

Отзыв на Резюме Совместной православно-лютеранской комиссии по богословскому диалогу «Тайна Церкви: Святая Евхаристия в жизни Церкви» (Братислава, 2–9 ноября 2006 г.)

Рассматриваемый документ Совместной православно-лютеранской комиссии по богословскому диалогу «Тайна Церкви: Святая Евхаристия в жизни Церкви», составленный по итогам встречи 2–9 ноября 2006 г. в Братиславе, состоит из 10 пунктов.

В первом пункте говорится о Евхаристии как о «полноте участия христиан в жизни Христа», «вкушении Его Плоти и питии Его Крови», «тайне, недоступной человеческому пониманию», «таинстве Нового Завета», «исцелении и духовном врачевании», средстве для получения «прощения грехов и дара вечной жизни» и подчеркивается необходимость «исповедания единой веры Церкви» и «союза верующих со Христом ... и друг с другом» для участия в этом таинстве. Все эти положения не вызывают возражений [можно, впрочем, отметить некоторую неясность содержащейся в первом пункте документа фразы о Миропомазании, но к теме документа она имеет лишь косвенное отношение].

Второй пункт содержит рассуждения о Евхаристии как о Жертве. Этот пункт заслуживает отдельного рассмотрения и будет подробнее обсуждаться ниже.

Третий пункт посвящен вопросам о том, как следует готовиться к участию в Евхаристии и о том, кто может совершать Евхаристию. Положения этого пункта серьезных возражений не вызывают; впрочем, обращает на себя внимание одно несоответствие: важнейший эkkлесиологический принцип — возможность совершения Евхаристии только рукоположенными клириками — рассмотрен здесь в одном ряду с такими, в общем-то, второстепенными вопросами церковной дисциплины, как, скажем, чтение специального молитвенного правила перед Причащением¹. Можно также отметить, что авторы документа однозначно высказались в пользу признания обязательного предварения Причащения таинством Покаяния, никак не упомянув известные дискуссии на эту тему.

Четвертый пункт посвящен проблеме того, как евхаристические Дары становятся Телом и Кровью Христовыми. Это наиболее развернутый пункт документа; как и второй пункт, он будет рассмотрен ниже.

¹ Каковое в Византии, например, сформировалось лишь к XI веку; см.: *Alexopoulos S., van den Hoek A. The Endicott Scroll and Its Place in the History of Private Communion Prayers // Dumbarton Oaks Papers. Washington, 2007. Vol. 60 [в печати].*

В пятом пункте содержится утверждение: «Изменения, происходящие в Евхаристии, совершаются Святым Духом», а затем говорится о том, что «в богослужбное совершение Евхаристии православные включают все домостроительство спасения, которое венчается установительными словами, анамнесисом, эпиклесисом и Святым Причащением». Последняя фраза вызывает очень серьезное недоумение — во-первых, потому, что домостроительство спасения никак не «венчается установительными словами, анамнесисом, эпиклесисом и Святым Причащением», но венчается Вторым Пришествием Господа и жизнью Будущего века; а во-вторых, потому, что совершенно непонятно, как можно «включить» в «богослужбное последование» «все домостроительство спасения». Можно предположить, что авторы документа хотели сказать несколько иное — что во время Божественной литургии верные молитвенно вспоминают и символически переживают домостроительство спасения, и, по благодати Божией, истинно приобщаются к нему; это было бы верно, но в документе этого не сказано. С другой стороны, процитированный пассаж можно понять и так, что литургия есть воспроизведение домостроительства спасения, причем не символическое, а действительное. Такая идея высказывалась в конце XII века византийским автором Михаилом Сикидитом, но была Церковью, как известно, отвергнута. Итак, содержание приведенной фразы требует дальнейшей интерпретации. Совершенно не ясна и фраза, заключающая пятый пункт документа: «Евхаристический канон нельзя изолировать от всей тайны спасения». Можно ли «изолировать от всей тайны спасения», скажем, свечильничные молитвы? В чем вообще состоит «изоляция» того или иного молитвенного текста «от всей тайны спасения»? Формулировки этого пункта документа явно неудачны.

Шестой пункт посвящен проблеме отношения к освященным Дарам после окончания литургии. Он состоит из преамбулы и трех подпунктов: а), б) и в). В подпункте а) говорится о лютеранском взгляде на проблему. Подпункт б) начинается с утверждения: «Православные понимают изменение Даров христологически», не подкрепленного какой-либо ссылкой на авторитетный источник. Смысл этой фразы, взятой самой по себе, непонятен. Возникает закономерный вопрос: почему именно «христологически»? Разве нельзя сказать, что «православные понимают изменение Даров», например, «эклесиологически»? Можно ведь даже сказать совсем широко: «Православные понимают изменение Даров *теологически*». Каждое из подобных утверждений, хотя и было бы весьма тривиальным, было бы обоснованным — если бы в документе говорилось и о христологическом, и о триадологическом, и об экклесиологическом, и об эсхатологическом *аспектах* изменения Даров. Но в

документе говорится не о каком-то отдельном аспекте, а именно о христологическом понимании церковного учения об изменении Даров. Однако в традиционных догматических системах христологические разделы не содержат глав о Евхаристии — последние обычно включаются в разделы о Церкви или о Боге-Освятителе, поэтому мысль авторов документа является новаторской и требует своего обоснования. И такое обоснование в документе действительно приведено, но не здесь, а в подпункте б) четвертого пункта; ниже оно будет рассмотрено подробнее.

Следующая фраза подпункта б) шестого пункта документа гласит: «Присутствие Христово в Дарах приводит божественное в соприкосновение с земным, земные Дары подвергаются воздействию — 'обожению' — во многом такому, какому человеческая природа Христа подверглась в результате единения с Божеством». Эта фраза заслуживает внимательного прочтения. Начать следует с анализа понятия «земные Дары». Земными, несомненно, являются литургийные хлеб и вино до их освящения. Но авторы документа явно называют «земными» те Дары, в которых уже имеет место «присутствие Христово», каковое и приводит «божественное в соприкосновение с земным». Итак, «земными» здесь названы Дары, в которых уже присутствует Христос. Что авторы документа понимают под присутствием Христа в Дарах? Естественно предположить, что «присутствие Христа в Дарах» — это то же самое, что и преложение Даров в Тело и Кровь Христовы. Сами авторы документа пишут в подпункте б) четвертого пункта: «Православные исповедуют действительное преложение (μεταβολή) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа». Могут ли Тело и Кровь Господа могут быть названы «земными» — и если могут, то в каком смысле? Они могут быть так названы только в том смысле, что по человечеству Господь единосущен нам. Но тогда рассматриваемая фраза приобретает тот смысл, что во время Евхаристии Тело и Кровь Христовы, уже обоженные и пребывающие в полном единении с Божеством, *вновь* подвергаются обожению. Более того, если такое понимание рассматриваемой фразы верно, то «обожение» Тела и Крови Христовых за литургией представляет собой нечто новое по сравнению с обожением человеческой природы Христа в Воплощении — оно не тождественно ему, но лишь «во многом» таково же. Такой ход рассуждений не соответствует православной христологии. Остается предположить, что авторы документа считают евхаристические Дары, даже уже и тогда, когда в них имеет место «присутствие Христа», не Телом и Кровью Спасителя, а по-прежнему «земными» хлебом и вином — такое понимание полностью объясняет акцент на слове «земные» в рассматриваемой фразе. Но как же тогда понимать само это «присутствие Христово» в Дарах? Если это присутствие не делает Дары Телом и Кровью, то

почему Церковь настаивает на том, что освященные Дары — это сами Тело и Кровь [ср. слова молитвы перед Причащением: «Верую, Господи, и исповедую... яко сие есть самое (т. е. *само*) пречистое Тело Твое, и сия есть самая (т. е. *сама*) честная Кровь Твоя»]? Но в рассматриваемом документе Дары противопоставляются Телу и Крови [иначе, как только что было сказано, придется допустить повторное «обожение» Тела и Крови Христовых за каждой литургией]. Иными словами, авторы документа считают, что собственно Св. Дары — это не Тело и Кровь Христовы, а «обоженные» хлеб и вино (!), в которых каким-то образом присутствуют Тело и Кровь.

Однако такая мысль противоречит приведенной формулировке из подпункта б) четвертого пункта документа, где недвусмысленно говорится о *преложении*, т. е. превращении [именно таков смысл греческого слова μεταβολή — ср. с имеющим широкое употребление в медицинской терминологии термином «метаболизм», обозначающим естественное переваривание пищи в организме; недаром аналогией именно с этим процессом свт. Григорий Нисский и вслед за ним прп. Иоанн Дамаскин объясняют сверхъестественное чудо Евхаристии] хлеба и вина в Тело и Кровь. Итак, в подпункте б) четвертого пункта документа его православные авторы говорят о превращении хлеба и вина в Тело и Кровь, а в подпункте в) шестого пункта того же документа имплицитно утверждают обратное — хлеб и вино не превращаются в Тело и Кровь [в противном случае, как уже было сказано, вытекающие из подпункта б) шестого пункта документа христологические выводы были бы абсолютно неприемлемы], но остаются хлебом и вином, хотя и подвергаются обожению, которое, как известно, не изменяет природу в смысле ее преложения [противное предполагало бы не-единосущие нам не только Христа, но и святых]. Формулировки двух различных подпунктов документа противоречат друг другу — если только не допустить, что авторы документа вкладывают в слово μεταβολή/преложение какой-то совершенно новый, изобретенный ими самими смысл.

Внутренне противоречива и следующая фраза подпункта в) шестого пункта документа: «В результате этого, православные верят, что соединяясь с Телом и Кровью Христа, Дары сакраментально изменяются в самих себе, и что это изменение необратимо, как необратимо Воплощение». С одной стороны, авторы документа употребляют слово «соединяясь», чем очевидно подчеркивают сохранение у хлеба и вина их собственных природ; с другой — утверждают изменение Даров «в самих себе». Вопрос здесь в том, какой смысл авторы документа вкладывают в слово «изменение». Если речь идет о перемене сущности Даров, т. е. существенном изменении, то нельзя говорить о сохранении природ хлеба и вина, т. е. о

«соединении». Может быть, речь идет об изменении в менее строгом смысле, подразумевающим какую-то перемену в изменяемом, но не меняющем самую суть его природы? Но тогда непонятен акцент на том, что Дары меняются «в самих себе» — обожение, о котором не раз говорится в документе, не меняет обоживаемого человека «в самом себе», но, наоборот, полностью раскрывает изначально заложенное в него «самое себя», то есть, по прп. Максиму Исповеднику, логос его бытия: «Каждое из умных и рассуждающих, то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса... есть и называется частицей Божества... Вне всякого сомнения, что если оно и двигаться будет согласно с ним [логосом], то окажется в Боге... Восхождением к Нему [Богу] <существо> обоживается и называется частицей Бога... не имея уже, после своего начала и восхождения к логосу, по которому создано, и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку движение его к этой божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели» [О трудностях 7]². Далее, проведение аналогии между обожением человеческой природы в Боговоплощении и «обожением» остающихся самими собой хлеба и вина весьма затруднительно, поскольку в первом случае речь идет о разумной природе, а во втором — о бездушных хлебе и вине. Недаром в только что процитированном рассуждении прп. Максим подчеркивает, что он говорит об «умных и рассуждающих, то есть ангелах и человеках». [Видимо, осознавая это несоответствие, авторы документа называют «обожение» бездушных хлеба и вина лишь «во многом» таким же, как обожение человеческой природы в Воплощении, хотя речь и не идет дальше намека на наличие некоторой дистинкции.] Аналогия между освящением евхаристических Даров и Боговоплощении вообще неуместна — Халкидонская формула настаивает на том, что Божество и Человечество соединены во Христе «непреложно», то есть соединение не повлекло за собой никакого изменения, даже частичного, тогда как в литургии свт. Иоанна Златоуста Церковь молится о «преложении». Итак, аналогия с Воплощением и употребление слова «соединяясь» применительно к Дарам несовместимы с утверждениями об изменении Даров и их преложении, но в документе присутствует и то, и другое — и это является еще одним противоречием.

Последняя фраза подпункта b) шестого пункта документа: «Тем не менее, они [православные] настаивают, что освященные хлеб и вино [NB: оба слова написаны со строчной буквы, как и слово «дары» повсюду в документе!] следует использовать только для целей, связанных с Евхаристией» в целом приемлема, хотя и не вполне ясна: Почему «тем не менее»? Какие цели для использования Св. Даров, не

² PG. 91. Col. 1080.

связанные с Евхаристией, возможны? Если речь идет о каких-либо магических ритуалах, то это утверждение тривиально, поскольку православные в принципе против совершения подобных ритуалов с использованием чего бы то ни было. Если речь идет о вкушении Даров в качестве обычной повседневной пищи, то почему об этом не сказано прямо? Вряд ли авторы документа имели в виду и известные из истории Церкви редкие случаи вроде имевших место на Западе в Средние века прецедентов использования Тела Христова вместо св. мощей при освящении храмов. Скорее всего, критика авторов документа обращена здесь против католической практики поклонения [adoratio] Св. Дарам вне мессы [впрочем, нельзя сказать, что эта практика вовсе не связана с Евхаристией]. Отвержение этой практики составляло предмет одной из многих претензий лютеран к католической обрядности, так что можно предположить, что православные авторы документа в этом пункте решили просто поддержать лютеранских собратьев, но использовали для этого слишком размытую формулировку.

Наконец, подпункт с) шестого пункта документа содержат слова о «высокой оценке православного упора на христологию со стороны лютеран» и предлагает лютеранам пересмотреть их практику использования евхаристических Даров после богослужения. Итак, по итогам встречи лютеране согласились подумать над тем, чтобы пересмотреть свою практику неподобающего обращения с евхаристическими элементами во внебогослужебном контексте; тем не менее, отказ лютеран признать существенное изменение Даров в Евхаристии не дает никаких предпосылок для того, чтобы подобное изменение практики получило в лютеранском богословии до конца последовательное обоснование.

В седьмом пункте документа говорится о эсхатологическом измерении Евхаристии [так что, возвращаясь к сказанному выше, можно вновь подчеркнуть, что православные действительно «понимают» Евхаристию также и «эсхатологически»]. И лютеранская, и православная стороны признают, что «эсхатологическая тайна ... заключена ... во Христе» и, следовательно, «Евхаристия, соединяющая Его с нами... воистину эсхатологична». Далее говорится о том, что Христос становится близок причастникам телесно, поскольку он сподобляет их есть и пить Свои Тело и Кровь. Мысль о *телесной* близости Христа к причастникам и о *физическом* [«есть и пить»] вкушении Его Тела и Крови полностью соответствует православному пониманию Евхаристии и противоречит сказанному выше в документе об «обождении» евхаристических хлеба и вина с сохранением их собственной сущности [подобное предполагало бы физическое вкушение хлеба и вина, а не Тела и Крови, и духовную, но не телесную близость со Христом]. После этого авторы документа развивают

мысль об эсхатологическом измерении Евхаристии, называя ее «чаянием будущего Искупления», «предвкушением Брачной вечери Агнца», «пиром, вечерей Царства», таинством, в котором «Бог Отец не только прощает нам грехи, но и питает нас Телом и Кровью Своего Сына, укрепляя нас Святым Духом для нашего земного странствия, до того момента, когда мы наконец в полноте воспримем жизнь будущего века, которую мы уже сокровенным образом приняли верою». Со всеми этими утверждениями можно полностью согласиться. Седьмой пункт заключают рассуждения о Евхаристии как о чуде явления Прославленного Господа, не вызывающие никаких возражений.

Восьмой пункт говорит о Евхаристии как «спасительном благословении всему населенному миру» и подробно освещает значение Евхаристии как для творения в целом, так и для человеческого общества в частности. Отдельно рассматривается вопрос о «литургии после литургии», т. е. о продолжении литургии в служении христиан миру. Авторы документа совершенно справедливо завершают этот пункт словами о том, что все это еще только «должно быть изучено в будущем контексте».

Девятый пункт вновь возвращается к, казалось бы, решенному в третьем пункте вопросу о соотношении между Евхаристией и рукоположенным священством — однако здесь этот вопрос предлагается «подробно обсуждать в дальнейшем». Следующая фраза выражает надежду о том, что когда-нибудь лютеране и православные «смогут вместе совершать Евхаристию». Последняя фраза явно является риторической фигурой — православные и лютеране, оставаясь по-прежнему *православными* и *лютеранами*, смогут вместе совершать Евхаристию только в случае отказа хотя бы одной из сторон от своей конфессиональной идентичности.

Десятый пункт рассматриваемого документа предлагает сторонам поработать над темами «Подготовка к Евхаристии и совершение Евхаристии» и «Евхаристия и экология», а также подумать над вопросом святой Евхаристии в жизни Церкви.

После рассмотрения содержания документа в целом следует вернуться к его второму и четвертому пунктам. Второй пункт состоит из преамбулы и четырех подпунктов — а), b), c) и d). Положения преамбулы отражают традиционную для лютеран критику некоторых аспектов католического учения о Евхаристии и не содержат ничего нового. То же можно сказать и о подпунктах а) и b) рассматриваемого раздела. На этом традиционном фоне крайне неожиданно звучат совершенно новаторские для православного [да и вообще христианского] богословия утверждения подпункта c), на которых и следует остановиться. Здесь, после вполне справедливых слов о смысле именовании Евхаристии «бескровной Жертвой», авторы документа заявляют о

признании православной стороной «действительного соединения» евхаристических Даров «с человечеством Христа посредством действия Святого Духа». Тот факт, что «соединение» Даров с Телом и Кровью Христовыми исключает «предложение» Даров в Тело и Кровь [если только не изобретать для слова «предложение» какие-то новые смыслы], был отмечен выше; итак, авторы документа здесь вновь противоречат тому, что сами же утверждают в начальной фразе подпункта б) четвертого пункта своего текста. Но здесь, в отличие от уже рассмотренных выше противоречивых и неясных положений шестого пункта документа, дано детальное объяснение теории «соединения»–«изменения»/«обожения». Цитата из документа: «Церковь приносит хлеб и вино, соединяемые с Телом и Кровью Христа через анамнесис и изменяемые через союз с превознесенным и обоженным человечеством Христа через действие Святого Духа (эпиклесис)».

Главная проблема только что процитированного рассуждения состоит в том, что авторы документа выделяют в литургийном чине не один, а *два* различных момента освящения Даров — анамнесис, во время которого происходит «соединение Даров с Телом и Кровью Христа» и эпиклесис, во время которого хлеб и вино [уже «соединенные» с человечеством Христовым!] «изменяются через действие Святого Духа». Известно, что вопрос о времени освящения Даров составлял один из главных пунктов православно-католической полемики в XIV–XV веках. Православные настаивали на том, что Дары освящаются действием Святого Духа по молитве Церкви; католики — действием Святого Духа в силу обетования Христова, актуализируемого через произнесение священником установительных слов. Это различие между православным и католическим богословиями Евхаристии является хрестоматийным. Учение об эпиклезе как времени освящения Св. Даров было подробно развито виднейшими православными авторами XIV века — св. Николаем Кавасилой и прочими; это учение отстаивали свт. Марк Эфесский и другие борцы с Флорентийской унией в XV веке; его многократно подтверждали православные богословы XVI и последующих веков³; наконец, латинофронствующие противники этого учения были анафематствованы на московском Соборе 1690 года, а соответствующие формулировки об эпиклезе как времени освящения Даров были тогда же внесены в «Учительное известие» при русском Служебнике — все это, казалось бы, полностью закрыло в Православной Церкви вообще и в Русской Церкви в частности тему о возможности признания освящения Даров *до* эпиклезы. Насколько же неожиданно встретить в подписанном православными в 2006 году

³ См.: *Παντελεήμονος (Ροδόπουλος), μητρ. Ὁ καθαγιασμός τῶν δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Θεσσαλονίκη, 1968; 20002. (Λειτουργικά Βλατάδων; 3).*

документе утверждение о «соединении Даров с Телом и Кровью Христа» *ранее эпиклезы*. Более того, в подпункте b) четвертого пункта документа прямо говорится об предложении Даров «установительными словами и действием Святого Духа», а это чисто католическая формулировка! Итак, представлявшие православную сторону авторы документа *de facto* и без всяких сопутствующих объяснений отказались от православной позиции по вопросу о времени освящения Даров в пользу католического учения об освящении установительными словами. Но и католическим в строгом смысле слова представленный в документе подход назвать нельзя — приняв, без всякой подобающей столь серьезному шагу аргументации, католическую доктрину о тайнодейственном характере установительных слов, православные авторы документа разделили процесс освящения на два различных момента — «соединение» [«через анамнесис»] и «изменение» [«через эпиклесис»]. Нам чем основывались авторы документа, остается загадкой — ведь подобную «анатомию» евхаристического освящения невозможно встретить, как кажется, не только в православных или католических, но и в разнообразных протестантских догматических системах.

В заключающем второй пункт документа подпункте d) и православные, и лютеране соглашаются в признании Евхаристии, как «дара общения, дарованного нам во Христе», через каковое «мы обретаем полное единство с Ним и с членами Его Тела», а также отказываются «ответить на вопрос ‘как’» «в отношении этой тайны». Со стороны православных, подписавших документ, подобный отказ, однако, полностью противоречит тому факту, что всего лишь тремя предложениями выше ими же был полностью раскрыт поэтапный механизм освящения Даров.

Наконец, четвертый пункт рассматриваемого документа состоит из преамбулы и трех подпунктов — a), b) и c). В преамбуле утверждается буквальное понимание слов Господа «сие есть Тело Мое; сие [sic!] есть Кровь Моя», со ссылкой на Мф 26. 27 [нужно, впрочем, заметить, что в стихе Мф 26. 27 нет приведенных слов]. Обе стороны соглашаются в том, что «в Евхаристии хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа» и подчеркивают, что «это — великая тайна». Далее в подпункте a) излагается лютеранская концепция освящения Даров; точность этого изложения полностью остается на совести лютеранской стороны. В подпункте же b) предпринята попытка изложить православный взгляд на вопрос. Православные авторы документа начинают с утверждения: «Православные исповедуют действительное предложение (μεταβολή) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа установительными словами и действием Святого Духа в евхаристической анафоре». С первой частью этого утверждения — о том, что в Евхаристии происходит

действительное преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы — нельзя не согласиться; о втором утверждении, декларирующим под видом православного католическое учение о времени освящения Даров, уже говорилось выше.

Но уже в следующей фразе авторы документа пишут: «Это не означает 'пресуществления' сущности хлеба и вина в сущность обоженного человечества Христова, но единство с ним». Греческое слово μεταβολή означает именно изменение одной вещи или сущности в другую; такие значения этого слова, которые позволяли бы использовать его в противоположном смысле, не встречаются ни в классических, ни в христианских текстах. Иными словами, фраза: «Православные исповедуют действительное преложение [т. е. существенное изменение] хлеба и вина в Тело и Кровь Христа», логически несовместима с фразой: «Это не означает 'пресуществления' [т. е. существенного изменения] сущности хлеба и вина в сущность... человечества Христова». В следующей фразе документа авторы утверждают: «Этот союз означает общение обоживающих свойств человечества Христова и обоживающей благодати Его Божества с евхаристическими Дарами». Здесь налицо, во-первых, противопоставление евхаристических Даров человечеству Христову; иначе говоря, Телом и Кровью Христовыми Св. Дары, по мысли авторов документа в собственном смысле не являются, что подтверждает высказанное выше предположение о том, какой именно смысл вкладывали авторы документа в упоминаемые в подпункте б) шестого пункта документа понятия «земные Дары». Во-вторых, здесь противопоставляются два источника обожения — человечество Христово (обладающее «обоживающими свойствами») и Его Божество (подающее «обоживающую благодать»). Может ли *человеческая* природа быть самобытным, независимым от божественной природы источником *обожения*? Ошибочность этой точки зрения очевидна — Тело и Кровь Христовы соединены с Божеством, но не суть Божество; обожение они подают не сами по себе [вопреки авторам документа, постулирующим некие «обоживающие свойства человечества»], а по причине их соединения с Божеством. Именно на этом настаивал свт. Кирилл Александрийский, указывая на неразрешимые проблемы, которые создает несторианство для церковного учения о Евхаристии⁴: обоживает причастника не *человеческая* природа Даров сама по себе, а то, что приобщаясь — через вкушение — *человеческой* природе Христа, неразрывно соединенной с Божеством, причастник имеет в ней

⁴ См.: Пономарев П. П. Учение св. Кирилла, архиеп. Александрийского, об Евхаристии // Православный собеседник. Казань, 1903. Вып. 1. С. 659–736; Struckmann A. Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910 и Gebremedhin E. Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Diss.: Uppsala, 1977. (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia; 17).

общение с Богом. Откуда же может происходить присутствующая в документе мысль об «обоживающих свойствах» человеческой природы самой по себе? Возможно, ее появление в документе обусловлено последовательным применением аналогии с Боговоплощением для объяснения евхаристического чуда. В Боговоплощении Божественная и человеческая природы остались сами собой, но в силу их единства в Ипостаси Христа при описании их свойств можно применить принцип *communicatio idiomatum*, «общении свойств». Применительно ко Христу о Боге можно говорить как о человеке, и о человеке — как о Боге. Это отношение является бинарным. Но если теперь попытаться объяснить Евхаристию как «соединение» остающихся самими собой хлеба и вина с человечеством Спасителя, аналогичное Воплощению, то применение принципа *communicatio idiomatum* к системе не из двух, а из трех соединенных природ дает уже не бинарное, а тринарное отношение. Иными словами, какие-то свойства Дары должны будут получать от человечества, какие-то — от Божества; видимо, поэтому авторы документа и противопоставляют «обоживающие свойства», которые Дары получают от человечества Христа, и «обоживающую благодать», которую они получают от Божества. Можно, впрочем, объяснить мысль авторов документа и иначе — не как результат последовательного применения принципа *communicatio idiomatum* к трех- [или даже четырех-] природной системе хлеб и вино/человечество/Божество, а как плод не критического отношения к некоторым идеям прот. Сергия Булгакова. Во всяком случае, именно этот автор, известный изобретением ряда сомнительных богословских конструкций, объявил в свое время будто бы православной свою явно ошибочную мысль о том, что воскресшее и вознесшееся Тело Христа есть «совершенно духовное и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плотности тело Господа... есть тело лишь динамическое»⁵, перешедшее в состояние «чистой духовности», «утерявшее... телесность и вещественность»⁶. Это спиритуализированное Тело, по Булгакову, вполне сопоставимо с Божеством: «Прославление же Его [Христа] состоит в установлении *соответствия* между Божественной и человеческой природой»⁷. Больше того, оно и есть булгаковская предвечная София: «Его [Христа] телесность (или, на евхаристическом языке, *Тело и Кровь*) есть Божественная София, Слава Божия... человеческое тело Христово софийно и сообразно Божеству»⁸. В свете софиологии прот. С. Булгакова

⁵ Евхаристический догмат // Путь. Париж, 1930. №20. С. 37.

⁶ Там же. С. 39.

⁷ Там же. №21. С. 29.

⁸ Там же. С. 31–32.

присутствующее в документе смешение Божественной и человеческой природ совершенно понятно; православным его назвать никак нельзя.

Следующая фраза подпункта б) четвертого пункта документа такова: «Хлеб и вино отныне понимаются не в отношении их естественных свойств, а в отношении обоженного человеческого Тела Христа, в которое они восприимлются действием Святого Духа». Даже безотносительно ошибочной идеи о подлинном содержании евхаристического освящения, формулировка здесь крайне неудачна. Из этой фразы можно сделать вывод, что Дары после освящения вообще не меняются, а лишь начинают «пониматься» иначе, а это будет очевидной субъективизацией таинства.

В заключительной фразе подпункта б) четвертого пункта документа проводится аналогия между Воплощением Христовым и освящением Даров; об ошибочности такой аналогии уже говорилось. Евхаристия, безусловно, основана на Боговоплощении, так как только благодаря ему возможно явление в мир соединенного с Божеством человечества Христова, но не повторяет его — в Евхаристии хлеб и вино *предлагаются* в Тело и Кровь, а в Боговоплощении человечество соединилось с Божеством *непреложно*, то есть *без преложения*. В этой фразе также говорится и о том, что «в Евхаристии прославленное человеческое Тело Христа и 'вместообразная' (анафора свт. Василия Великого) хлеба и вина сакраментально соединены действием Святого Духа». Авторы документа вновь четко разграничивают Тело и Кровь Христовы и собственно Св. Дары, Телом и Кровью, по их мысли, не являющиеся, но получающие «обожение» и некое несущественное «изменение» (существенным оно быть не может именно по причине четкого разграничения Св. Даров и Тела и Крови); подходящим термином для обозначения освященных Даров, по словам авторов документа, служит слово «вместообразная» [греч. ἀντίτυπα]. В ранней Церкви этим словом, действительно, могли называть уже освященные Дары [из чего, разумеется, еще не следовало их противопоставление истинным Телу и Крови Христовым]⁹. Однако уже к VI в. термин «вместообразная» оказался скомпрометирован — не потому, что он плох сам по себе, а потому, что он начал использоваться для ложных интерпретаций Уже в *Apophthegmata Patrum* среди изречений аввы Даниила Фаранского содержится рассказ о чуде, которое произошло со старцем, ошибочно утверждавшем, что Св. Дары — это не само Тело Христово, «но только 'вместообразная'» [Apothegmata Patrum. Авва Даниил 7]¹⁰. Прп. Анастасий Синаит в ответ на обвинения еретиков-гаинитов категорически отказывается от того, чтобы называть «вместообразными» уже освященные Дары

⁹ См.: Ткаченко А. А. Вместообразная // Православная энциклопедия. Москва, 2004. Т. 8. С. 130.

¹⁰ PG. 65. Col. 157.

[Путеводитель 23]¹¹. Прп. Иоанн Дамаскин писал «Если же некоторые и называли хлеб и вино 'вместообразными' Тела и Крови Господней, как, например, богоносный Василий в литургии, то называли так это приношение не по освящении, но до освящения» [Точное изложение православной веры 4. 13]¹² — эту цитату авторы документа не могли не знать, так как всего лишь пятью строками процитирована та же самая глава из творений прп. Иоанна — но несмотря на это, в данном случае в документе утверждается прямо противоположное написанному преподобным. Проводимое в документе разграничение между «земными Дарами» и «сакраментальным Телом» также противоречит словам прп. Иоанна, который пишет: «Хлеб и вино не есть образ Тела и Крови Христа (да не будет!), но само обоженное Тело Господа» [Там же]. Процитированные слова прп. Иоанна были прямо направлены против иконоборцев, которые утверждали, что евхаристические Дары — не сами Тело и Кровь, а только их образ [греч. εἰκῶν], и противопоставляли физическое Тело Христа евхаристическому Телу; такое учение о Евхаристии принял иконоборческий Иерийский Собор 754 г.¹³ Вопреки иконоборцам, на Седьмом Вселенском Соборе было утверждено, что Св. Дары не суть образ, но сами Тело и Кровь Христовы; в качестве авторитетных подтверждений этому в Деяниях Собора [VI. 3] были использованы именно те слова прп. Иоанна о смысле термина «вместообразная», которые были только что процитированы. Отцам Седьмого Собора было очевидно, что «физическое» и «евхаристическое» Тело Христа — это одно и то же Тело. Итак, предложенное в документе толкование термина «вместообразная» в анафоре свт. Василия Великого, равно как и разграничение между «земными Дарами» и Телом и Кровью Спасителя, противоречат — ни много, ни мало — решениям Вселенского Собора.

Подпункт с) четвертого пункта документа выражает согласие православных и лютеранских авторов текста в отвержении ими как веры в существенное изменение природ хлеба и вина в Евхаристии: «Хлеб и вино не утрачивают своей сущности (φύσις), сакраментально становясь Телом и Кровью Христа», что полностью подтверждает предположение о том, что «изменение», о котором говорят авторы документа, не понимается ими как существенное. Но отказ от признания существенного изменения означает и отказ от согласного учения св. отцов о Евхаристии. Во всем святоотеческом корпусе утверждение о сохранении у хлеба и

¹¹ PG. 89. Col. 297.

¹² Die Schriften des Johannes von Damaskos / B. Kotter, hrsg. Berlin, 1973. Bd. 2. S. 191–197. (Patristische Texte und Studien; 12).

¹³ См.: Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift. München, 1975. Bd. 68. S. 4–22.

вина их φύσις можно встретить только в «Эранисте» блж. Феодорита Кирского¹⁴. Слова блж. Феодорита почти буквально повторяются в «Послании к Кесарию», приписываемом свт. Иоанну Златоусту [соответствующий фрагмент сохранился только по латыни, и греческого слова φύσις в нем поэтому нет]; литературная зависимость «Послания к Кесарию» от «Эраниста» блж. Феодорита указывает на позднейшее происхождение «Послания...», которое поэтому не может принадлежать свт. Иоанну, на псевдоатрибуцию указывает и то, что в подлинных творениях свт. Иоанна Златоуста однозначно утверждается вера в существенное изменение евхаристических Даров¹⁵, несовместимая с пересказанными в «Послании к Кесарию» словами блж. Феодорита. Но евхаристология блж. Феодорита, как известно, была очень близка к евхаристологии Феодора Мопсуестийского, и оба этих автора повторяли евхаристологию Нестория¹⁶; недаром некоторые творения блж. Феодорита были осуждены на Пятом Вселенском Соборе — как и личность Феодора Мопсуестийского — за несторианские тенденции. Помимо же блж. Феодорита *ни один* из святых отцов не высказывался в пользу отрицания существенного изменения евхаристических Даров, и при этом весьма многие, напротив, прямо его подчеркивали.

В свете отвержения существенного изменения евхаристических Даров заключающий подпункт с) четвертого пункта документа отказ от «средневекового учения о пресуществлении» совершенно понятен. Начиная с А. С. Хомякова, многие представители русской религиозно-философской и даже богословской мысли критиковали этот термин. Но эта критика обычно состояла только в признании его западного происхождения [Впрочем, западное происхождение того или иного термина еще не делает его неприемлемым для православного богословия — так, в пятом пункте рассматриваемого документа его составители без всяких оговорок употребили термин «евхаристический канон», который, хотя и встречается в наши дни в русской разговорной церковной лексике, является чисто католическим литургическим термином, — а тем более сказанное относится к термину «пресуществление», который давным-давно *официально* рецепирован Православной Церковью¹⁷. Можно также отметить, слово μετουσίωσις вовсе не является калькой с

¹⁴ PG. 83. Col. 168.

¹⁵ См.: Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста // Христианское чтение. Санкт-Петербург, 1896. Вып. 1. С. 26–52; Вып. 3. С. 545–572.

¹⁶ См.: Bruns P. Aspekte nestorianischer Eucharistielehre // Studia Patristica. Leuven, 2008 [в печати].

¹⁷ См.: Малахов В. Я. Пресуществление Св. Даров в Таинстве Евхаристии // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1898. Июнь. С. 298–320; Август. С. 113–140; Τζιράκης Ν. Ε. Ἡ περὶ μετουσίωσης (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακῆ ἕρις. Ἀθήναι, 1977; Бернацкий М. М. Константинопольский Собор

латыни — его употреблял еще св. Леонтий Византийский, причем в очень близком к евхаристическому контексте, а в неевхаристическом контексте оно многократно звучало из уст участников паламитской полемики — например, свт. Филофей Коккина]. Дальше признания западного происхождения термина его критики обычно не шли — так, ни А. А. Киреев, ни архиеп. Василий (Кривошеин), ни ряд других авторов не отрицали существенного изменения Даров и не противопоставляли «земные Дары» Телу Христову. Исключение составляют лишь писания прот. Сергия Булгакова и зависящие от них работы, где существенное изменение Даров последовательно и сознательно отрицается: у Булгакова — как не вписывающиеся в его софиологическую систему, уравнивающую человеческую и Божественную природы во Христе; у его последователей — по сути, по той же причине, хотя и, как правило, без ссылок на собственно софиологическое учение. К таким работам, видимо, следует отнести и рассматриваемый документ.

О причинах, которые привели к тому, что от лица православной стороны заявлено отрицание веры в существенное изменение евхаристических Даров, можно только догадываться. Но необходимо обратить внимание на контекст, в котором прозвучало подобное заявление. Этот контекст — это имеющий продолжительную историю многолетний диалог православных и лютеран по вопросу о богословии Евхаристии, и рассматриваемый документ в этой истории — далеко не первый. Что же говорится об отношении православных к учению о существенном изменении евхаристических хлеба и вина в прошлых документах этого диалога? По результатам первого собеседования в рамках этого диалога, проходившего в г. Турку с 19 по 22 марта 1970 года, было принято Резюме, в котором утверждалось расхождение в понимании лютеранами и православными «истины... о существенном присутствии в Евхаристии Богочеловека Христа Его Телом и Кровью под видом хлеба и вина»¹⁸; с православной стороны документ был подписан возглавлявшим русскую делегацию епископом Дмитровским Филаретом, ректором Московской Духовной Академии (ныне — митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх Всея Беларуси, Председатель Синодальной Богословской комиссии). В приложенном к документу докладе епископа Астраханского и Енотаевского Михаила сказано буквально следующее: «В то время как исторические Церкви — Православная, Римско-Католическая и дохалкидонские — исповедуют реальное пресуществление хлеба и вина в истинное Тело и истинную Кровь Иисуса Христа, протестантские Церкви при всем разнообразии их евхаристических доктрин, отрицают субстанциальный,

1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе слова «пресуществление») // Богословские труды. Москва, 2007. Сб. 41 [в печати].

¹⁸ Богословские труды. Москва, 1971. Сб. 7. С. 213.

вещественный характер присутствия Тела и Крови под видами хлеба и вина»¹⁹; «Учение Православной и Римско-Католической Церквей по этой проблеме практически одно и то же. Попытки найти существенное различие между двумя учениями на базе применения терминов “пресуществление” (transsubstantiatio) на Западе и “претворение” или “преложение” на Востоке следует отнести на счет полемического задора, ибо никто еще никогда не мог указать, в чем именно состоит различие между этими словами. Раскрытие их содержания всегда доказывало их синонимичность»²⁰.

По результатам второго собеседования, проходившего в Троице-Сергиевой лавре с 12 по 16 декабря 1971 года, было принято Резюме, подписанное с православной стороны архиепископом Дмитровским Филаретом, ректором Московской Духовной Академии и семинарии (ныне — митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх Всея Беларуси, Председатель Синодальной Богословской комиссии); в Резюме говорилось следующее: «Согласно православному учению, хлеб и вино в Евхаристии существенно прелагаются в Тело и Кровь Христову. Это существенное изменение остается в Святых Дарах неотъемлемо и независимо от их употребления»²¹. На шестом собеседовании, проходившем в Арнольдсхайме с 26 по 29 ноября 1973 года, было особо подчеркнуто «твердое следование» Русской Православной Церкви «учению о пресуществлении»²². Наконец, резюмируя целый ряд подобных встреч, Алексей Ильич Осипов, профессор Московской Духовной Академии, писал: «Для выражения сущности Евхаристии православное богословие употребляет слова “Преложение”, “Претворение”, “Пресуществление”»²³.

Итак, на протяжении многих лет православная сторона диалога раз за разом подчеркивала свое твердое следование вере в существенное изменение евхаристических Даров в Тело и Кровь Христовы. Так на каком же основании в рассматриваемом документе православная сторона неожиданно изменила свое мнение? Этот закономерный вопрос остается без ответа.

Итак, представленные в рассмотренном документе воззрения на освящение Св. Даров сводятся к следующим положениям: 1) отрицается существенное изменение Св. Даров; 2) «земные Дары», т. е. «обоженные» хлеб и вино, противопоставляются

¹⁹ Там же. С. 229.

²⁰ Там же. С. 229. Прим. 1.

²¹ Журнал Московской Патриархии. Москва, 1972. № 2. С. 57; Богословские труды. Москва, 1973. Сб. 11. С. 164; Журнал Московской Патриархии. Москва, 1980. № 8. С. 60.

²² Журнал Московской Патриархии. Москва, 1974. № 1. С. 55–68.

²³ Журнал Московской Патриархии. Москва, 1980. № 9. С. 64.

Телу и Крови Христовым; 3) установительные слова наделяются тайнодейственной силой; 4) вводится новое учение об освящении Даров в несколько этапов — сначала, во время установительных слов и анамнесиса, хлеб и вино каким-то образом соединяются с Телом и Кровью Христовыми; затем, во время эпиклезы, эти хлеб и вино подвергаются «обожению» и некоему несущественному «изменению». Каждая из этих четырех богословских позиций несовместима с учением Православной Церкви о таинстве Евхаристии, причем первые три из них были канонически осуждены Вселенскими и Поместными Соборами. В сравнении с документами целого ряда прошлых православно-лютеранских диалогов по вопросу о Евхаристии положения рассмотренного документа представляют собой попытку резко изменить позицию православной стороны диалога, причем основания для такого изменения не указаны или отсутствуют.