их с желаемой полнотой изложил архимандрит Киприан (Керн). Поскольку и на них отразились те недостатки, о которых нам пришлось говорить выше, я и хочу суммировать их в самом главном.

Первый недостаток, по моему мнению, это избытие *символизма*, не того символизма, о котором, как о таинственности всего творения Божьего, мы говорили выше, а о символизме *аллегорическом*, о присвоении каждому месту священнослужения особого смысла, делании его изображением чего-то, что не оно.

Так, например, о молитве на *«раздробление Агнца»* о. Киприан заключает: «В то время, пока певцы поют „аминь“ (надо его петь протяжно. Почему?), священник читает ту же тайную молитву перед раздроблением Агнца... Во время чтения этой молитвы дьякон, стоя перед царскими вратами, препоясуетя крестообразно орарем. Обычно он это делает во время пения „Отче наш“ (кто же что и когда делает? — А.Ш.)». Но оказывается, что, по словам Симеона Солунского, «дьякон украшается орарем *как бы некими* крыльями, и покрывается благоговением и смирением, когда причащается, подражая в этом серафимам, которые, как сказано, имеют шесть крыльев, из которых двумя покрывают ноги, двумя лицо, а двумя летают с пением «свят, свят, свят...».

Второй недостаток — *тайные молитвы*, из-за которых подавляющее большинство мирян не знает, не слышит самого текста Евхаристии, лишено этого драгоценнейшего дара. И ведь никто и никогда не объяснил, почему «род избранный, царское священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы», не может слышать молитвы, им же Богу приносимой?

Третий недостаток: разделение между духовенством и мирянами во время причащения, разделение трагическое по своим последствиям в церковном сознании, но о котором мы уже здесь неоднократно говорили.

Недостатков такого рода можно насчитать великое множество, но тема эта остается каким-то непонятным табу, и ее ни иерархия, ни богословы как будто не замечают. Все это нужно исполнять, но рассуждать об этом не позволено. Но я повторю то, что уже повторено много раз в этой книге: а именно, что все, что касается Евхаристии — касается Церкви, а что касается Церкви — касается Евхаристии, и всякий недуг в Литургии отражается на вере и на всей жизни Церкви. *Ibi Ecclesia, ubi Spiritus Sanctus et omnis gratia*, и нам, «окрест стоящим», надо молиться усердно Богу, дабы просветил Он наше внутреннее зрение светозарной простотой святейшего из святейших Таинств.

VIII

Божественная Литургия исполнена.

Благословляя престол Чашей, священник возглашает:

«Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое», и обращается священник ко святой трапезе и кадит трижды, глаголя:

«Вознесися на небеса, Боже, и по Всей земли слава Твоя».

И отвечает народ:

Видехом свет истинный,
прияхом Духа Небеснаго,
обретохом веру Истинную,
нераздельней Троице поклоняемся:
Та бо нас спасла есть.

И уносится с престола чаша.

Краткая ектеня, краткое благодарение за то, что

И в настоящий день
сподобил нас небесных Твоих Таинств:
исправи наш путь,
утверди нас в страхе Твоем вся,
соблюди нашу жизнь,
утверди наши стопы...

И вслед за тем — *«с миром изыдем!»*

Как ясно все, как просто и светло. Какой полнотой наполнено. Какой радостью пронизано. Какой любовью озарено. Мы снова в *начале*, где началось наше восхождение к Трапезе Христовой в Его Царствии.

Мы исходим в жизнь, чтобы свидетельствовать и исполнять свое призвание. Оно у каждого свое, и оно есть наше общее служение, общая Литургия — «во единого Духа причастие».

«Господи, хорошо нам здесь быти!».

ноябрь 1983 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Архим. Киприан (Керн). *Евхаристия*. УМСА-Press, 1977.
2. М. Скабалланович. *Толковый Типикон*. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910.
3. А. А. Дмитриевский. *Описание литургических рукописей православного Востока*. II, Евхология. Киев, 1901.
4. Прот. Александр Шмеман. *Введение в Литургическое Богословие*. УМСА-Press, Париж, 1961.
5. Прот. Н. Афанасьев. *Церковь Духа Святого*: УМСА-Press, Париж. 1971.
6. Прот. Н. Афанасьев. *Трапеза Господня*. Изд. Рел.-Педагогического кабинета при Богосл. Институте, Париж, 1952.
7. И. Дмитриевский. *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение божественной Литургии*. 2 изд., СПб., 1897, стр. 427.
8. И. А. Карабинов. *Евхаристическая Молитва (Анафора)*. СПб., 1908.
9. Прот. И. Орлов. *Литургия св. Василия Великого*. СПб., 1909.
10. Б. И. Сове. *Евхаристия в древней Церкви и современная практика*. В сборнике «Живое предание», Париж, 1937.
11. Прот. А. Шмеман. *За жизнь мира*. RVR, Нью-Йорк, 1983.
12. *Пространный Христианский Катехизис*. Православные Кафолические Восточные Церкви. Изд. 41, Москва, 1845.
13. Прот. Е. Аквилонев. *Научные определения Церкви и апостольское изъяснение о ней как о Теле Христовом*.
14. Архиеп. Сильвестр. *Учение о Церкви в первые три века христианства*. Киев, 1872.