П. Ю. Малков

ВВЕДЕНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ

ТАИНСТВА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ФАКУЛЬТЕТ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
Кафедра теологии

П. Ю. Малков

ВВЕДЕНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ

ТАИНСТВА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Курс лекций

4-е издание

Москва
Издательство ПСТГУ
2016

УДК 27-5(075.8)
ББК 86.372я73
М19

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р16-519-0895

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом ПСТГУ

Малков П. Ю.

М19 Введение в Литургическое Предание: Таинства Православной Церкви: курс лекций / П. Ю. Малков. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 352 с.

ISBN 978-5-7429-1024-4

Учебное пособие представляет собой переработанный курс лекций, предназначенный для студентов 1 курса Факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Пособие призвано познакомить читателя с православным учением о церковных Таинствах, а также дать первоначальные обзорные сведения об истории формирования и содержании чинопоследований этих священнодействий. Пособие предназначено как для изучающих богословские дисциплины студентов вузов, так и для самого широкого круга читателей, интересующихся православной богословской традицией.

УДК 27-5(075.8)
ББК 86.372я73

ISBN 978-5-7429-1024-4

© Малков П. Ю., 2015
© Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2016

Содержание

Предисловие 5

Глава 1. Предварительные понятия курса
§ 1. Литургическое богословие 6
§ 2. Церковь Христова 9
§ 3. Понятие «Литургическое Предание» 10
§ 4. Православные Таинства. Понятия «языческого магизма» и «христианского символа». 17
§ 5. Таинство и обряд 33
§ 6. О совершителях Таинств. 37
§ 7. Особенности православного и западного понимания Таинств. Тайносовершительная формула. Действительность и действенность Таинств. Вера и Таинства 44

Глава 2. Таинства Крещения и Миропомазания
§ 1. Духовный смысл Таинства Крещения 58
§ 2. Проблема Крещения младенцев 72
§ 3. История и чинопоследование оглашения и Таинства Крещения . . 81
§ 4. Духовный смысл Таинства Миропомазания. 101
§ 5. История и чинопоследование Миропомазания, обрядов восьмого дня и воцерковления. 108

Глава 3. Таинство Покаяния
§ 1. Духовный смысл Таинства Покаяния. 119
§ 2. История и чинопоследование Таинства Покаяния 138

Глава 4. Таинство Брака
§ 1. Духовный смысл Таинства Брака 154
§ 2. История и чинопоследование Таинства Брака. 180

Глава 5. Таинство Елеосвящения (Соборования)
§ 1. Духовный смысл Таинства Елеосвящения 189
§ 2. История и чинопоследование Таинства Елеосвящения 196

Глава 6. Таинство Священства
§ 1. Духовный смысл и история Таинства Священства 202
§ 2. Чинопоследование Таинства Священства. 209

Глава 7. Таинство Евхаристии
§ 1. Духовный смысл Таинства Евхаристии 212
§ 2. История чинопоследования Таинства Евхаристии 249
§ 3. Порядок совершения Литургии святого Иоанна Златоуста. Духовный смысл и историческое происхождение некоторых ее священнодействий 257

Приложение. Схемы чинопоследований Таинств 327

Список рекомендуемой литературы по изучаемому курсу 341

Указатель цитат из Священного Писания 343

Указатель имен 346

Предисловие

Предлагаемый курс «Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви» был впервые прочитан студентам 1 курса Факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в первом семестре 2006/2007 учебного года. С тех пор он оказался существенно расширен и доработан. Публикуемый лекционный курс носит обзорный характер. Это связано со спецификой преподавания изучаемой дисциплины слушателям, нуждающимся не столько в углубленном обзоре истории развития чинопоследований Православных Таинств, сколько в ознакомлении с важнейшими основами богословия Таинств, а также с существующим ныне в Русской Православной Церкви порядком совершения богослужения. «Список рекомендуемой литературы» курса сознательно ограничен современными русскоязычными изданиями.

Автор курса надеется, что ему удалось достичь важнейшей предполагаемой цели: донести до православных слушателей на понятном и доступном языке ощущение того чуда, что совершается с нами благодаря православным церковным Таинствам – чуда освящения и преображения человека, живущего единой жизнью со Христом.

Хотелось бы выразить глубокую признательность за помощь и духовную поддержку протоиерею Владимиру Воробьёву. Именно курсу прекрасных лекций отца Владимира по Введению в Литургическое Предание автор и обязан особой своей сердечной привязанностью к теме Таинств Православной Церкви.

Глава 1. Предварительные понятия курса

§ 1. Литургическое богословие

Прежде чем говорить о нашем предмете – Литургическом Предании, — нам следует выяснить, что же такое в целом Литургическое Богословие – та наука, составной частью которой и является Литургическое Предание. По определению выдающегося русского православного литургиста архимандрита Киприана (Керна), «под литургическим богословием следует понимать систематизацию богословских идей, заключенных в нашем богослужении, в наших церковных песнопениях, иконографических композициях, последовании праздников, Таинств и вообще во всем церковнослужебном обиходе. Литургическое Богословие должно быть изучаемо в исторической перспективе, при обращении внимания на постоянное развитие и изменение тех или иных чинов или праздников, при сравнении их с богослужебными обычаями других инославных христианских обществ»[1].

Рассмотрим чуть подробнее смысл этого определения архимандрита Киприана. Быть может, многие из вас привыкли думать, что Литургическое Богословие, Литургика – это лишь содержание и уставные указания тех толстых книг, которыми мы пользуемся на клиросе и в алтаре, тех фолиантов, по которым совершается служба. На самом деле это не совсем так. Архимандрит Киприан обращает наше внимание на то, что, помимо всех этих книг, в сферу интересов Литургического Богословия входит еще и богословский смысл совершаемых в наших храмах священнодействий, само богословие богослужения, а в нашем с вами случае, в связи с Литургическим Преданием, – и богословие Таинств. Потому что во всем нашем богослужении, во всем строе церковной жизни, в наших священных молитвах и чинопоследованиях прежде всего

[1] *Киприан (Керн), архимандрит.* Литургика. Гимнография и эортология. М., 1997. С. 11.

отражено и заложено церковное учение. По православным богослужебным книгам можно изучать не только Литургику, но также и догматику. И если бы случилось так, что все учебники догматики, все написанные труды и трактаты по богословию вдруг исчезли бы, «испарились», оказались бы для нас недоступны, и у нас остались бы только богослужебные книги, мы смогли бы по этим книгам в полноте, без всяких утрат, вновь восстановить и сформулировать то православное богословие, которое исповедует Церковь Христова.

Кроме того, по свидетельству архимандрита Киприана, в Литургическом Богословии мы обращаемся не только к текстам церковных служб, чинопоследованиям Таинств, но и к иконе, иконографическим композициям, потому что иконы, иконостас, образы, которые мы видим в наших храмах, – это тоже неотъемлемая составляющая часть нашей богослужебной жизни. Также Литургическое Богословие изучает и богослужебный круг церковных праздников, историю их происхождения; здесь даже существует своя особая наука – эортология.

И все это – и чинопоследования богослужения, и связанные с ними богослужебные идеи, и история формирования церковного богослужебного круга, – по мысли архимандрита Киприана, должно изучаться Литургическим Богословием в исторической перспективе.

У нас часто бытует мнение, что святитель Василий Великий составил свою Литургию в IV веке уже в том самом виде, в каком она напечатана в наших сегодняшних современных Служебниках; и как он составил ее тогда, так мы с тех пор без всяких изменений ее и служим. Это отчасти верно, а отчасти неверно. Потому что центральная часть Литургии – в просторечии именуемая «Евхаристическим каноном» молитва Анафоры, – безусловно, дошла до нас с тех самых времен. А многие другие части богослужения Церковью установлены гораздо позднее. Например, когда мы приходим в храм, на Литургию, мы слышим первые песнопения, которые звучат вслед за ее начальным возгласом: «Благослови, душе моя, Господа...» и «Хвали...», – это древние тексты библейских 102-го и 145-го псалмов, но вошли они в богослужение Таинства Евхаристии гораздо позднее, чем составил молитвы своей Литургии святитель Василий; в Константинопольском чине за

Литургией они поются начиная с IX века. Наш чин Исповеди, который сегодня совершается в наших храмах, сформировался в XVII веке. То есть древнейшие основания, центральные моменты богослужения Таинств существовали в Церкви изначально, но за многие-многие столетия все эти чины, чинопоследования (не их духовное наполнение, а та форма, в которую это духовное содержание облечено) очень изменились.

Поэтому, когда мы с вами обращаемся к истории церковных Таинств, мы должны выяснить: а как же эти чинопоследования выглядели в I веке, в последующие столетия и как постепенно сформировалось наше сегодняшнее богослужение? При этом, в соответствии с определением архимандрита Киприана (Керна), мы должны проводить сравнительный анализ наших православных чинов и обычаев других инославных христианских обществ. Зачем это нужно? Не для того чтобы обличать католиков или других пребывающих в заблуждении христиан, а для того чтобы увидеть преимущества, которые есть в Православной Церкви, сохранившей в чистоте свое изначальное учение, православное учение о Таинствах.

Скажу несколько слов о тех книгах — помимо текста учебника «Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви», — которые могут помочь при изучении нашей дисциплины. Вы можете воспользоваться работой отца Александра Шмемана «Водою и Духом»: она посвящена Таинствам Крещения и Миропомазания. Из трудов о Божественной Литургии назову книгу архимандрита Киприана (Керна) «Евхаристия». Правда, на сегодняшний день в научном отношении она заметно устарела. Для тех, кто хочет познакомиться с современным взглядом на историю развития чинопоследования Евхаристии, назову труд западного автора Хью Уайбру «Православная Литургия». Кроме того, очень рекомендовал бы обратиться к изданным в трех томах материалам V Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах», проходившей в Москве в 2007 году: в ее опубликованных докладах море ценнейшего материала по богословскому смыслу и по истории чинопоследований Православных Таинств. И, наконец, призываю вас активно пользоваться материалами печатаемой ныне многотомной «Православной

энциклопедии»: прежде всего, назову статьи «Анафора», «Брак», «Богослужение Русской Церкви», «Венчание Брака», «Евхаристия», «Елеосвящение».

§ 2. Церковь Христова

Речь у нас пойдет о том, что совершается в Церкви, – о православных Таинствах.

Под Церковью в разговорном обиходе чаще всего подразумевается здание о четырех стенах с куполом – помещение, в котором служится Литургия и совершаются другие богослужения. Но в богословском понимании Церковь есть нечто большее. Определение Церкви мы, вероятно, дать не сможем никогда, хотя известно, что во всех догматических учебниках, катехизисах такие попытки делаются.

Так, по слову святителя Московского Филарета, «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных Православной верой, Законом Божиим, священноначалием и Таинствами»[2]. Костромской епископ начала XX столетия Виссарион (Нечаев) предлагает следующее, более расширенное, чем филаретовское, определение Церкви: «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных в земной жизни православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами, и находящихся под единым Главой Господом Иисусом Христом в союзе с ангелами и скончавшимися в истинной вере и святости людьми»[3].

Но удовлетворительного, исчерпывающего определения понятия «Церковь» мы, конечно же, никогда найти не сможем. Чтобы убедиться в этом, нужно лишь вспомнить о том, что Церковь – это Тело Христово. И точно так же как мы никогда не сможем дать исчерпывающее словесное объяснение тайны Христовой – Воплощения Сына Божьего, Его пришествия в мир, того Спасения, которое Он совершил, — мы точно так же никогда не сможем до конца объяснить и тайну Его Тела, которое есть одновременно и Его Плоть, и мы с вами – те, кто составляет Тело Церковное. Христос – наш Глава, а мы — члены Его Тела. И в этом своем значении, смысле слово «Церковь» приобретает гораздо

[2] Пространный Христианский катихизис. Рязань, 1992. С. 43.

[3] Цит. по: *Воронов Ливерий, прот.* Догматическое богословие. М., 1994. С. 90.

более глубокое, возвышенное измерение, чем просто увенчанное куполом здание, пусть даже на этом куполе и водружен крест. Церковь – это место встречи Бога и человека, и не только встречи, но и нашего с Господом – по дару благодати – духовного единения, того, что в Церкви именуется обóжением. Вместе с тем, в Церкви реализуется и полнота духовного единения друг с другом ее членов — во Христе. По мысли Климента Александрийского, «Церковь дышит единым дыханием»[4] — подобно неразрывному живому организму.

Только в Христианской Церкви происходит дарование и усвоение Святым Духом человеку состояния освящения: как изменяющей, преображающей и обоживающей христианина — через церковные Таинства — Божественной благодати.

По выражению святого Германа Константинопольского, «Церковь есть земное небо, где Небесный Бог живет и движется»[5]. Движется – не в смысле путешествует, переходит с места на место, от одного человека к другому, а в смысле – действует, животворит, в смысле – освящает. Итак, Церковь есть небо на земле; и всякий раз, когда мы входим в храм, участвуем в церковном богослужении, Таинствах, мы с вами приобщаемся небесной благодати и отчасти принадлежим уже тому горнему Небесному Иерусалиму, в который мы призваны войти во Втором и славном пришествии Христовом.

§ 3. Понятие «Литургическое Предание»

Теперь, прежде чем говорить о самом содержании нашего с вами предмета, **о духовном смысле православных Таинств, об историческом развитии их чинопоследований, о современном порядке их совершения по Требнику, Служебнику, Архиерейскому чиновнику,** необходимо прояснить некоторые очень важные общие понятия. Прежде всего нам следует выяснить самый смысл названия изучаемого предмета – «Литургическое Предание».

[4] *Климент Александрийский*. Строматы. 7, 6 // *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 6–7. СПб., 2003. С. 214.

[2] Цит. по: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры. М.; Клин, 1996. С. 110. Другой вариант перевода см.: *Св. Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995. С. 43.

Поговорим о термине «Предание». Предание по-гречески звучит как παράδοσις (парадосис). Если мы обратимся к апостольским Посланиям, то увидим как бы два понимания церковного Предания:

«*Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим*» (2 Фес. 2, 15); «*Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас...*» (2 Фес. 3, 6). В этих двух отрывках апостол Павел немного по-разному использует этот термин. В первом отрывке он говорит о преданиях во множественном числе, во втором он говорит о единственном Предании. Это выражение позволило православным богословам развить следующую идею: в Церкви есть Предание и предания. Что же такое предания? Это древние обычаи, которые получены со времен апостольских от Христа через апостолов и сохраняются до нашего времени. Это установления, которые не нашли отражения в тексте Священного Писания Нового Завета, но тем не менее Церковью сохраняются как для нее важнейшие, значимые, обязательные.

Например, в Библии ничего не говорится о том, что нам следует осенять себя крестным знамением; и тем не менее этот обычай существует еще с апостольских времен и неукоснительно соблюдается Церковью. Правда, со временем сама форма того или иного обычая, предания может меняться. Если бы мы попали в Византию во времена святителя Иоанна Златоуста, мы увидели бы, что крестное знамение тогда совершалось иначе, чем сегодня. Некоторые христиане тогда крестились, знаменуя большим пальцем крест на лбу; сегодня крестное знамение изменилось по форме, но не по сути, потому что как тогда, так и теперь крестным знамением мы ограждаем себя от силы бесовской, крестным знамением мы как бы подтверждаем нашу готовность сораспяться Христу и свидетельствуем, что имеем во Христе нашу жизнь и нашу цель.

Были и другие существовавшие издревле в Церкви обычаи, предания: например, обращение во время молитвы на восток (алтари православных храмов обращены на восток), запрет стоять на коленях во время молитвы в воскресные дни. Обо всех этих обычаях мы узнаём от первых веков существования Церкви, нам свидетельствуют о них священномученик Ириней Лионский,

священномученик Киприан Карфагенский, святитель Василий Великий, Ориген и другие древние церковные писатели. Это первый смысл понятия «Предания» – как многих древних преданий, то есть сохраняемых с апостольских времен обычаев.

Преданием также часто называется совокупность церковного учения: догматические истины, наследие Святых Отцов, богослужебные тексты, символы веры и так далее – все то, что для нас с вами особо значимо в деле нашего Спасения, наши ориентиры, маяки на путях соединения со Христом.

Но о Предании мы можем сказать и еще более возвышенно. Святитель Филарет Московский пишет о Предании так: «Истинное и Святое Предание – не только видимая словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения»[6]. То есть Предание – это передача нам не только знаний, не только опыта, но и передача благодати, даров Святого Духа. Понятие «предание» ведь и означает передачу чего-либо, а любая передача подразумевает существование того, кто это «что-то» подает, личность дарителя. В Церкви эта дарующая нам Свое Священное Предание Личность – Сам Бог: действующий в Церкви Святой Дух. Замечательный богослов XX века Владимир Николаевич Лосский пишет: «Предание есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену тела Христова способность слышать, принимать, познавать истину в присущем ей свете»[7]. Таким образом, Предание — это не просто передача опыта, передача знаний, и даже не только передача благодати, это еще и даруемая нам способность расслышать, почувствовать эту благодать.

Мы с вами можем по-разному приобщаться к Таинствам; так, мы можем приобщиться к Таинству Евхаристии, но не почувствовать, что́ произошло с нами. И в этом смысле жизнь Духа Святого в Церкви – это еще и источник даруемого нам понимания значения происходящего с нами в Таинствах, – понимания, которое мы обретаем благодаря действующей в нас благодати.

В древней Церкви, перед тем как человек принимал Крещение, истекал довольно большой период времени. Человек постепенно проходил подготовительную дисциплину – оглашение. Вы,

[6] Цит. по: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1939. С. 178.

[7] *Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП. № 4. 1970. С. 67.

наверное, помните, что во время Литургии диакон возглашает: «...оглашенные, изыдите»; речь здесь как раз идет о тех самых «оглашенных» – некрещеных людях, готовившихся к принятию Крещения. Они сознательно делали свой выбор, желали достичь Спасения, но не сразу принимали Крещение, потому что им еще нужно было многое узнать и многому научиться. Сегодня такой систематической общепринятой дисциплины в Церкви практически не существует. Но ведь и сегодня для принятия Крещения взрослому некрещеному человеку все так же необходима серьезная внутренняя подготовка, нужно ощущение своего недостоинства и своей ответственности за те христианские обеты, которые он принимает на себя при Крещении. Тем самым оглашение как таковое для вступающих в Церковь по-прежнему очень важно, значимо: просто сегодня изменилась его форма, пути его совершения стали иными, чем в древности. Но важнейший принцип здесь остался тем же, что и в древности: нельзя взрослому человеку прийти в храм и покреститься формально, неосознанно, без живой веры во Христа. Хотя сегодня, увы, в храмы как раз приходит немало людей с такими понятиями, которые фактически не являются церковными понятиями, приходят не с верой, а с суевериями. Потому что в Бога они веруют как в безличную целительную, магическую силу: а вдруг получится, сработает? Например: а вдруг я выздоровею от болезни или избавлюсь от тех или иных житейских трудностей, если приму Крещение?

Каждый человек, хотящий креститься, должен сначала понять – во что же он крестится, куда он приходит, что он получает и какая ответственность ложится на его плечи. Потому что жизнь в Церкви – это еще и огромная ответственность. И вот как раз для того чтобы к человеку пришло подобное понимание, в жизни древней Церкви и существовал такой институт оглашения («институт» в смысле некоего устроения, порядка, последовательности). Люди эти – оглашенные – в течение долгого времени, за несколько лет, постигали основы православной веры. Эти основы изучались сначала под руководством поставленных для этого мирян, затем – пресвитеров, наконец с катехизируемыми вел так называемые огласительные беседы епископ (иногда они произносились и пресвитером). В этих беседах оглашаемым излагались основы веры: там говорилось о сотворении мира, о

Боге Троице, о пришествии в мир Спасителя, о смысле Его искупительного подвига, о жизни будущего века, обо всем церковном учении, за одним исключением – им почти ничего не говорили о церковных Таинствах и о богослужении. Вот это-то учение от крещаемых как раз и скрывалось; более того, когда они приступали к купели уже готовые принять Крещение, они себе не очень четко представляли, что с ними сейчас произойдет. И только после того как они крестятся, только после того как их помажут святым миром, после того как они причастятся Христовых Таин, лишь после этого с ними проводились так называемые тайноводственные беседы, то есть беседы о Таинствах. Им объясняли, что же с ними произошло в Крещении: что их привели к купели ради важнейших духовных целей, что их троекратно погрузили в воду в определенном духовном и символическом смысле. Почему же все это объяснялось им лишь после Крещения, Миропомазания и Причастия? Отнюдь не потому, что Церковь — это какое-то тайное общество, вроде масонского, или потому, что для познания ее учения необходимо магическое посвящение, – совсем нет. Просто Церковь издревле прекрасно понимала: пока человек не будет крещен, пока он не будет иметь внутренний духовный опыт жизни в Церкви, пока его не коснется освящающая Божественная благодать, он никогда не поймет, что такое Таинство, что такое Евхаристия, что такое Тело и Кровь Христовы, не поймет – как можно духовно умереть и возродиться в крещальной купели, что такое получение «печати дара Духа Святого» в Таинстве Миропомазания, и так далее... Человек начинает видеть Бога, восходить к вершинам боговедения лишь тогда, когда Сам Бог зажжет в человеке свет Своего победного дня, воспламенит в нем огонь Святого Духа. До этого наше духовное око бывает замутнено сумраком неведения и туманом ложных представлений. По слову древнего учителя Церкви Климента Александрийского, «...мы, при помощи Духа Святого омыв в Крещении подернутый туманом и закрытый тьмой греха глаз своего духа, после того имеем его чистым, здравым и светлым. Бога познаем мы потому только, что (в Крещении) изливается на нас с неба Дух Святой. Привходит в наш глаз небесный луч, сообщающий ему способность видеть небесный свет. Подобное и дружит с подобным; святое дружит со своим первоисточником, а этот по

преимуществу именуется светом. *“Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе”* (Ефес. 5, 8)»[8]... Пока человек не имеет такого духовного опыта, он никогда не поймет, сколь бы ему долго и подробно ни объясняли смысл совершающегося в Церкви, что происходит в церковных Таинствах. Без внутреннего и подлинного опыта Богообщения он обязательно воспримет здесь вместо истинного понимания понимание ложное – собственную догадку, допущение, химеру, «идола»: ведь в него пока еще не вселился научающий Истине Святой Дух. Именно по этой причине древнецерковным оглашенным и не преподавалось учение о Таинствах Церкви.

Как пишет тот же В. Н. Лосский, развивая далее свою мысль о значении Священного Предания, «Предание – это знание Воплощенного Слова в Духе Святом»[9]. Предание – это опыт познания Христа, опыт познания Сына Божьего таким, каким нам Его открывает действие благодати Духа Святого в Церкви, в нашем приобщении Святым Христовым Тайнам и в других церковных Таинствах.

Наш предмет называется не просто Предание, но Литургическое Предание. Кратко остановлюсь на понятии «Литургия». Литургия, богослужение, которое совершается в храме, — это одно из семи Таинств, иначе именуемое Евхаристией. Слово «Литургия» греческое (λειτουργία); оно происходит от двух греческих понятий: λήιτος (леитос, «общественный») и ἔργον (эргон, «дело»), то есть «общее дело». Здесь можно сразу вспомнить слова Спасителя: «*...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*» (Мф. 18, 20). Литургия, Евхаристия – общее дело всех христиан, единых в Церкви Христовой. Следует подчеркнуть, что в понятие «литургичности» Церкви мы также включаем, вкладываем и весь ее целостный духовный опыт богослужебной жизни, всю совокупность ее богослужебной практики.

Наш с вами предмет — Литургическое Предание — призван раскрыть и зримо явить нам одну из многих, весьма разнообразных форм передачи Богом Своей Церкви общего единого Церковного Предания.

---

[8] *Климент Александрийский.* Педагог. I, 6. М., 1996. С. 47.

[9] *Лосский В. Н.* Предание и предания // *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 141.

Каждая из этих форм (способов и образов такой Божественной «передачи», такого дарования), будь то святоотеческое наследие или древние Символы веры, постановления церковных Вселенских соборов или православная икона, по-разному выражают одну и ту же истину — истину о путях действия Бога в Церкви, доносят до нас одно и то же единое Божественное Откровение. Просто это Откровение в каждой из форм Церковного Предания облекается в различные внешние, словесные или даже изобразительные формы. Литургическое Предание как раз и являет нам это Откровение в одной из таких форм: то, как оно даруется нам Богом в православном богослужении, в священнодействиях Церкви. Мы с вами постараемся в дальнейшем выявить содержание этого Предания и попробуем хотя бы немного приблизиться к постижению тех способов, с помощью которого Святой Дух преподает это Свое Предание Церкви — в освящающей и преображающей благодати Церковных Таинств.

По-гречески «Церковь» – ἐκκλησία (экклесия, «собрание»). Она – собрание, единство верующих людей. Такое определение Церкви, однако, также не может считаться исчерпывающим. Например, протестанты – верующие люди, но мы их собрание не можем назвать Церковью в полном смысле этого слова. Церковь есть лишь там, где действует Христос, там, где действует благодать Святого Духа, там, где не нарушено апостольское преемство, там, где соблюдается чистота вероучения. То есть она – это не просто собрание «по интересам», не просто объединение верующих, но единство тех, среди которых подлинно пребывает Христос – их Глава. Это – собрание христиан вместе с невидимо пребывающим посреди них Христом, это – единение не только друг с другом, но и наше «общее дело» с Господом. Как сказал Сергей Фудель, «Церковь – это прекращение одиночества»[10]. Потому-то даже если христианин окажется на необитаемом острове, в тюремной камере, будет лишен возможности всякого общения с другими людьми, он не будет одинок, потому что с ним всегда Господь, а он – христианин – всегда неотрывно пребывает в мистическом Теле Церковном. Церковь превосходит все мыслимые границы тварного: и временные, и материальные. Церковь – это как бы особое «божественное измерение», где не действуют наши

[10] *Фудель С. И.* Записки о Литургии и Церкви. М., 1996. С. 23.

законы ограниченности. Раз вечен и бесконечен Бог, значит, и мы, живя в Церкви, приобщаясь Его Телу и становясь Его Телом, оказываемся в этом измерении божественной вечности и бесконечности. Мы оказываемся современниками, со-свидетелями и апостолов, и сотворения мира, и множества иных обстоятельств истории Божественного Промысла о мироздании и о Спасении человека. Мы с вами участвуем в богослужении и духовно, **мистически** соединяемся со всеми поколениями христиан, которые когда-либо жили на нашей земле. И пусть само это слово – «мистика» – зачастую используется в оккультных традициях; мы же будем помнить, что это понятие издревле также и христианское. Одно из самых выдающихся произведений святоотеческой христианской традиции – это сочинение Дионисия Ареопагита «Мистическое богословие», где излагается учение о путях соединения человека с Богом. Да ведь и само слово «таинство» по-гречески звучит μυστήριον (мюстерион).

§ 4. Православные Таинства. Понятия «языческого магизма» и «христианского символа»

Откуда берется этот термин — μυστήριον (мюстерион), «таинство» – в христианской богословской традиции? До пришествия Христа в языческом мире так именовались тайные религиозные обряды, в которых могли принимать участие лишь особым мистическим образом посвященные люди. В Ветхом Завете понятие «мюстерион», «таинство» первоначально обозначало всякую глубокую, сокровенную мысль, вещь или действие. Этим словом также именуется, уже в Новозаветной традиции, Божественное Домостроительство Спасения рода человеческого. В Первом послании к Тимофею говорится: «*И, беспрекословно, великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе*» (1 Тим. 3, 16). Здесь говорится об истории нашего Спасения, о событии пришествия в мир Христа: все вместе это названо «великая благочестия тайна». Заметим, что в греческом оригинале Новозаветного текста здесь как раз и использовано слово μυστήριον (мюстерион) – «тайна», «таинство».

В современной богословской традиции под церковным Таинством понимается особое действие Промысла Божьего на верую-

щих, в силу которого благодать Божия сообщается нам через видимое посредство предметов окружающего нас мира, преображая человека, обновляя его природу и его личность. С помощью Таинств мы, как личности, становимся членами Тела Церковного. Таинства лежат в этом смысле в основании нашей христианской жизни. С Таинств – Крещения и Миропомазания – начинается отсчет нашего христианского бытия, и без постоянного, регулярного участия в Таинствах мы христианами оставаться, считаться не можем.

В Таинствах осуществляется та великая цель, которую провозглашает нам преподобный Серафим Саровский. Он говорит, что истинная цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. И вот стяжание Духа Святого и является плодом нашего участия в Таинствах. Тем самым, по словам известного русского догматиста епископа Сильвестра (Малеванского), Таинства – «богоучрежденные священнодействия, которые установлены с той исключительной целью, чтобы через свое посредство преподать верующим освящающую благодать Святого Духа»[11].

Итак, от Святого Духа исходит полнота благ, полнота благодати, которая подается христианам. Эта благодать, эта Божественная сила столь же проста и едина, как прост и един Сам Бог, но в то же время она действует на христианина различно, многообразно — в зависимости от его молитвенных прошений, духовных нужд, внутреннего состояния. Именно поэтому в Церкви и существуют различные Таинства, каждое из которых — в отличие от других — приносит его причастнику особый, уникальный и неповторимый духовный дар. В связи с этой истиной о многообразии духовных даров, подаваемых единой Божественной благодатью, святитель Кирилл Иерусалимский[12] вспоминает образ цветов, в головках которых после дождя скапливается вода. Сама по себе вода — бесцветная и прозрачная; но в каждом цветке она как бы принимает его цвет, его оттенок. В лилиях она кажется белой, в розах — розовой, в фиалках и гиацинтах — багряной. Нечто подобное происходит и с благодатью Святого Духа в цер-

[11] *Сильвестр (Малеванский), епископ.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. IV. Киев, 1897. С. 351.

[12] См.: *Святитель Кирилл Иерусалимский.* Поучения Огласительные и Тайноводственные. М., 1991. С. 254.

ковных Таинствах: благодать обращенной на человека Божественной любви едина и неразделима, но при этом, наполняя собой душу христианина через каждое Таинство, в каждом Божественном даре, эта благодать свободно действует иначе и являет себя особым образом — в Крещении не так, как в Евхаристии, а Браке по-другому, чем в Миропомазании.

Существует семь церковных Таинств: Крещение, Миропомазание, Евхаристия, Покаяние, Священство, Брак, Елеосвящение (Соборование). В древности разные Отцы называли различное количество Таинств, и даже включали в список Таинств совсем иные, чем сейчас, церковные священнодействия. Например, преподобный Феодор Студит именовал Таинством монашеский постриг, а также чин погребения; того же мнения придерживался автор, чьи произведения дошли до нас под именем Дионисия Ареопагита. Вообще говоря, нужно иметь в виду, что учение о том, что Таинств в Церкви именно семь — не больше и не меньше, — довольно позднее: на Православном Востоке оно появилось только в третьей четверти XIII века.

Мы знаем, что таинства как религиозные священнодействия существуют не только у христиан, но и у язычников. Однако православные Таинства отличаются от языческих принципиальнейшим образом. И это несмотря на то, что в языческих, нехристианских религиях мы можем обнаружить какие-то обряды, обычаи, которые своей внешней формой удивительно похожи на наши православные Таинства. В советское атеистическое время, в эпоху воинствующего безбожия, ученые-религиоведы очень любили отыскивать языческие корни православных Таинств, утверждая, что одни свои Таинства христиане украли у древних египтян, другие – у последователей культа Митры, третьи – у кого-то еще. Действительно, внешне здесь можно обнаружить определенное сходство в обрядах, в порядке совершения священнодействий, однако духовный смысл у Таинств христианских и таинств языческих совершенно противоположный.

Попробуем определить корни языческого понимания таинств, прояснить духовное основание древнего «магизма». С точки зрения языческого магизма в духовном мире, в мире богов и демонов, существуют определенные законы, столь же неизменные, как и природные законы мира материального. Этим законам бы-

ли подчинены даже боги, которые в представлении язычников были очень могущественны, но и они, подобно людям, также не были совершенны, имели свои слабости, привычки, привязанности, зависели от тех или иных закономерностей мироздания. И вот, чтобы заставить этих богов «поработать» на пользу мага, заклинателя, жреца, ему было нужно лишь найти «ключик» к каждому богу, понять, что же этому богу нравится, от чего он в этом мире зависит. А может быть, думал такой древний маг, мне даже удастся подчинить себе этого духа, найдя какую-то его слабость, узнав его заветную тайну. Во всем этом как раз и заключен смысл языческого магизма: нужно разгадать законы этой «божественной» вселенной и подчинить себе эту вселенную – ради своего собственного, вполне материального, физического благополучия. Проще говоря, задача магизма – поработить человеку невидимый духовный мир. И для этого магу было необходимо выработать беспроигрышный метод, последовательность действий, заклинаний, воздействий на божественную реальность. Когда, к примеру, нас мучает жажда, мы можем подойти к автомату с газированной водой, бросить в него монетку, нажать кнопку, и оттуда вылетит какой-нибудь «спрайт». Язычник стремился воздействовать на своих богов подобным же образом. Ему нужно было лишь узнать, понять, где такой «духовный» автомат стоит, какую монетку-жертву в него кинуть, на какую кнопку здесь нажать; и тогда-то прямо к нему в руки вылетала эта вожделенная банка благополучия. В конечном итоге язычники лишь заботились об одном: о подчинении богов своей человеческой власти. Тем самым в языческом магизме проявилась глубинная связь древнего человека с грехопадением. Первый проступок Адама как раз и был попыткой поставить свою волю выше воли Божественной, возобладать над Богом. Языческий магизм продолжает эту печальную традицию: нужно утвердить себя выше Самого Бога.

В христианстве иные законы. В христианском богообщении нет механицизма. Здесь не найти той древней, как первородный грех, ложной языческой посылки: если я совершил Таинство, то оно должно «сработать», и Господь, в ответ на мои действия, просто обязан дать мне то-то и то-то. В Церкви Христовой нет места магизму — как принуждению Божества. Здесь есть лишь место для веры в милосердие Божие, надежды на Его любовь к нам, на

ту любовь, которая не остается безучастной к нашей молитве и отвечает на наш призыв. В Церкви мы не найдем ни волхвований, ни заклятий, а лишь свободный Божественный Промысел, ведущий нас ко Спасению, к соединению с нашим Господом.

Мы знаем, что все Таинства Церкви, хотя и совершаются невидимой, не зависящей ни от чего материального, земного, Божественной благодатью, обязательно имеют свою земную составляющую: это та видимая форма, в которую облекаются Таинства. Для того чтобы совершить Таинства, нужны определенные вещества: для Крещения – вода, для Елеосвящения – елей и вино, для Миропомазания – миро и так далее... Эта земная форма также реализуется в необходимости соблюдать определенное чинопоследование, в используемых в храмах священных предметах, облачениях священнослужителей.

Зачем же нам нужны все эти обрядовые сложности? За них Православную Церковь издавна упрекают протестанты. Они говорят: «Зачем вам нужен весь этот формализм, если Дух Божий дышит, где хочет?» Они напоминают нам, что при совершении Тайной Вечери Спасителю были необходимы лишь хлеб и вино. «Зачем же вам все эти епитрахили, алтарные завесы, открытие и закрытие Царских врат?»

Что на это можно ответить? Наше богослужение символично, оно состоит из символических действий. Что же означает это понятие – «символ»?

Сегодня в житейском обиходе в это понятие зачастую вкладывают какой-то ущербный, уничижительный смысл. Я сегодня позавтракал «чисто символически», то есть остался голодным. Мне платят «символическую» зарплату. Примерно в этом же смысле понимают значение символа и протестанты. Символически – для них означает условно, «понарошку». Но в православной традиции понятие «символ» воспринимается совсем иначе, гораздо глубже и серьезней.

Слово «символ» происходит от греческого понятия συμβάλλω (сюмбалло) – составляю, соединяю. Поначалу в античном мире это слово имело вполне прозаическое значение, использовалось в торговых отношениях. Однако как раз это его применение может оказаться для нас с вами очень интересным, прояснив и богословское значение этого понятия. Например, собираются заключить деловое соглашение два древнегреческих купца, дого-

вариваются о покупке товара: один продает ковры, другой готов за эти ковры выложить определенную сумму денег. Вот они договариваются: ты мне выплачиваешь авансом всю сумму, а завтра присылаешь ко мне раба, чтобы он забрал товар. Но есть опасность, что какой-нибудь другой человек, еще один купец, прознает об этой сделке, пришлет своего раба за товаром, якобы от лица законного покупателя, и обманом получит ковры. Как же узнать, что за товаром пришел раб законного покупателя ковров? Оба купца брали какую-нибудь глиняную статуэтку или дощечку и разбивали ее пополам – одну половину брал тот, кто покупает, другую – продавец. И когда на следующий день раб шел за товаром, ему вручалась эта статуэтка, которую он должен был отдать продавцу, чтобы тот сложил расколотые половинки и убедился, что этот раб действительно пришел от законного покупателя. Понятно, что подделать такую половинку попросту невозможно, половинки любой расколотой вещи могут подойти только друг ко другу. И вот образующееся при сложении этих расколотых половинок единство как раз и называлось «символом».

Понятие «христианский символ» означает в богословии живую, действенную и подлинную связь между двумя реальностями – Божественной и человеческой. Случилось так, что между небом и землей произошел раскол: две половинки бытия, неразрывно связанные между собой с первого дня творения, откололись друг от друга вместе с грехопадением Адама. Первый человек согрешил, отступил от Бога, проложил между собой и небом непреодолимую пропасть. Задача новозаветного человека, христианина – восстановить ту изначальную, ныне разрушенную, связь, перекинуть через эту пропасть новый мостик, который поможет нам перейти обратно на ту – небесную, райскую – сторону, соединиться с Богом. Христианские символы, в том числе и символы богослужебные, – это те самые многочисленные мостики, что призваны помочь нам перейти через пропасть богооставленности; их цель – соединить расколовшиеся небесную и земную половинки бытия. Почему же этих символов в Церкви так много, и почему их число умножалось от века к веку? Если мы положим над пропастью, через которую нам нужно перебраться, всего одну доску, она может и проломиться, не выдержав нашего веса. Но если это будет мост из многих бревен, то мы по не-

му перейдем уверенно и безопасно. И чем он будет надежней, тем легче мы переберемся на ту сторону, вернемся в дом нашего Небесного Отца. Все те обычаи, установления, символические священные предметы, которые существуют в нашем храме (богослужебные сосуды, облачения для священников и т. д.), — это все новые и новые символы, новые и новые связи, которые образуются между нами и Богом. И каждый из этих символов несет в себе глубокое духовное содержание, еще надежнее, полнее связывая нас с той реальностью, к которой мы жаждем приникнуть.

В богослужении мы приносим жертву – Евхаристию называют Евхаристической Жертвой. Кому она приносится? Она приносится Богу. Зачем Богу жертва? Разве Бог не вседоволен, не благ, разве Ему что-либо нужно от нас? Бог настолько совершенен, самодостаточен, что добавить что-то к Его жизни, к Его совершенству абсолютно невозможно. Зачем же тогда мы приносим Ему жертвы в наших храмах? И не только Жертву Евхаристическую, но и иные – кладем в церковную кружку деньги, покупаем и ставим перед иконами свечи? Жертва эта нужна не Богу, а нам. Потому-то Бог, хотя и не нуждается в наших приношениях, все же принимает эту жертву как наш дар, как дар нашей любви, как наш благодарный ответ на ту Жертву, которую за нас принес Христос на Кресте. И в первую очередь такое значение нашей жертвенности делается явным и зримым именно при совершении Евхаристии. Как пишет святитель Григорий Двоеслов, «необходимо, когда мы совершаем Таинство Евхаристии, приносить самих себя в жертву Богу с сокрушением сердца; совершая Таинство страстей Господних, мы должны подражать тому, что совершаем. Тогда только Таинство будет истинною жертвою Богу за нас, когда сами себя сделаем жертвою»[13].

Мы говорим: «Таинство совершает батюшка, священник», – это одновременно и верно, и неверно, потому что подлинным Совершителем Таинств является Сам Бог, Господь Иисус Христос. Священник, безусловно, соучаствует вместе с Господом в богослужении Таинств, но не является их главным совершителем. В Церкви есть такое богословское понятие, греческий термин – «синергия» (συνεργία) – содействие, соработничество. По слову апостола Пав-

[13] Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского. О жизни италийских отцов и о безсмертии души. М., 1996. С. 308.

ла, «...*мы соработники* (συνεργοί) (сюнергой) *у Бога*» (1 Кор. 3, 9). Синергия между Богом и человеком проявляет себя в самых различных областях бытия Церкви, в том числе и в деле Спасения: Бог не спасает человека без участия человека, без усилия его свободной воли. Все в Церкви совершается Богом и человеком совместно. Залогом такой совместной «работы» Бога и человека является то, что Церковь — это Тело Христово; а ведь Христос, став навеки истинным человеком, отныне уже ничего не совершает в деле освящения людского рода без участия Своего человечества: и как Своих человеческих тела и души, и как Своего Тела-Церкви. Тем самым, основанием синергии Христа и Церкви в деле нашего Спасения является то, что Церковь — это именно Его Тело, активно участвующее и со-работающее вместе с ее Главой-Господом во всех делах Домостроительства Спасения. При этом предельная благодатная сила от Бога в Его Теле-Церкви дана священнослужителям. Священник наделен особым даром, даром благодати, даром священнодействия, которого у нас с вами – у мирян – нет; и в этом смысле священник отнюдь не механический «передатчик» Божественной благодати, но именно свободный соработник Бога. И все же Богу священник со-служит, со-работает, а Таинства совершает Сам Бог Своей благодатью. Как говорит святитель Иоанн Златоуст, «что священники совершают на земле, то Бог довершает на Небе...»[14].

Таинства – это духовное явление, но реализуются они в Церкви через посредство материальных вещей. И мы достигаем Спасения через воды Крещения, через хлеб и вино, прелагаемые в Тело и Кровь в Евхаристии, через миро Миропомазания. Тем самым Таинство оказывает воздействие не только на душу христианина, но и на его тело, воздействует на нас не только в духовном, но и в материальном плане: ведь человек должен спастись весь, в полноте своей природы. Это дает нам уже здесь, на земле, залог грядущей славы в будущем веке – как освящения всей полноты нашего душевно-физического состава, тела и души, которые равно призваны обожиться, навеки соединиться с Богом по дару Его благодати.

[14] *Святитель Иоанн Златоуст*. Слово III О священстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 426.

В Таинствах мы выходим за пределы времени. Мы помним, что Божественная Литургия совершалась во все времена, совершалась она по-разному, по различным чинопоследованиям, но вместе с тем мы твердо знаем, что суть ее не менялась никогда, что Евхаристия едина и единственна на все века. Строго говоря, мы даже не можем утверждать, что участвуем сегодня в какой-нибудь миллионной Литургии с тех времен, когда Христос совершил Тайную Вечерю, потому что Литургия пребывает вне времени, она над временем. Конечно же, вместе с тем Тайная Вечеря не только надвременна, но и исторична. Церковь всегда подчеркивала то, что все евангельские события подлинно и реально осуществились именно на определенном этапе земной истории — в конкретный день и час. Наш Бог — Бог истории Спасения, Бог, в начале сотворивший само время, а затем властно ворвавшийся в самый его ход — когда Он подлинно и исторически воплотился в эпоху правления кесаря Августа и оказался распят «при Понтийстем Пилате». И Тайная Вечеря — как еще одно реальное историческое событие Священной истории — также осуществилась в свой конкретный момент земного времени. Замечу, что и сегодня в жизни нашей Православной Церкви Евхаристическая Трапеза Христова также оказывается взаимосвязана с уставными богослужебными законами времени: например, на одном престоле можно служить лишь одну Литургию в день. И все же Евхаристия прежде всего вечна, ибо в мистическом плане совершилась только единократно — Господом в Сионской горнице вместе с Его учениками. Можно сказать, что мы участвуем в одной и той же Литургии со Христом и Его апостолами. Господь со Своими учениками некогда совершил Тайную Вечерю, и мы, служа Евхаристию, всякий раз оказываемся вмести с Ним за тем же самым столом, в Сионской горнице. Литургия совершилась тогда раз и навсегда; именно поэтому мы и не можем говорить о многих литургиях, мы участвуем в одной-единственной Литургии, присоединяясь к ней и тем самым превосходя все мыслимые законы времени.

Какой способ существует для того, чтобы лучше всего, действеннее всего помолиться за наших усопших? Хорошо послужить панихиду, но самое лучшее для нас – прийти в день их памяти на Божественную Литургию. Но не только прийти в храм на богослужение, постоять за Литургией, помолиться – этого еще

недостаточно. Нужно за такой Литургией еще и причаститься Святых Христовых Таин. Потому что этот близкий нам человек причащался за этой же – вечной, единственной на все времена – Литургией, и самый надежный способ молитвенно, духовно соединиться с ним, приблизиться к нему, уже умершему (а на самом деле подлинно живому), – это причаститься с ним из одной Чаши. Ведь у Бога он по-прежнему жив, он в Боге пребывает, а наш «*Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых*» (Мк. 12, 27).

Говоря о храме, мы можем даже сказать о его «географии»: ведь в Церкви мы выходим не только за пределы ограничений времени, но и за пределы ограничений пространства. Мы присутствуем не только при тех событиях, которые вспоминаются, но и в тех самых местах, где эти события Священной истории случились. Например, апсида – алтарное полукружие храма, где совершается служба, – символизирует собой Вифлеемскую пещеру и пещеру Гроба Господня. Престол – это Гроб Христов и Божий престол, на котором Господь носится херувимами. Амвон – это образ камня возле Святого Гроба, на который, отвалив его от Гроба, воссел ангел.

Таинства — вещь очень страшная. Мы **привыкли** ходить в храм, участие в церковных Таинствах сделалось для нас, увы, обыденным занятием, привычкой. Сегодня я пришел в храм, и все было как всегда: сначала поисповедовался, потом причастился – ну вот и слава Богу. На самом деле такое добродушное отношение к хождению в храм очень опасно, потому что Таинства Церковные — вещь очень опасная, ответственная. Таинство – это уже не символ, оно больше, значимей, важнее любых символов. Символ нас соединяет с другой реальностью – небесной, божественной, а Таинство и **есть** эта самая реальность богопричастности. Облачения – символы, богослужебные сосуды – символы, а вот Тело и Кровь Христовы – не символы. Крещение – не символ, это подлинная реальность смерти и Воскресения, к которым мы приобщаемся через крещальную купель. Мы подлинно, а отнюдь не символически умираем и воскресаем в Крещении. Мы думаем: как же мы будем умирать в нашей физической земной жизни, как же это случится, что мы будем при этом переживать, чувствовать? Но если мы крещеные христиане, то, значит, мы однажды уже умерли. Мы думаем: как мы будем воскресать во Втором пришествии Христовом, в каких телах, каков будет сам механизм

этого воскресения; но один раз мы уже пережили и это. И произошло это в Крещении, где мы умерли вместе со Христом, легли вместе с Ним в гроб и совоскресли вместе с Ним для жизни в Боге. Когда мы вкушаем Плоть и Кровь Христа, мы вкушаем человеческой Плоти и человеческой Крови Христовых.

В сборниках, посвященных подвигу древних монахов-подвижников, в Патериках можно найти подобные примеры чудесного Откровения человеку содержимого Евхаристической Чаши: некоторые монахи, когда они причащались Святых Христовых Таин, подлинно видели, что перед ними в Чаше зримые Плоть и Кровь Господа. Так, Древний Патерик рассказывает нам историю инока, который по бесовскому искушению утратил веру в то, что в Евхаристии нам преподаются подлинные Плоть и Кровь Христовы. Он признался в этом монастырской братии, и монахи стали усиленно молиться о том, чтобы Господь явил ему за богослужением, что же на самом деле, хотя и невидимо, всякий раз происходит в Таинстве Евхаристии. И вот, по рассказу Патерика, как свидетельствует сам этот монах, во время Литургии по окончании чтения Евангелия он увидел, как «отверзлись небеса и сходил огонь и со огнем множество святых ангелов, и среди их другие два чудные лица, красоты которых нельзя рассказать. И было сияние их, как молния, и среди двух лиц малый Отрок. И святые ангелы стали вокруг святой трапезы, и два лица над ней, и Отрок в середине их. И когда были окончены святые молитвы и приблизились клирики раздробить хлебы Причащения, я видел, что два лица стали держать Младенца за руки и ноги, и взяли нож и закололи Его и сточили Кровь Его в потир, и, рассекши Тело Его, положили на верху хлебов и сделались хлебы Телом. Когда подходили братия принимать, давалось им Тело, и когда взывали они, говоря: аминь, становилось Оно хлебом в руках их. Когда и я пришел принять, дано мне было Тело, и я не мог вкусить его, и услышал голос, говорящий мне: что не принимаешь? Не то ли это, чего ты искал? А я сказал: милостив будь ко мне Господи! Тела не могу я вкусить. И сказал мне: если бы мог человек вкушать Тело, Тело бы и обреталось бы, как ты видел, но поскольку никто не может вкушать мясо, посему учредил Господь хлебы Причастия. Итак, с верою ли примешь то, что держишь в руке твоей? И я сказал: верую, Господи. И когда я сказал сие, Тело, которое дер-

жал я в руке моей, стало хлебом, и возблагодарив Бога, принял я святую просфору»[15].

Вообще говоря, в Евхаристии всегда происходит одно весьма необычное каждодневное чудо. Мы привыкли к тому, что всякое чудо – это хорошо заметное и ощутимое, зримое для всех и каждого, властное проявление Божественного могущества. Мы знаем, что чудеса – потрясающее сердца людей своей мощью вмешательство благодати Творца в привычный ход вещей и событий. Мы всегда ожидаем от чудес очень многого: ярких впечатлений, душевных потрясений. Уж если чудо – так чудо настоящее. Уж если исцеление – так, пожалуйста, сразу многих людей. Уж если явление над нашими головами светящегося креста, то желательно – во все небо. Иначе как-то и неинтересно, не «эффектно». Но бывают еще и другие, совсем особенные, «тихие» чудеса. И Евхаристия – как раз одно из таких чудес. В ней благодать Божия не являет себя, а усиленно прячет. Каждый день за Литургией хлеб и вино прелагаются в человеческие Тело и Кровь, а мы этого не видим. Не видим, ибо мы к этому не готовы. И вот, снисходя к нашей слабости, Господь каждый раз скрывает от нас это величайшее чудесное событие, таинственным образом являя нам не подлинную картину происходящего – лежащую на дискосе человеческую Плоть и наполненный Кровью Потир, – но «маскируя» все это от нас за «завесой» образов хлеба и вина...

Такая реалистичность, истинная реальность Таинств Святыми Отцами подчеркивается неоднократно. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «...чтобы ввести нас в большее содружество с Собою и показать Свою Любовь нам, Христос дал желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и касаться зубами Плоти Его, соединяться с Ним, и насыщать Им всякое желание. Будем же отходить от этой Трапезы, как львы, дышащие огнем, страшные для диавола, помышляя о той Любви, какую Христос показал к нам»[16].

В евангельской беседе о Хлебе Жизни Господь говорит: «*...если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то*

[15] Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899. С. 338–339.

[16] *Святитель Иоанн Златоуст*. 46-я беседа на Евангелие от Иоанна // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго Избранныя творения: Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 1. М., 1993. С. 304.

не будете иметь в себе жизни...» (Ин. 6, 53). Евреи в ответ на эти Его слова реагируют очень бурно: «*Кто может это слушать?*» (Ин. 6, 60). И многие именно после этих слов отступают от Христа, перестают следовать за Ним. Почему же именно эти слова Господа отталкивают от Него многих из учеников? В греческом оригинале новозаветного текста на месте русского перевода «будете есть Плоть» стоит очень сильный греческий глагол φάγητε (фагете). Это очень реалистичное понятие: нам следует не просто есть Тело Христово, но физически им насыщаться, жевать и проглатывать Его – вот такой предельный реализм. Связанное с этим греческим глаголом существительное φάγος (фагос) может даже означать обжору, лакомку, любителя поесть. То есть Господь обещает вечную жизнь лишь тем, кто будет вкушать Его Плоть и Кровь не как красивые и поэтичные «символы», но как подлинную и страшную реальность приобщения к Его живой человеческой телесности.

Однако некоторые протестанты, утверждающие, что Евхаристия – это якобы не реальное вкушение человеческих Плоти и Крови Христа, а только символ, достаточно условное отображение той единственной Евхаристии, которую совершил со Своими учениками Господь, ссылаются для подтверждения правильности этой мысли на слова Самого Христа, сказанные Им во время Тайной Вечери: *«...сие творите в Мое воспоминание»* (Лк. 22, 19). Что такое воспоминание? – говорят протестанты. Это, мол, не более чем память о давно минувшем, прошедшем, о том, чего ныне уже нет и в помине. А значит, эти слова Господа (*«сие творите в Мое воспоминание»*) лишь свидетельствуют нам о том, что Евхаристия – единократна и неповторима, что та Евхаристия, которую мы совершаем сегодня, уже не может считаться Таинством в подлинном смысле этого слова; по мнению протестантов, она только призвана символически напомнить нам о том, что давно ушло: о единственном в истории «настоящем» Причастии, которого удостоились лишь ученики Христовы и никто больше.

Конечно, мы с вами привыкли к тому, что слово «воспоминание» в нашей обыденной жизни чаще всего обозначает именно припоминание того, чего уже нет и невозможно вернуть. Например, холодным зимним вечером я могу снять с полки фотоальбом с моими летними фотографиями, раскрыть его и погрузиться в

яркие, разноцветные воспоминания: вот я на море, вот в лесу, вот с друзьями в кафе. При этом я буду пользоваться не только своей несовершенной памятью; многое из того, о чем я успел забыть, мне напомнят оказавшиеся у меня перед глазами зримые, надежные и документальные образы, кадры, отпечатки давно прошедших эпизодов моей жизни – реалистичные, в цвете, хорошего качества печати. Быть может, моя память сумеет услужливо воспроизвести и те запахи, которые я ощущал тогда, когда были сделаны эти снимки, те звуки, что я слышал во время моих летних путешествий. Но все равно стоит мне только отвлечься от этих приятных воспоминаний, вернуться к сегодняшней реальности и взглянуть в окно – и я увижу все тот же зимний снег и серый, угрюмый город. Воспоминания уйдут, исчезнут и уступят место неприглядной действительности.

Протестанты мыслят о Евхаристии именно так: как об очень важном, возвышенном, реалистичном, но все же символе, образе, о котором важно помнить, вспоминать (ведь Сам Христос повелел нам это делать), но к которому нельзя подлинно приобщиться. Можно попытаться духовно «фотографически» точно воспроизвести этот образ за протестантским богослужением, но все равно эта служба окажется всего лишь вежливой данью давно минувшему, в ней уже не будет приобщения подлинному историческому Телу Воплотившегося Господа.

Однако здесь следует сказать о том, что понятие «воспоминание» в его библейском значении содержит в себе гораздо более глубокий смысл, чем просто воспроизведение в памяти давно минувших событий, образов, лиц, впечатлений.

Давайте припомним рассказ, содержащийся в 3-й Книге Царств и повествующий о том, как пророк Илия поселился в Сарепте Сидонской в доме бедной вдовы. Как вы, наверное, помните, у этой вдовы неожиданно умер сын. После этого случившегося с нею несчастья вдова назвала пророку очень странную причину смерти сына: причиной гибели отрока стало само присутствие в ее доме пророка. Она восклицает: *«...ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего»* (3 Царств. 17, 18). Как же следует понимать эти странные слова? Наверное, она совершила в прошлом некие тяжкие грехи. И вот пришедший в ее дом Илия своим присутствием как бы «напомнил» эти ее грехи Богу. При

этом подобное напоминание, воспоминание и оказалось равнозначным гибели ее сына. Вдова была наказана смертью своего отрока потому, что вместе с Илией под ее кров вступил и Сам властно действующий через Своего пророка и наполняющий его Своей благодатью Господь. В Его присутствии уже нет прошлого. Само Его присутствие (как вы, наверное, помните, об этом уже говорилось ранее) неизбежно возводит нас к надвременной реальности, в которой всякий поступок – это «сейчас», всякое событие – это «ныне», а значит, и всякий грех – это «сегодня». При этом само присутствие Божественной благодати – это всегда присутствие судящее, призывающее человека к ответу и одновременно проверяющее его на «духовную прочность». Исполненный благодати, предельно близкий к своему Творцу пророк, придя в дом вдовы, поставил ее перед лицом этой судящей благодати и вместе с тем вывел ее за пределы времени, ограниченности сегодняшнего дня и привел ее к ответу за давно минувший грех, вдруг – в присутствии Бога – сделавшийся вновь для нее актуальным, как бы совершаемым ею прямо «теперь и сейчас». И вот этот «пришедший на память Богу» грех тотчас же повлек за собой ответственность, пожигающее прикосновение благодати, умертвившее ее сына. Вероятно, это палящее прикосновение было предназначено не столько для осуждения, сколько для вразумления, очищения и раскаяния вдовы: мы помним, что ее сын был в конечном итоге воскрешен, а значит она, пережив горе и покаявшись в содеянном, получила за свой грех прощение. Но для нас с вами сейчас важно не только это. Из этого рассказа мы можем сделать значимый для нас вывод: когда в нас действует Бог, мы всегда вступаем в Его вечность. Когда мы совершаем в наших православных храмах богослужение и пребываем в Боге, мы вспоминаем те или иные события Священной Истории не в ограниченном, человеческом понимании этого слова. Всякое воспоминание при действии превосходящей ограниченность времени Божественной благодати перечеркивает понятия «вчера», «сегодня», «завтра» и возводит нас к непреходящему «ныне, и присно, и во веки веков». Это максимально верно для нашей сегодняшней реальности Православной Церкви, потому что с момента Рождества Христова – отныне и навсегда – *«с нами Бог»* (Мф. 1, 23), потому что Сам Господь обещает нам: *«Я с вами во все*

дни до скончания века» (Мф. 28, 20). А это означает, что все происходящее в наших храмах, даже если это воспоминание, совершается в Божественном присутствии и при непосредственном Божественном участии. Благодаря этому даже наше воспоминание минувшего делается уже не припоминанием о давно ушедшем и невозвратном, но преображается в подлинное восстановление сущности того, что совершилось в прошлом. В вечном Боге прошлое делается нашим «теперь». Значит, и слова Христа, произнесенные Им за Тайной Вечерей: *«сие творите в Мое воспоминание»* (Лк. 22, 19), – это отнюдь не призыв к неким «сентиментальным» воспоминаниям о давно утраченном, но непреходящая заповедь вновь и вновь воспроизводить подлинную сущность того, что свершил Господь со Своими учениками в Сионской горнице...[17]

За православным богослужением мы неоднократно слышим изложение нашей веры, ее Никео-Царьградский Символ. Символ веры звучит при Крещении, при Исповеди, во время Литургии. Замечу, что в традиции Греческой церкви за Литургией он читается, у нас – в Русской церкви — поется. В православной традиции Символ веры понимается не просто как сумма вероучительных истин; он – обращенная к Богу молитва. В нашем богослужении догматы становятся частью молитвенного опыта, они нами реально переживаются. И недаром за нашим богослужением весь народ согласно поет: «Исповедую едино крещение... чаю воскресения мертвых...»; это наша надежда, это наша молитва о том, чтобы данные Господом обетования о единстве верующих во Христе, о Воскресении для вечной жизни в Боге – исполнились и на нас.

Цель существования православных Таинств состоит в обóжении христианина: по выражению апостола Петра, нам необходимо сделаться причастниками Божественного естества (2 Петр. 1, 4). Мы должны приобщиться к благодати Божьей, и она может даровать нам те Божественные свойства, качества, которыми Бог обладает по Своей природе. В Боге, Который являет Себя как милость, любовь, благость, и мы – по дару благодати – должны сделаться любовью, милостью, благостью. Итак, с помощью Божией, мы способны обрести те качества и те свойст-

[17] Подробнее об этом см.: *Успенский Н. Д.* Анафора // Богословские труды. № 13. М., 1975. С. 51–52.

ва, которыми обладает Бог. Сын Божий, Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Как говорит святитель Афанасий Великий, «Божие Слово... вочеловечилось, чтобы мы обожились»[18]. Конечно же человек может стать богом не с большой буквы, не по природе, а по благодати, по тем совершенствам, к которым мы призваны: «*...будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*» (Мф. 5, 48). И вот это обóжение, преображение благодатью, не окажется доступным для нас лишь в жизни будущего века, но отчасти достижимо для нас уже сегодня, сейчас, здесь на земле. Обожение не есть только конечная цель человека по его воскресении из мертвых. Оно — то состояние, к которому человек должен стремиться постоянно: через жизнь в Церкви, посредством церковных Таинств — как священнодействий, приобщающих нас уже в этом мире к благодатной Божественной Вечности.

§ 5. Таинство и обряд

В Церкви, помимо термина «таинство», используется еще одно важное для нас с вами понятие – «обряд». Слово «обряд» в Православной Церкви обыкновенно используют в двух смыслах. Первое понимание термина «обряд»: обряд – это сам порядок совершения и Таинства, и любой другой церковной службы; обряд – это чинопоследование богослужения, его особенности и отдельные частные моменты, те или иные символические действия священника, молитвословия и т. д. Второе понимание: обряд – это целостное богослужение, которое не входит в число семи церковных Таинств; в этом смысле обрядами, например, являются водосвятные молебны или панихиды.

Принято различать три типа существующих обрядов. Первый тип обрядов – это обряды богослужебные. Они – составляющая литургической жизни Церкви. Например, помазание верующих на утрене освященным маслом, освящение артоса – такого рода обряды именуются богослужебными. Второй тип обрядов – это обряды, освящающие житейские нужды человека, например освящение жилища, всякой вещи. Третий тип – обряды символические, выражающие различные религиозные идеи: например,

[18] *Святитель Афанасий Великий*. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 260.

совершение крестного знамения. Оно – символ Креста Господня и сила, ограждающая нас от бесов. Это обряды, которые служат для нас путем к богообщению.

Почему же Церковь посчитала необходимым выделить из числа существующих в ней богослужебных чинопоследований именно семь Таинств? И чем же эти Таинства принципиальным образом отличаются от тех священнодействий, чинов, что принято именовать обрядами, – например, от молебнов?

В Таинствах, в отличие от обрядов, человек делается новым человеком, он приобретает иные сущностные, онтологические свойства, особые качества, которыми он до этого не обладал. Благодаря Таинствам он приобретает новое духовное состояние, переходит на иной уровень христианского бытия. Если мы выпьем освященной воды, Господь нам даст силы для жизни в Церкви и, быть может, дарует здоровье; в Таинствах же с христианином происходит иная, куда более значимая перемена – он рождается в Крещении, получает Духа Святого в Миропомазании, мистически делается единой плотью со своей женой в Таинстве Брака. Именно благодаря нашему участию в Таинствах и происходит то, к чему мы призываемся Церковью: освящение, обóжение.

Однако следует помнить, что в Таинствах совершается не только перемена человеческой природы, не одно лишь освящение души и тела. По слову святителя Григория Паламы, в Таинствах «не просто природа, а ипостась каждого верующего крестится, живет по Божественным заповедям и причащается боготворящего Хлеба и Чаши»[19] – Евхаристических Даров. Тем самым каждый участвующий в Таинствах христианин изменяется не только сущностно, природно, «биологически», но и преображается ипостасно, личностно – освящаясь, делаясь «новой тварью во Христе» (ср. 2 Кор. 5, 17) – именно как неповторимая, единственная в своем роде, личность.

Каждое Таинство – есть Таинство, осуществляющееся во Христе. Все Таинства как бы «сокрыты» в Нем; они есть само средоточие и исполнение той *«тайны... Христа»* (Колос. 2, 2), смыслом и стержнем которой является Он Сам. Ведь Господь и Сам есть Таинство. Он — ставший человеком Бог — и есть

[19] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 222.

зримое явление той Тайны Божественного замысла о людском обóжении, что от века предуготовано для нашего рода Творцом. Сегодня эта Тайна богопричастности как раз осуществляется и реализуется силой действующего в церковных Таинствах Сына Божия, Христа, *«в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения»* (Колос. 2, 3). Но не только Таинства сокрыты во Христе — Сам Христос также сокрыт в каждом из церковных Таинств. Некогда, во время Своего пребывания на земле, Он был зрим для глаз Своих учеников, путешествовал вместе с ними по Палестине, делил с ними пищу и кров, утешал их исходящим из Его уст словом, уверял их в Своем Воскресении через возможность прикосновения к Его ранам — физически ощутимо находился рядом с ними. Но после Вознесения Господь скрылся от людских глаз, взойдя на Небо, к Отцу. И вместе с тем Он неизменно пребывает в Своей Церкви «*во все дни до скончания века*» (Мф. 28, 20) — пребывает в первую очередь именно в церковных Таинствах. По слову святителя Льва Великого, то, что в Воплощении Господнем до момента Его Вознесения «было явлено для глаз как зримый вид нашего Искупителя, (ныне — по Вознесении. — *П. М.*) перешло в Таинства»[20]. В Таинствах Церкви Спаситель сокрыт от наших глаз, и вместе с тем в них же Он подлинно и ощутимо нам является. Именно в Православных Таинствах Христос дает нам вновь с Собой соприкоснуться и, более того — соединиться, освящая через это соединение верных. Этому нас научает святой Николай Кавасила, который говорит о том, что в каждом Таинстве мы как бы «приобретаем» одну из сторон жизни Самого воплотившегося Сына Божия, Господа Иисуса Христа, приобщаемся к ней. По слову святого Николая Кавасилы, Христос «и в каждом Таинстве, и Им Самим мы помазуемся, и омываемся, и Он же есть и наша вечеря»[21]. В каждом из Таинств мы начинаем соучаствовать вместе со Христом в какой-то из сторон Его Искупительной Жертвы, Его земного служения. Именно благодаря тому, что, по мысли Кавасилы, «совершаемые Таинства принадлежат Воплощению Господню», принимая участие в Таинствах, мы живем жизнью

[20] *Святитель Лев Великий*. Беседа 74, о Вознесении Господнем вторая, 2. PL 54, 398.

[21] *Святой Николай Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 51.

Христа, и «с Ним всегда общи у нас и тело, и кровь, и члены и все подобное»[22]. Отныне в наших телах действуют те силы, те Божественные энергии, что были присущи и земному телу ставшего человеком Бога. Силы эти, подобно Божественному солнечному свету, сиянию Солнца Правды – Христа, проникают в нас благодаря Таинствам из горнего мира, вводя в наши тела святые токи своей бессмертной и боготворящей жизни. Как пишет святой Николай Кавасила, «посредством... священных Таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце Правды и умерщвляет жизнь сообразную с сим миром, и восстанавливает жизнь премирную, и Свет мира (вы помните, так именует Себя Сам Христос. – *П. М.*) побеждает мир, вводя в смертное и изменяющееся тело постоянную и бессмертную жизнь»[23].

Тем самым через участие в каждом из церковных Таинств мы созидаемся Христом и по образу Христа в «нового человека» (ср. Ефес. 2, 15), и при этом в нас реализуется та или иная из сторон дела нашего Спасения. Именно в Таинствах Церкви мы подлинно становимся во Христе «членами тела Его, от плоти Его и от костей Его» (ср. Ефес. 5, 30). Особенно полно это осуществляется в Евхаристии, но и в каждом другом Таинстве мы – спасаемые – как бы заново творимся Христом и даже, по мысли блаженного Феодорита Кирского, творимся **из** Самого Христа, подобно тому как Ева была сотворена из ребра Адама. Блаженный Феодорит пишет: «...как Ева создана из Адама, так мы – из Владыки Христа. С Ним погребаемся и восстаем в Крещении, вкушаем Тело Его и пьем Кровь Его»[24]. Таков образ предельного единения с Господом, который оказывается достижим для нас именно благодаря Таинствам Православной Церкви.

Но не только каждый отдельный христианин, а и вся полнота Церкви, Церковь как мистическое Тело Христово, созидается – во Христе и из Самого Христа – благодаря Церковным Таинствам. В Своей Крестной смерти Господь излил из прободенного ребра Кровь и воду. Из этих-то Крови и воды,

[22] *Святой Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 60.

[23] Там же. С. 14.

[24] *Блаженный Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Ефесянам // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 420.

даруемых нам Христом в Его Таинствах Евхаристии и Крещения, и создалась Церковь. По слову святителя Иоанна Златоуста, в Распятии и прободении копием ребра Спасителя «совершилось неизреченное Таинство: "*абие изыде кровь и вода*" (Ин. 19, 34). Не без значения и неслучайно истекли эти источники, но – потому, что из того и другого составлена Церковь. Это знают посвященные в Таинства: водою они возраждаются, а Кровью и Плотью питаются. Так, отсюда получают свое начало Таинства...»[25]. Тем самым Таинства – это начало бытия и даже самое естество Церкви; именно благодаря им – исшедшим на Кресте из плоти Самого Господа в образе Его Крови и воды и ставшим зиждительным основанием и даже плотью самой Церкви – она мистически единосущна Христу как Главе своего Тела. Именно совершая Таинства и созидаясь ими, Церковь живет жизнью Христа и пребывает с Ним в том вечном брачном единстве, в котором «уже не двое, но одна плоть» (ср. Мк. 10, 8): Бог и Его Супруга – Церковь.

§ 6. О совершителях Таинств

В Церкви существует принцип иерархии: это начало и залог существующих в Православии порядка и каноничности. Церковная иерархия имеет три степени — епископскую, священническую и диаконскую. Сама же Церковь существует благодаря непрерывному апостольскому преемству как дарованию нам благодати, которая, будучи изначально преподана Христом и Духом Святым апостолам, издревле непрерывно передается от них и до нашего времени – через рукоположение священства.

Высшей степенью церковной иерархии является епископское служение. Вместе с тем следует помнить, что Главой всей полноты церковной иерархии, строго говоря, является даже не епископ, но Сам Христос.

Итак, при совершении Таинств у Престола Божия в наших церквах предстоят епископы, священники и диаконы. Диакон не может самостоятельно совершать Таинство, он только сослу-

[25] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа LXXXV // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 2. М., 1993. С. 577.

жит священнику, но и он также является до некоторой степени совершителем Таинства: ведь диакон – не мирянин; он тоже наделен особым даром священнической благодати, реализуемым в его служении.

В чем же задача священнического служения? Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (4, 1) говорит об этом так: «*...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих*». То есть задача священника – исполнять волю Христову, служа у Престола Божьего, совершать Таинства. В Деяниях Апостольских также приводятся и другие слова апостола Павла, посвященные смыслу священнического служения: «*Итак, внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею*» (Деян. 20, 28). Как мы с вами видим, еще одна священническая пастырская задача – управлять стадом Церковным, охранять его, вести свое стадо пасомых ко Спасению.

Слова «епископ», «пресвитер», «диакон» – греческие (ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διάκονος). «Епископ» переводится как блюститель, «пресвитер» – старец, «диакон» – служитель. Епископу принадлежит вся полнота власти в Церкви. Священномученик Игнатий Богоносец в Послании к Смирнянам пишет: «...где будет епископ, там должен быть и народ»[26], то есть Церковь без епископа существовать не может. Пресвитер, по даруемому ему епископом праву, может делать все то же, что и епископ, за исключением рукоположения, освящения мира, а также – управления Церковью, потому что и это прерогатива епископа. Диакон – это помощник епископа и священника, у него в Церкви нет власти действовать по собственному почину, а только по благословению вышестоящих представителей церковной иерархии. В древней Церкви диаконы также пеклись о бедных, разносили Святые Тайны в дома больных.

По сути, лишь Христос является единственным Священником, единственным Пастырем и единственным Учителем Церкви в подлинном смысле этих слов; Он – Глава Церкви. В католичестве считается, что священники в какие-то моменты службы за-

[26] *Священномученик Игнатий Богоносец*. Послание к Смирнянам, 8 // Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 343.

мещают собой Христа, действуют как Христос и исполняют Его служение. Но в Православии совсем иной подход. Священники Православной Церкви отнюдь не действуют вместо Христа, не замещают Его собой. Они совершают свое служение, не подменяя собой Христа, не от имени Христа, но действуют от лица всей Церкви – священного собрания молящихся. Господь сказал, что Он пребывает с нами до скончания века (Мф. 28, 20). Зачем же нам какие-то «заместители» Господа, когда Сам Христос невидимо присутствует за каждым богослужением и совершает его вместе с нами? И вместе с тем священники являют нам Его икону, Его образ, возводящий нас к тому Первообразу, Который и действует в Таинстве. Священники служат у Престола Божия ради того, чтобы через них и в них была явлена Господня благодать, они как бы «актуализируют» для нас с вами присутствие Божие в Церкви. Но Действователем, Лицом, совершающим Таинство, всегда является Сам Господь. Как свидетельствует святитель Иоанн Златоуст о Божественном действии, совершаемом в Таинстве Крещения, «не только священник касается головы [крещаемого], но и десница Христова. И это следует из самих слов крещающего, ибо он не говорит: “я крещаю такого-то”, но “крещается такой-то”, показывая, что он всего лишь слуга благодати, который предоставляет свою руку, будучи поставлен для этого Духом. А совершает все Отец, Сын и Святой Дух, нераздельная Троица»[27]. При этом (как уже говорилось прежде) священник, конечно же, не просто является «передаточным звеном» в воздействии на верующих Божественной благодати. Он – сослужитель Христов, осуществляющий вместе с Ним молитвенную синергию.

Итак, священники – люди, наделенные особыми дарами благодати. Эту благодать они получают во время Таинства Священства – рукоположения. Такое облагодатствование человека, наделение его особой благодатью, силой священнодействовать, стало возможным в Церкви Христовой в результате двух дарований Духа Святого, которые осуществились еще в Евангельскую эпоху. Первое дарование Святого Духа описано в 20-й главе Евангелия от Иоанна, когда Господь дунул на Своих учеников и сказал им: «*Примите Духа Святаго*» (Ин. 20, 22). Здесь дару-

[27] *Святитель Иоанн Златоуст.* Оглашение второе, 26 // *Святитель Иоанн Златоуст.* Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 173.

ется не личная, не подаваемая каждой личности отдельно, но общая благодать священнодействия в Церкви. Второе дарование Духа, описанное во 2-й главе книги Деяний Апостольских, произошло в день Пятидесятницы, когда Дух Святой сошел на апостолов и на Богоматерь: это было уже личное дарование Духа Святого. Осуществилось оно в виде схождения огненных языков на каждого из них персонально. День Пятидесятницы именуется днем рождения Церкви; в этот день в мире явилась, устроилась новозаветная Церковь, исполненная даров благодати Святого Духа.

«*...Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли*» (Деян. 1, 8) – обещает Господь апостолам перед Своим Вознесением. Здесь говорится еще об одном даре, который получают и апостолы и вместе с ними все священнослужители на грядущие времена, – о силе свидетельства. В греческом языке слово «мученик» (μάρτυς, мартюс) является синонимом слова «свидетель». Христианский мученик – это тот, кто свидетельствует о Христе и за Христа умирает. В связи с этим святитель Иоанн Златоуст пишет: «...свидетельствовать невозможно, если сила Духа Святого не подкрепит духа свидетеля. Без ее содействия невозможно быть свидетелем. Свидетель – это свидетельствующий словом благодати. Всякий вестник истины есть свидетель Божий»[28]. Эти слова святителя Иоанна могут быть соотнесены с образом всех умерших за имя Христово мучеников; но точно так же имеют они отношение и к православным священнослужителям, которые также являются свидетелями Слова, поскольку они свидетельствуют об истине Христовой перед своей паствой. Причем священник является свидетелем именно потому, что он до последней капли крови отдает свою жизнь Христу, что он предстоит у Престола Божия с абсолютной самоотдачей, подобной жертвенности древних христианских мучеников.

Цель священника – помочь каждому человеку вступить в немеркнущий свет истины Божьей, в немеркнущее, незаходимое

[28] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 3. Кн. 2. М., 1994. С. 831.

сияние славы и благодати Творца. И все же священник – гораздо больше, чем просто посредник между Богом и Его людьми. Священство – это таинственное призвание для человека. Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «Священник Христов – строитель тайн, строитель Тела Христова. Он призван сам, а через него и другие, созидать новое царство благодати»[29]. Учат о неизмеримой высоте священнического служения и древние Святые Отцы. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Мы обязаны пастырям несравненно более, чем нашим плотским отцам, потому, что плотские отцы рождают нас для мира, для жизни с миром, а пастыри – для неба и для вечной жизни с Богом»[30].

Священническое служение – это постоянное приобщение благодати, это постоянное соприсутствие со Христом в алтаре, это постоянное предстояние у престола Божьего. Правда, не всякому священнику Господь открывает: какой же благодати, какой высоты он сподобился; лишь немногим из них Господь ощутимо показывает, что же на самом деле происходит во время их служения. Например, при рукоположении преподобного Симеона Нового Богослова, во время хиротонии, когда архиерей читал молитву над его головой, преподобный Симеон увидел Духа Святаго, который сошел на него «как некий простой и безвидный свет» и осенил его голову. С тех пор преподобный Симеон видел нисхождение этого света всякий раз, когда служил Литургию. По мысли преподобного Силуана Афонского, «если бы люди видели, в какой славе служит священник, то упали бы от этого видения; и если бы сам священник видел себя, в какой небесной славе стоит он и совершает свое служение, то стал бы великим подвижником, чтобы ничем не оскорбить живущую в нем благодать Святого Духа»[31].

Увы, священник далеко не всегда стремится стать таким подвижником. Часто у православных христиан возникает вопрос: а совершаются ли Таинства у тех священников, которые запятнали себя теми или иными неблаговидными поступками, грехом?

---

[29] *Киприан (Керн), архимандрит.* Православное пастырское служение. Париж, 1957. С. 29.

[30] Цит. по: Цветник духовный. Ч. 2. М., 1903. С. 17.

[31] *Старец Силуан*. Жизнь и поучения. М.; Ново-Казачье; Минск, 1991. С. 363.

Можно ли, например, причаститься из Евхаристической чаши у батюшки, который злоупотребляет спиртным или ведет в иных отношениях «неупорядоченную» жизнь? Святитель Иоанн Златоуст говорит об этом так: «Дары Божии не таковы, чтобы они зависели от священнической добродетели»[32]. Мы знаем, что в таких прискорбных случаях Господь по Своей любви, по Своему милосердию совершает Таинства вопреки личным качествам священника. И действует Он здесь по вере тех, кто с чистым сердцем и с любовью ко Христу приступают к Церковным Таинствам, ради тех, кто, независимо от добродетелей того или иного батюшки, все равно надеется получить от Бога помощь, исцеление и освящение.

И вместе с тем Церковь настаивает: всякий священник должен стремиться к духовному совершенству, к святости, зримо являя собой – своей жизнью, своей нравственной чистотой – икону Христа. По слову святителя Иоанна Златоуста, «душа священника должна сиять подобно свету, озаряющему вселенную...»[33].

А участвует ли мирянин в совершении Таинств? Имеет ли какую-то силу во время богослужения его молитва, или задача мирянина – лишь с благочестием и смирением приступить к Таинству и его принять?

У католиков здесь ответ вполне однозначный. Существует папская энциклика «Mediator Dei», которая была издана в 1947 году. В ней содержится следующее вероучительное определение: «Бескровная Жертва, посредством которой, после произнесения слов освящения, Христос становится присутствующим в алтаре, как Жертва, осуществлена одним священником, как представляющим Христа, а не как представляющим верных»[34]. То есть, по словам папы римского, паства – это лишь пассивное сообщество верующих, священник же – вице-Христос, который от имени Христа и являясь представителем Христа, а не представителем верных, совершает Таинства. Паства же здесь как бы ни при чем, она только эти Таинства принимает (и это понимается католика-

[32] Цит. по: Цветник духовный. Ч. 2. С. 17.

[33] *Святитель Иоанн Златоуст.* Слово 6 о священстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 471.

[34] Цит. по: *Афанасьев Николай, протопресвитер.* Служение мирян в Церкви. М., 1995. С. 96.

ми именно так, даже несмотря на то что в современных католических храмах миряне внешним образом участвуют в самом ходе богослужения гораздо активнее, чем миряне в храмах православных).

Восточная православная традиция отвечает на вопрос об участии мирян в Таинствах иначе. Апостол Петр пишет, обращаясь к Церкви Христовой: «*...вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда не помилованные, а ныне помилованы*» (1 Петр. 2, 9–10). Обратите внимание на эти слова Апостола, адресованные ко всем христианам, включая и мирян: «царственное священство». Чуть ранее в том же Послании апостол Петр говорит: «*...и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу, Иисусом Христом*» (1 Петр. 2, 5). И здесь слова «священство святое» обращены, как видно из контекста Послания, не к священству иерархическому, но также ко всей полноте Церкви. Что же здесь имеет в виду Апостол? Является ли для него выражение «царственное священство» в отношении мирян лишь возвышенным иносказательным образом или чем-то гораздо более значимым, важным?

В Православной Церкви принято говорить именно о царственном священстве мирян. Разумеется, все это не может означать, что мы – миряне – обладаем той же благодатью, которую получает при рукоположении священник. И в то же время мы прекрасно понимаем: во всех своих священнодействиях Православная Церковь едина; все, что совершается в Церкви, совершается полнотой ее Тела – Христом, являющимся ее Главой, а также священством и мирянами. И миряне тоже сослужат Господу, подобно церковным священнослужителям, но не как священники, по рукоположению, а как неотъемлемые члены единого церковного организма.

Кстати говоря, даже на христианском Западе (правда, еще задолго до обособления католицизма от Православия) эту же мысль о «царственном священстве» мирян высказывал святитель Амвросий Медиоланский (IV век): «Разве сам народ не является священством? Кому было сказано апостолом Петром: “Вы же род из-

бранный, царское священство, народ святой" (см. 1 Петр. 2, 9)? Каждый помазывается на священство и каждый помазывается на царство, однако царство это духовное и священство духовное»[35].

Тем самым мы видим, что и наша молитва также вносит определенный вклад в совершение Таинств. Есть иерархическое священство – как избранность некоторых и получение ими особых Даров Святого Духа для предстояния Престолу Божьему. Но есть и царственное священство мирян – как всеобщность нашего участия в молитве при совершении Таинств.

§ 7. Особенности православного и западного понимания Таинств. Тайносовершительная формула. Действительность и действенность Таинств. Вера и Таинства

Большинство протестантов считает Таинством только одноединственное церковное священнодействие – Крещение. Католики признают столько же Таинств, сколько и мы, но принципиальная разница в подходе к учению о Таинствах, в понимании самого смысла Таинств у нас с ними есть. Нам следует знать, что русское православное богословие в XVIII—XIX веках в значительной степени попало под ощутимое влияние католической догматики (в том числе и в отношении учения о Таинствах) и что сегодня наша богословская наука от этого влияния освобождается очень постепенно. Как же мы попали в такую зависимость? В XVII веке, когда начиналось формирование русской богословской традиции, на православном Востоке, увы, уже не было ни единой богословской школы, ни систематически развитой богословской науки. Греки попали под власть мусульман, и наши «начинающие» русские богословы мало чему могли у них научиться. В ту эпоху существовала лишь одна действующая, научно развитая, методологически убедительная богословская школа – на католическом Западе. Русские искатели богословской образованности, конечно же, понимали, что латиняне имеют целый ряд заблуждений: учение о примате папы, «филиокве» (неприемлемое для нас с вами мнение о том, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына), вера

[35] *Святитель Амвросий Медиоланский*. Огласительные поучения. О Таинствах. II, 23 // Альфа и Омега. № 3 (41). М., 2004. С. 81.

в чистилище и так далее... И в то же время русским богословам казалось, что все прочие стороны католического догматического вероучения развиты очень хорошо и что они вполне для нас приемлемы. И вот с этой мыслью на Запад отправлялись учиться многие русские молодые люди. Они приезжали в Европу, и им говорили: вы, конечно же, можете у нас поучиться, но мы принимаем в наши высшие школы только католиков, а потому вы должны перейти в латинскую веру, и лишь тогда мы вас примем к себе в качестве студентов. И наши молодые люди «ничтоже сумняшеся» формально переходили в католицизм (увы, все происходило именно так), учились несколько лет на Западе, исповедовались, причащались в католических храмах, потом возвращались в Россию, приносили покаяние, проклинали «папежскую ересь» и порой начинали преподавать богословие будущим церковнослужителям, в дальнейшем занимаясь и опровержением латинских заблуждений. При этом нам с вами следует знать и вот о чем: помимо известных всякому мало-мальски богословски образованному православному человеку ложных католических догматов (папство, «филиокве» и др.), в католическом вероучении существовали и некоторые другие достаточно тонкие моменты, не столь заметные, как вышеперечисленные, но тем не менее столь же неприемлемые. Вот эти-то стороны католического вероучения как раз и усвоили, перенесли на почву нашего богословия получившие образование на Западе русские молодые люди. Таких католических заимствований в русской богословской науке накопилось достаточно много, и, осознав это, Церковь с конца XIX столетия и по сегодняшний день вынуждена с ними бороться. Эти недопустимые заимствования касаются и учения о Таинствах.

У католиков в их подходе к пониманию Таинств постоянно проглядывает юридизм. Например, с точки зрения католических богословов, для действенного совершения Евхаристии необходимы: канонически рукоположенный священник, точное соблюдение чинопоследования, намерение священника это Таинство совершить, а человека это Таинство принять – и все. Даже если человек желает лишь по каким-либо формальным причинам (например, чтобы доставить радость своим верующим близким) причаститься, но, будучи убежденным атеистом, не верит

в действие Божественной благодати, то, с точки зрения католиков, Таинство над ним совершается, ибо он «имел намерение» участвовать в Таинстве. Для них этого уже вполне достаточно: и здесь уже неважно, во что человек верит или не верит. А где же, спросим мы, вера, любовь, надежда на Бога? С точки зрения католиков, все это, безусловно, тоже значимо, и все же вторично по отношению к вероучительным юридическим требованиям в отношении Таинств.

Кроме того, в католической богословской традиции есть еще и такое важное понятие, как «тайносовершительная формула». Католики усваивают каждому из Таинств некую сакраментальную формулировку, словесное выражение, в момент произнесения которого и **действием** которого совершается Таинство.

По православному вероучению, никакой тайносовершительной формулы, в том понимании, которое ей усваивают католические богословы, нет и быть не может. Конечно же, в богослужении каждого из Таинств есть его важнейшие, центральные, основополагающие моменты – например, евхаристическое схождение Духа Святого на Дары в момент их Преложения; но произносимые в этот момент священником слова сами по себе – отнюдь не магические. Не они прелагают хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы. Не словесная формула, а Святой Дух, Его благодать действует здесь по молитве священника. Учение о тайносовершительной формуле, в ее магическом «заклинательном» понимании, глубоко чуждо православному богословию. Как мы прекрасно понимаем, необходимым условием действительности совершения Таинств является христианская вера. Без нее, без надежды на Божественную любовь и милосердие не осуществится никакое Таинство, – сколь бы точно мы ни соблюли его чинопоследование, следуя тем или иным уставным требованиям.

И все же зачастую в нашей церковной жизни мы сталкиваемся с примерами, когда Таинство – прежде всего Таинство Крещения – оказывается действительно и для человека, не обладающего ни твердой верой, ни даже хотя бы смутными представлениями о Христе и Православии. Наверное, многим из нас хорошо знакомы случаи, когда абсолютно нецерковные люди приносят крестить своего новорожденного младенца исключительно по

той причине, что «так теперь принято», или когда взрослые люди приходят креститься по какому-нибудь нелепому суеверию: «покрещусь, может, и выздоровею от моей болезни», «покрещусь, может, и сдам вступительные экзамены в институт». Но бывает и так, что такой принявший подобное формальное Крещение человек, спустя много лет после своего Крещения «по недоразумению», уже искренне и сознательно обращается к вере, ко Христу, стремится начать жить церковной жизнью. И тогда он приходит к священнику с намерением стать настоящим христианином. При этом батюшка отнюдь не настаивает на том, чтобы новообращенный принял второе Крещение, поскольку первое было для него абсолютно неосознанным, формальным и потому якобы недействительным. Священник твердо убежден: то – первое и единственное – Крещение было для этого человека абсолютно достаточным. И он попросту начинает вводить новообращенного в церковную жизнь через Исповедь, молитву, наставления и так далее. Но как же тогда быть с нашей христианской убежденностью в том, что ни одно Таинство не может быть спасительным без веры и надежды на Бога?

Для того чтобы сделать более ясным смысл осуществляющегося здесь (замечу – конечно же, не объяснимого для нас до конца) парадоксального действия Божественной благодати на неверующего человека, приведу одну богословскую параллель, обратившись к библейским понятиям «образа» и «подобия» Божия.

На Своем Предвечном Совете, еще прежде творения мира, Господь говорит о намерении создать человека по Собственному образу и подобию. «*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их*» (Быт. 1, 26–27).

Что же такое этот образ Божий, по которому создается Адам? Возможно ли дать ему некое более или менее исчерпывающее определение? Следует твердо помнить, что наша богообразность, хотя отчасти и постигаемая нами в некоторых сторонах, чертах нашей людской природы, не может быть сведена ни к каким определениям, ибо мы созданы по образу сверхсущего и непости-

жимого Бога. Вместе с тем, православная богословская традиция воспринимает «образ Божий» в человеке как некий действительный, ощутимый и в то же время пребывающий в потенциальном состоянии Божественный дар, который еще должен осуществиться, самореализоваться в каждом из нас. Это может произойти лишь благодаря свободному соработничеству, «синергии» Бога и человека — в деле человеческого Спасения. Как пишет Владимир Николаевич Лосский, «человек, созданный “по образу”, — это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обоживающей ее благодатью»[36].

Следует заметить, что при истолковании этого библейского отрывка о сотворении первых людей многие древние церковные писатели не раз обращали внимание на то, что намерение Господа сотворить человека не только по Своему образу, но и по подобию в соответствии с библейским рассказом так и остается неосуществленным. В конечном итоге Создатель лишь *«по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»* (Быт. 1, 27). При этом большинство древних Отцов считает что «подобие» — это именно реализация заложенной в человеке богообразности, ее спасительная для людей актуализация, которая должна осуществиться уже в каждом отдельном человеке. Вот что пишет учитель Церкви Климент Александрийский: «...человек с рождения является “образом Бога“, становясь “подобием Бога” впоследствии, благодаря достигнутому совершенству»[37]. О том же говорит, истолковывая тот же библейский отрывок, и святитель Василий Великий: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию... Это волеизъявление содержит два элемента: “по образу” и “по подобию”. Но созидание содержит только один элемент... ведь здесь Он сказал “по образу”, но не сказал “по подобию”... Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божиему; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божиему... “По образу” я обладаю бытием существа разумного, “по подобию” же я делаюсь, становясь христианином... Что такое христианство? Это уподоб-

[36] *Лосский В. Н.* Богословие образа // *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 128.

[37] *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. 1—3. СПб., 2003. С. 329.

ление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, облекись во Христа»[38]. Сходные мысли высказывает и преподобный Иоанн Дамаскин; он пишет: «Выражение “по образу” обозначает мыслящее и обладающее свободною волею; выражение же “по подобию” — подобие чрез добродетель, насколько это возможно»[39].

Тем самым каждый христианин призывается к постижению и реализации этого заложенного в нем образа Божия — постижению, совершающемуся как бы в двух плоскостях: он должен стремиться приблизиться, насколько это вообще доступно для человека, к «разгадке» тайны самой сути такой богообразности (хотя ему никогда не постичь этой тайны до конца), и в то же время радостно угадывая в себе отдельные черты этого Божественного образа, пытаться их затем реализовать, актуализируя в собственном личном бытии. Именно в единстве двух названных сторон этого процесса человек и может приблизиться к спасительному богоподобию, взойти на вершины богообщения и богопознания, соединиться по дару благодати со своим Творцом.

Такое обширное рассуждение о понятиях Божественных «образа» и «подобия» призвано помочь нам яснее увидеть ту параллель, что существует между этим богословским учением и тем, что происходит с христианами при их участии в Церковных Таинствах. Как и во взаимосвязи между «образом» и «подобием» – как потенциальным даром и его реализацией – в Таинствах также всегда есть две неразрывные составляющие, две стороны – тот залог, который изначально дается христианину при его участии в мистической жизни Церкви, и те плоды, которые должны быть в полноте получены, реализованы, обретены благодаря нашему участию в Крещении, Миропомазании, Евхаристии и в других Таинствах Православной Церкви.

Всякое Таинство изначально закладывает в человека некий Божественный образ, всевает в него «семя» Христовой жизни, но это семя еще в нем должно пробиться, возрасти, осуществить-

[38] Святого Василия Кесарийского беседа первая О сотворении человека «по образу...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 36–37.

[39] *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 2, 12 // *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Источник знания. М., 2002. С. 209.

ся – как спасительный плод благодати. Человек получает талант, но он еще должен его приумножить. Человек получает дар, но он еще должен суметь им насладиться. Человеку, обретшему в том или ином Таинстве созидающий в нас «образ» Христов залог благодати Святого Духа, надлежит еще с помощью этого залога достичь «подобия» – стать настоящим христианином, суметь подлинно облечься во Христа, уподобиться Самому Богу.

Возвращаясь к нашему примеру с формальным принятием Крещения, которое вместе с тем не требует своего повторения при подлинном обращении крестившегося человека к вере, скажу, что Крещение это поначалу является для принявшего его человека действительным, но еще не действенным, еще его не освящающим. При принятии оно оказывается только залогом, семенем будущего обóжения, потенциальным «образом» будущей славы во Христе, но отнюдь не самой этой славой, и даже не началом ее осуществления: оно возможность, а не плод. Да, этот человек рождается во образ Христов в Крещении, но ведь родиться еще не значит жить: рождение – лишь начало пути, а не сам путь. Однако при искреннем обращении такого человека к Богу этот «образ», залог, семя раскрывается в подлинное «подобие», благодать Таинства уже не «дремлет», но поистине действует в нем, уподобляя его Христу – как уже реально живущего Христом. Только в таком случае это Таинство и становится для него действенным, то есть спасительным. О возможности такой «актуализации» действия «дремавшей» в сердце «формально» крещеного человека благодати — при его подлинном и искреннем обращении ко Христу, при возникшей в нем жажде победить властвующий над ним грех — свидетельствует и святоотеческая традиция. Вот что говорит преподобный Марк Подвижник: «И когда увидишь в сердце своем бывающую тебе помощь, знай достоверно, что не извне явившись, пришла благодать сия, но данная тебе таинственно при Крещении, воздействовала ныне в такой мере, в какой ты, возненавидев (греховный) помысл, отвратился от него»[40]. Замечу также, что именно действенность Таинств и есть область необходимого усилия той живой христианской веры, что

[40] *Преподобный Марк Подвижник*. Слово 4-е. Недоумевающим о Святом Крещении // *Преподобный Марк Подвижник*. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 88.

отвечает своим творческим порывом на изначальный залог и дар Божественной благодати.

О подобном «двойственном» действии благодати Святого Духа в Церковных Таинствах – как даруемого человеку Божественного залога и как силы для его реализации – свидетельствуют и древние Святые Отцы. Так, например, блаженный Диадох Фотикийский, использующий все ту же параллель между освящающим действием Божиим в Таинстве Крещения и библейскими понятиями «образа» и «подобия», пишет: «...два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас Крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Но одно подает оно тотчас; именно, — в самой воде обновляет и все черты души, составляющие образ Божий, просветляет, смывая с нас всякую скверну греховную; а другое ожидает произвесть в нас вместе с нами; это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез Крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением вожделеваем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцвечивая в душе и от славы в славу лик ее возводя, придает ей черты подобия Божия»[41].

Пожалуй, можно даже сказать не только о «двойственном», но и о «тройственном» действии благодати Божией в Таинствах: она – залог спасительных плодов, она – их зиждительница; и еще она – та Божественная энергия, что дарует и нам самим – в соработничестве с Богом – способность эти плоды в себе осуществить, реализовать, многократно увеличивая наши слабые человеческие духовные силы. Благодаря нашему участию в Таинствах она побеждает нашу удобопреклонность ко греху, преображает нашу немощь в устремленность к жизни во Христе, дает нам дерзновение бороться за вхождение в Царство Небесное. Мы можем сами желать Спасения, но без помощи Божией нам его не достичь, если Бог не дарует нам Свою благодатную силу, преумножив нашу силу собственную. Тем самым, как мы видим, даже наши собственные человеческие силы, как способность к

[41] *Блаженный Диадох Фотикийский.* Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного, 89 // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 62–63.

достижению богоподобия, также отчасти подаются нам в Таинствах Божественной благодатью. Итак, действуя в Таинствах, благодать Святого Духа возрождает в нас замутненный грехом «образ» Божий, она – дарует нам Божественное «подобие» и она же дает нам силы к этому «подобию» идти и стремиться.

Возвращаясь к теме о действительности и действенности Таинств, все же напомню еще раз: Таинство в его православном понимании воздействует на христианина отнюдь не автоматически, не механически, – подобно какой-то магической формуле, заклинанию, волхвованию. Даже если Таинство по отношению к недостойному его человеку и совершается, если оно для него действительно, это не обязательно означает, что спасительные плоды этого Таинства станут достоянием принимающего его. Иногда благодать – если мы не бываем готовы к встрече с ее Подателем – может попросту «выскользнуть» из наших рук, не затронув глубины нашего существа, не совершив в нас никакой преображающей и святой перемены. Вот как описывает такое «ускользание» благодати от недостойно приобщающихся к ней людей преподобный Симеон Новый Богослов: «Свет освещает тебя, сущего слепым, согревает тебя огонь, но не касается, жизнь осенила тебя, но не соединилась с тобою, живая вода прошла сквозь тебя, как через желоб твоей души, так как не нашла достойного себе приема...»[42] Конечно же это не означает, что Таинство над человеком вообще не совершилось. Совершилось! Просто благодать может, коснувшись его, в нем так и не утвердиться, его покинуть. При этом человек оказывается в страшном состоянии мертвящей богооставленности, осуждения, лишенный животворящего начала подлинного бытия – благодати Творца.

Не менее ярко состояние «ускользания» благодати от недостойного ее человека в Таинстве Евхаристии описывает и священномученик Киприан Карфагенский: «...некто... осквернённый, дерзнувший, по совершении священником Божественной службы, принять часть Таинства вместе с прочими, не мог ни вкусить Святыни Господней, ни коснуться к Ней: открывши руки, он увидел, что несет в них пепел (в древней Церкви миряне Причащались, принимая Святые Дары прямо в руки, обычай

[42] Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 104.

же Причащаться со лжицы появился лишь в VII столетии и повсеместно распространился только в XI–XII веках. — *П. М.*). Этим случаем указано, что Господь отступает, когда отрекаются Его, и что приемлемое нисколько не служит к спасению недостойных, так как спасительная благодать, по удалении святости, обращается в пепел»[43]. Мы видим, что Господь, некогда, по Своем Воскресении, входивший и исходивший затворенными дверями, и здесь – незримо для грешника – может изойти, отступить от него, лишив его Своей причастности, не оставив в его руках не только Своего Тела, но даже и следа хлеба, как уже преложившегося в Плоть Христову.

Впрочем, если человек приступает к Таинству в состоянии активного богопротивления, вражды против Бога, то тогда, по свидетельству святоотеческой традиции, благодать Таинства может вообще его не коснуться. Как говорит святитель Кирилл Иерусалимский о приступающих с ожесточенным сердцем к Таинству Крещения, «если же ты останешься в злом произволении своем... не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет»[44]. Следует помнить: благодать в Таинствах никогда не действует механически, автоматически. Господь всегда свободен подать Свою освящающую силу приступающему к Таинству человеку или, напротив, лишить его возможности к этому освящению даже приблизиться.

Но бывает и так, что благодать Таинства может даже опалить, пожечь недостойного ее человека, действует в нем, нанося ему при этом физический вред. О таких случаях пишет святой апостол Павел, обращаясь к тем христианам, которые приобщались Таинству Евхаристии, будучи к этому духовно не готовы: «*От того многие из вас немощны и больны и немало умирает*» (1 Кор. 11, 30). Почему же это происходит? Неужели животворящая благодать может приносить и смерть?

Конечно же, даруемая в Православных Таинствах Божественная благодать действует на грех, обитающий в любом искренне обратившемся ко Христу человеке как самое сильное и надежное

[43] *Священномученик Киприан Карфагенский.* Книга о падших // Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского. М., 1999. С. 224.

[44] *Святитель Кирилл Иерусалимский.* Поучения Огласительные и Тайноводственные. С. 4.

противоядие, уничтожающее яд греха и спасающее христианина от вечной смерти. Не зря, например, священномученик Игнатий Богоносец называет Евхаристию «врачевством бессмертия», «противоядием... чтобы не умирать»[45]. Но вместе с тем, как это ни парадоксально звучит, в том случае если человек приступает к Таинству недостойно, если греховность стала привычной и даже «естественной» средой его духовного существования, такое животворящее противоядие может оказаться для него даже смертоносным. И здесь мне припоминается сюжет фантастической новеллы американского писателя XIX столетия Натаниеля Готорна «Дочь Рапачини». Героиня этого рассказа по имени Беатриче — дочь известного химика и врача, экспериментирующего с сильнодействующими ядами, с помощью которых он пытается лечить пациентов. Отец Беатриче — человек безнравственный и готов ради науки на все. И вот он начинает проводить эксперименты над собственной дочерью, постепенно приучая ее организм к приему ядов. Спустя какое-то время тело этой молодой девушки настолько проникается ядовитыми веществами, что они делаются для нее естественной пищей, нормальной средой существования. Более того, она сама начинает нести смерть — ее дыхание и прикосновения оказываются гибельными для окружающего живого мира — цветов, насекомых и даже людей. Эта печальная история завершается тем, что Беатриче, пытаясь победить свою привязанность к ядам, выпивает сильнейшее противоядие. Она надеется тем самым освободиться от своей страшной зависимости. Но ее организм уже настолько искажен, пересоздан экспериментами отца, что противоядие, способное принести другим выздоровление и победу над смертью, оказывается для Беатриче гибельным. Она умирает от этого противоядия, которое парадоксальным образом оказывается для Беатриче сильнейшим ядом, уничтожающим вместе с проникающими все ее естество смертоносными веществами и саму девушку.

Пожалуй, сюжет этого рассказа может нам отчасти напомнить то, что происходит с недостойно приступающими к Православным Таинствам людьми. Ведь человек, живущий во гре-

[45] *Священномученик Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам, 20 // *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи Церковных Таинствах. М., 2003. С. 72.

хе, оказывается способен «пересоздать», исказить собственную природу настолько, что грех, этот разъедающий его душу духовный яд, делается для него естественной питательной средой, а вот подлинное противоядие против этого яда – благодать – становится для него чужой, мучительной и даже смертоносной. Непрестанно грешащий – и потому пропитавший этим ядом все свое существо – человек «наркотически» привыкает к нему так сильно, что эта отрава, проникая во все «кровеносные сосуды» его души, делается его «вторым естеством». И вот, когда всесильная благодать в Таинствах касается такого ставшего для нее чужим, сделавшего ее себе враждебной грешника, она его попаляет. Для другого – верного Богу – христианина эта благодать могла бы оказаться спасительной и животворной, сделалась бы подлинным противоядием от греха; но на грешника, исказившего собственную природу, существующего противоестественно, она, наоборот, парадоксальным образом действует как яд, становясь гибельной и враждебной. Для него, пропитанного ядом богоборчества, Божественные энергии, неизменно мертвящие любой грех, несут смерть именно потому, что грех стал его второй натурой, началом его бытия, самой его «жизнью», с подлинной жизнью – причастностью Божественной благодати – уже несовместимой...

Давайте теперь подробнее остановимся на теме значения веры в Церковных Таинствах.

Священник Александр Ельчанинов говорил, что «равнодушие верующих – вещь куда более ужасная, чем даже тот факт, что существуют неверующие»[46]. Ведь, как мы с вами понимаем, вера — это не только допущение правильности той или иной религиозной истины, это не только наше доверие к авторитету священника, к содержанию какой-то богословской книги и даже не наша убежденность в истинности рассказа Священного Писания. Вера – это всегда живое человеческое усилие, это всегда действие, это всегда наша энергия, обращенная к соединению с Богом. Древний учитель Церкви Климент Александрийский говорит, что «вера... — сила, ведущая ко Спасению, мощь, направляющая к вечной жизни»[47]. Итак, вера – это активность, дейст-

[46] *Ельчанинов Александр, священник*. Записи. М., 1992. С. 25.

[47] *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 1–3. С. 291.

вие, усилие. Кроме того, вера — это еще и подаваемый нам Божественный дар: как обладание тем, во что ты веришь. Лучше всего смысл христианской веры поясняет нам апостол Павел: «*Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых*» (Евр. 11, 1). Понятие «обличение» происходит здесь от слова «лик»: «обличение» – как предание невидимой для нас Божественной реальности видимого нашими духовными очами лика. Вера – показание нам Богом невидимых вещей, она – достигающая нас из духовного мира весть.

Кроме того, вера понимается и древними Святыми Отцами, и современными богословами еще и как некий «орган чувств» человеческой души. Именно в этом значении они непрестанно говорят об «очах веры», о «слышании веры». Будущий патриарх Сергий (Страгородский) пишет: «...вера служит как бы органом восприятия благодати и милости Божией»[48]. Именно в этом ключе понимает слова Христа «*Кто имеет уши слышать, да слышит*» (Мф. 11, 15) Климент Александрийский. Он пишет: «Вера... есть слух, ухо души. И на сию-то веру Господь тайно намекает изречением: кто имеет уши слышать, да слышит»[49]. Преподобный Исаак Сирин учит: «...вера есть дверь Таинств. Как телесные очи видят предметы чувственные, так вера духовными очами взирает на сокровенное»[50]. Преподобный Ефрем Сирин говорит о том, что это око веры дает нам возможность не просто увидеть Христа, но постичь, как Он являет нам Себя в церковных Таинствах. Он пишет: «...когда око веры, как свет, сияет в сердце у человека, тогда ясно, светло и чисто созерцает он и Агнца Божьего, за нас закланного и даровавшего нам Святое и Пречистое Тело Свое для всегдашнего Причащения... во оставление грехов»[51]. Святитель Игнатий Брянчанинов утверждает, что это око веры открывает перед нами подлинное видение реальности Царствия Небесного и даже дает нам возможность соприкоснуться с областью бытия

[48] *Сергий (Страгородский), архиепископ*. Православное учение о Спасении. М., 1991. С. 230.

[49] *Климент Александрийский*. Строматы // Ярославские епархиальные ведомости. № 29. 1891 (июль). С. 450.

[50] Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова Подвижническия. М., 1993. С. 396.

[51] *Преподобный Ефрем Сирин*. Против изследователей естества Сына Божия // Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1912. С. 384.

Пресвятой Троицы: «когда действует вера, тогда отверзаются небеса, и зрится Сын одесную Отца, везде Сый по Божеству и вся исполняяй, неописанный»[52].

И еще одно последнее замечание по поводу соотношения значения христианской веры и православных церковных Таинств. Быть может, самая великая проповедь из всех существующих в нашей Церкви – это приписываемое святителю Иоанну Златоусту слово, которое всегда, каждую Пасхальную ночь, звучит в наших православных храмах. Там есть такие слова: «...тучный телец подан, насыщайтесь все, присоединяйтесь к пиру веры, черпайте сокровища милосердия»[53]. Здесь телец – это образ Литургии, образ Жертвы Христовой, а само Таинство Евхаристии именуется пиром веры. Именно Таинство Евхаристии есть тот предел, к которому мы можем стремиться; Литургия – высочайшее торжество православной веры, ее победа в сердцах всех приступающих к Священной Евхаристической Чаше христиан.

[52] *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения. Т. 4. СПб., 1886. С. 277.
[53] Цит. по: *Клеман О.* Истоки. М., 1994. С. 53.

Глава 2. Таинства Крещения и Миропомазания

§ 1. Духовный смысл Таинства Крещения

Первое изучаемое нами церковное Таинство – Крещение.

Мы понимаем, что словесное определение любого Таинства столь же условно, недостаточно, как и определение самой Церкви, в которой оно совершается. И все же на страницах нашего курса следует привести некоторые принадлежащие православным богословам определения, формулировки. Так, по мысли святителя Московского Филарета, «Крещение есть Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается Духом Святым в жизнь духовную, святую»[1].

По-гречески название Таинства Крещения звучит βάπτισμα (баптисма) – погружение в воду. В славянском варианте слово «крещение» дает нам гораздо больше для понимания значения Таинства, для постижения происходящего с человеком в крещальной купели, чем его греческий аналог: для всякого слышащего это название оно оказывается изначально созвучным темам Креста, Распятия, сораспятия Христу.

Крещение также зачастую называют Таинством Просвещения. Оно именуется так потому, что в Крещении человеку даруется свет Божественной благодати, делающий его способным к богопознанию. По слову святителя Василия Великого, «некрестившийся не просвещен; а без света, как глаз не видит того, что можно ему видеть, так и душа не способна к созерцанию Бога»[2]. Как ярко свидетельствует о том же Климент Александрийский, «через Крещение мы получаем свет в душу, со светом получаем пра-

[1] Пространный Христианский катихизис. С. 51.

[2] *Святитель Василий Великий.* Беседа 13, побудительная к принятию святого Крещения // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. II. СПб., 1911. С. 193.

во на сыновство, с сыновством — совершенство, с совершенством — бессмертие. *“Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы”* (Пс. 81, 6). Этот акт именуется различно: благодатью, просвещением, совершенством, омовением. Омовением называется он потому, что в Крещении омываются наши грехи; благодатью — потому, что в нем освобождаемся мы от наказания за грехи; просвещением — потому, что в нем усматриваем мы небесный спасительный свет, то есть Бога познаем. Совершенством называем мы отсутствие всякого недостатка; но чего же недостает тому, кто Бога познает?»[3]. В сиянии этого Божественного света христианин постигает спасительное значение Таинств, сподобляется подлинного богообщения, делается причастником Самого Бога.

Сам по себе обычай сакральных водных погружений очень древний – гораздо древне́е христианского Крещения. Еще в Ветохозаветной Церкви существовала практика водных погружений, хотя в ней они имели совсем иной, куда менее значимый, чем в Новом Завете, духовный смысл. По ветхозаветному установлению любой иудей после всякого случившегося с ним осквернения должен был совершить особое водное омовение – «микву». Кроме того, когда язычники, уверовавшие в истинного Бога, хотели присоединиться к ветхозаветной Церкви, над ними не было принято совершать обрезание; для них существовал иной, особый – как бы частичный, несовершенный – способ присоединения к Церкви. Ветхозаветная Церковь исповедовала национальную исключительность, богоизбранность евреев и потому в полноте не дозволяла присоединиться к себе никому, кроме сынов богоизбранного народа. Для уверовавших же из язычников как раз и существовали водные погружения, которые являлись для них путем вхождения в Церковь – через омытие скверны идолопоклонства. Такие люди назывались «прозелитами врат» или «боящимися Бога». Святой Иоанн Предтеча, как мы с вами помним, также крестил евреев в водах Иордана. Важно подчеркнуть, что крещение Иоанново и Крещение христианское – это два абсолютно разных крещения. Крещение Иоанново было крещением покаяния, хотя при этом оно не освобождало человека от источника всех грехов – греха первородного. Крещение же христианское

[3] *Климент Александрийский.* Педагог. I, 6. М., 1996. С. 45–46.

дает нам прощение всех грехов, обновляет человека. Крещение Иоанново было приготовительным для каждого принимавшего его человека к личной встрече со Христом, к принятию чаемого евреями Мессии. Иоанн призывал принимавших его крещение сделаться чистыми, потому что среди них уже находился, стоял Тот, Кто пришел их искупить и с Кем им предстояло встретиться, пребывая в нравственной, духовной чистоте, с покаянным чувством, с осознанием собственной падшести, недостоинства. Итак, через крещение Иоанново человек должен был подготовиться к встрече со Христом, Который еще только пришел в мир, вступив в бой с сатаной и грехом. Крещение же христианское есть Крещение Духом Святым; оно дает нам абсолютно новые дары, являющиеся следствием уже одержанной Господом победы над диаволом – сораспятие со Христом, воскресение со Христом, новую жизнь, новое духовное рождение, победу над грехом. По слову святителя Василия Великого, «Иоанн проповедовал крещение покаяния, и к нему выходила вся Иудея. Господь проповедует Крещение сыноположения (усыновления Богу. — *П. М.*)... То (Иоанново) крещение предначинательное, а это (Христово) — совершительное; то — удаление от греха, а это — усвоение Богу»[4]. Таким же крещением, как Иоанново, было и крещение апостолов, совершаемое ими еще до Воскресения Христа.

Только после Пятидесятницы новое, христианское Крещение являет себя в Церкви Новозаветной. В книге Деяний Апостольских приводятся слова Господа, Который Сам об этом говорит: «*Иоанн крестил водою, а вы через несколько дней после сего будете крещены Духом Святым*» (Деян. 1, 5). Об установлении Крещения мы узнаём из Евангелия от Матфея: «*...дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века*» (Мф. 28, 18—20). Мы видим, что уже здесь, при установлении Таинства, Господь говорит, что крестить следует во Имя Пресвятой Троицы. О новозаветном понимании духовного смысла Крещения мы узнаём из 3-й главы Евангелия от Иоанна: «*...истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Цар-*

[4] *Святитель Василий Великий.* Беседа 13, побудительная к принятию святого Крещения // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. II. С. 193–194.

ствие Божие» (Ин. 3, 5). Свидетельство о необходимости Крещения для Спасения человека также содержится и в Евангелии от Марка: *«Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»* (Мк. 16, 16).

Как мы видим, Крещение, по твердому убеждению Церкви, основанному на Евангельском Откровении, является одним из важнейших условий нашего Спасения. Издревле возможность умереть некрещеным страшила обратившихся к вере во Христа людей больше всего. Святитель Григорий Нисский рассказывает яркую и печальную историю о некоем юноше по имени Архий, жившем в городе Команах в то время, когда эти места опустошали кочующие племена скифов. Этот юноша однажды неосторожно вышел из города, наткнулся на врагов и был ими смертельно ранен стрелой. Архий веровал во Христа, но еще не успел принять Крещение и пришел в ужас от того, что умрет некрещеным. По свидетельству святителя Григория, Архий, «упав и приближаясь к смерти, сколько было силы... кричал (так как не был крещен): “горы и леса крестите, дерева, источники, камни, дайте благодать”, — и с этими жалостными воплями скончался. Город, узнав о сем, скорбел более, нежели о бедствиях, причиненных войной»[5].

Впрочем, мы знаем из истории Церкви и примеры того, как люди, лишенные водного Крещения, тем не менее не только считались крестившимися, но и почитались христианами в качестве святых. Это — древние христианские мученики, бывшие поначалу убежденными язычниками, но вдруг искренне уверовавшие во Христа, тотчас же исповедавшие свое обращение к Богу перед врагами Церкви и немедленно за это исповедание убитые, казненные. При этом они, конечно же, никакого водного Крещения принять не могли. Такая мученическая смерть и становилась для них Крещением во Христа — Крещением кровью. Вот что говорит о подобном Крещении святитель Василий Великий: «...иные, в подвигах за благочестие, действительно, а не подражательно, прияв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе — воде, крестившись собственной кровью»[6]. Но

[5] *Святитель Григорий Нисский.* Против отлагающих Крещение // *Святитель Григорий Нисский.* Что значит имя христианин. М., 2000. С. 234–235.

[6] *Святитель Василий Великий.* О Святом Духе, 15 // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. I. СПб., 1911. С. 606.

чаще всего подобным образом — не успев принять Крещения — гибли от руки гонителей христиан оглашенные. В так называемом «Апостольском Предании» (III век) говорится о том, что мученическая смерть таких оглашенных равноценна водному Крещению: «...если оглашенный будет схвачен за имя Господне, то пусть он не сомневается в полноте своего свидетельства (то есть спасительности его мученического свидетельства о Христовой Истине. — *П. М.*). Если же ему было причинено насилие, и он был замучен, когда его грехи не были ему отпущены (то есть он умер некрещеным. — *П. М.*), то он будет оправдан. Ибо он принял Крещение своею кровью»[7]...

Богословское значение Таинства христианского Крещения всегда понималось Церковью одинаково: как Крещение во Имя Пресвятой Троицы и Крещение во образ смерти и Воскресения Христова, совершающееся ради освобождения от первородного греха и для прощения личных грехов.

Кроме того, в Крещении (которое здесь теснейшим образом оказывается взаимосвязано с плодами следующего за ним Таинства Миропомазания) происходит как бы некая «нормализация» бытия людского естества: той природы, что некогда — в момент грехопадения Адама — утратила свое изначальное богопричастное существование, а теперь — в крещальной купели — вновь такую исполненность Божественной благодатью обретает. Еще при творении Богом в человека было всеяно *«дыхание жизни»* (Быт. 2, 7) — как пронизывающее все его естество Божественное присутствие, сила, энергия. В этом смысле благодать изначально — это не что-то внешнее по отношению к человеческой природе (хотя, конечно же, она и не есть сама наша природа, не ее часть, не ее составляющая), но начало ее жизни и существования в Боге.

Итак, исходное, нормальное и естественное состояние природы человека — это ее причастность Божественной благодати. В этом смысле человек — еще с момента сотворения Адама — не самодостаточен. Он — это отнюдь не «автономное» бытие, но существо, напрямую зависящее от своей связи с Источником жизни и полноты всякого бытия — Богом. Человек, ограниченный

[7] Апостольское Предание. 19 // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 249.

лишь своей природой и индивидуалистическим самозамкнутым внутренним миром, неполноценен и потому не вполне может быть назван человеком, во всяком случае — человеком духовно живым. Без благодати, пронизывающей человеческую природу, наполняющей ее, «выстраивающей» ее в соответствии с Божественным замыслом, «нормализующей» людское бытие, — человек как бы «обессмысливается» и «омертвляется». По словам В. Н. Лосского, «нетварная благодать включена в самый творческий акт (создания человека), и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, "Божественная струя", животворящее присутствие Духа Святого»[8].

Вот эту-то, по выражению святителя Григория Богослова, «струю невидимого Божества»[9], и обретает опять человек в крещальной купели, делаясь духовно живым во Христе, подлинно существующим. Отныне он не «пустая», «голая» природа, какой она сделалась в результате грехопадения, но природа, пронизанная и напоенная благодатью. В полноте такое дарование благодати вскоре осуществит и реализует себя в нем уже в Миропомазании — как в исполнении Крещения, как в Боговселении Святого Духа. Здесь же — в Крещении — этому Боговселению полагается твердое основание, фундамент. Ныне в душе новокрещеного возводятся как бы «стены» того прекрасного духовного здания, что скоро станет обителью для Третьего Лица Пресвятой Троицы...

Святой Отец IV столетия святитель Кирилл Иерусалимский поясняет в своих тайноводственных беседах смысл и порядок совершения Крещения так: «...затем вы были препровождены к святой купели Крещения, подобно тому, как Христос был перенесен с Креста в заранее приготовленную гробницу. Каждый был вопрошен во Имя Отца, Сына и Святого Духа. Исповедав спасительную веру, вы трижды погружались в воду и поднимались из нее, образно знаменуя тем самым трехдневное пребывание Христа во гробе. Через это действие вы умерли и родились, и вода

[8] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 239.

[9] *Святитель Григорий Богослов.* Похвала девству // *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 135.

спасения была для вас одновременно гробницей и материнской утробой»[10]. В апостольских постановлениях, подобным же образом изъясняющих духовный смысл Крещения, совершающему Таинство священнику повелевается: «...освяти эту воду, чтобы получающие Крещение сораспялись Христу, умерли вмести с Ним, были погребены вместе с Ним и воскресли для сыновства»[11].

Крещение – это не просто моральная перемена, которая происходит с человеком; оно – реальное событие смерти человека и его воскресения во Христе. Древняя Церковь называла всякого крещеного человека, достигшего на путях доброй христианской жизни духовных плодов богопричастности, воскресшим. Об этом нам свидетельствует и апостол Павел в Послании к Римлянам (обратите внимание – именно этот отрывок из Апостола читается при совершении Таинств Крещения и Миропомазания): «*Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем*» (Рим. 6, 3–11).

Кроме того, Крещение становится для нас и новым рождением водою и Святым Духом для Царства Божьего. Сравнивая водное христианское Крещение одновременно и с физическим людским рождением и даже с древним созданием из земного праха первого человека — Адама, святитель Иоанн Златоуст говорит, что Крещение как «омовение возрождения (см. Тит. 3, 5)... не просто очищает нас от прегрешений, но так, словно бы мы родились свыше. Оно действительно творит и устраивает нас свыше, созидая не из земли, как прежде (ср. Быт. 2, 7), но творя»

[10] Цит. по: *Клеман О.* Истоки. С. 103.
[11] Там же. С. 101.

в крещальной купели «из другой стихии, из водного естества»[12]. Человек, находившийся прежде вне Бога и потому фактически не обладавший подлинным – духовным – бытием (ведь вне Бога не может быть никакой настоящей жизни), хотя и живший как плоть, но на самом деле пребывавший духовно «не сущим», истинно рождается, духовно созидается в крещальной купели. Как пишет святой Николай Кавасила, «креститься значит родиться во Христе, и получить самое бытие и существование тем, кои еще не существуют»[13]. Отныне христианин начинает жить жизнью Христа: в Его Теле и как само Его Тело. По слову того же Кавасилы, «выходя из воды (Крещения), мы Самого Спасителя несем в наших душах, в голове, в очах, в самых внутренностях, во всех членах, чистого от греха, свободного от всякого тления, каким Он воскрес и являлся ученикам и вознесся, каким и придет опять...»[14] Более того, по яркой и парадоксальной мысли блаженного Августина, в нас и вместе с нами, принимающими Крещение, а значит становящимися новыми членами Тела Христова, Мать-Церковь вновь и вновь рождает Самого Христа. Она производит нас на свет как бесконечно умножающееся Тело Господа, постепенно охватывающее Собой спасаемых. Блаженный Августин пишет: Церковь в Крещении «рождает детей... А если ты поразмыслишь, то она рождает и Христа: принимающие Крещение становятся Его членами»[15].

Церковь рождает нас в Крещении – как Мать. Но кто же становится в нем нашим Отцом? Сам Господь. Именно в Крещении и происходит то, о чем свидетельствует евангелист Иоанн Богослов: *«А тем, которые приняли Его [Христа], верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились»* (Ин. 1, 12–13). Рожденные от Бога в Крещении христиане обретают не только восстанавливающийся в них замутненный грехом Божественный образ, сходство с Родителем, но и Его силу, Его святость.

[12] *Святитель Иоанн Златоуст.* Огласительные гомилии. С. 91-92.

[13] *Святой Николай Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 23.

[14] Там же. С. 21.

[15] *Блаженный Августин.* Проповеди // Цит. по: Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. VII. Первое и Второе Послания апостола Павла к Коринфянам. Тверь, 2006. С. 410–411.

«Какое намерение и какая сила Крещения?» – задается вопросом святитель Василий Великий. И тотчас же отвечает: «Чрез него крещаемый изменяется в уме, слове и деле, и по данной ему силе делается тем же, что Родивший его». При этом, по святителю Василию, Родителем для крещаемого христианина здесь оказывается Святой Дух. Святитель вспоминает евангельские слова: *«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»* (Ин. 3, 6)[16]. Тем самым по силе рождающего его Подателя благодати – Духа — принявший Крещение христианин не только облекается во Христа, но и заново рождается в купели совершенно новым духовным облагодатствованным существом: духовным в Духе, благодатным по дару Божественных энергий, могущественным Божественной мощью, святым Господней Святыней. Святоотеческая традиция именует нашим Родителем в Крещении и Самого Христа. По слову святителя Григория Паламы, именно Христос «Отцом нашим стал в силу Божественного Крещения в Него...»[17]

Крещение можно сравнить не только с рождением христианина в вечную духовную жизнь, жизнь во Христе, но и с созданием Богом новых существ, непрекращающимся Господним творением. Такие получающие бытие в водах Крещения из рук своего Зиждителя новые духовные люди, по мысли древних Святых Отцов, оказываются куда более совершенными, высокими, чем даже сотворенные некогда Богом Адам и Ева. Вот как ярко говорит об этом святитель Иоанн Златоуст: «Как в начале в основание (творения) положена была земля, все же дело принадлежало Создателю, так теперь в основание полагается вода, а все дело (возрождения) принадлежит благодати Духа. И тогда — *“бысть человек в душу живу”* ныне же *“в дух животворящ”* (1 Кор. 15, 45). Но различие между тем и другим велико. Душа не сообщает жизни другому существу; а Дух не только живет сам по себе, но сообщает жизнь и другим существам. Так апостолы и мертвых воскрешали. Тогда, уже по совершении творения, наконец был создан человек; а ныне, напротив, новый человек творится прежде новой твари: сперва он рож-

[16] *Святитель Василий Великий*. Нравственные правила. Правило 20. О Крещении; какое намерение и какая сила Крещения // *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. II. С. 18–19.

[17] *Святитель Григорий Палама.* Беседа о Страшных Христовых Тайнах // *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 3. М., 1994. С. 162.

дается, а потом уже мир преобразуется. И как в начале (Бог) создал человека всецелым, так и ныне всецело образует его. Но тогда Он говорил: *"сотворим ему помощника"* (Быт. 2, 18), а здесь — ничего подобного. Принявший благодать Духа может ли нуждаться в другом каком-либо помощнике? Принадлежащий к Телу Христову какую имеет нужду в чьем-либо содействии? Тогда сотворен человек по образу Божию; а ныне соединен с Самим Богом. Тогда Бог повелел ему обладать рыбами и зверями; а теперь вознес начаток наш превыше небес. Тогда дал для жительства рай; а ныне отверз для нас небо. Тогда человек создан был в шестой день, так как этим временем должно было окончиться и творение; а ныне — в первый день, и в самом начале, как и свет. Из всего этого ясно, что совершающееся ныне принадлежит к другой, лучшей жизни и состоянию, не имеющему конца»[18].

Сближает святитель Иоанн Златоуст понятие Таинства Крещения и с образами обручения и Брака. При этом, говоря о том, что «совершающееся ныне (Крещение) можно смело назвать Браком», он одновременно приводит и слова апостола Павла: *«Я обручил вас Единому Мужу, чтобы представить Христу чистою девой»* (2 Кор. 11, 2)[19]. Таким образом, Крещение понимается им как мистическое очистительное обручение Христу, дарующее верующим состояние того святого и девственного целомудрия, без которого невозможно пребывание в вечном союзе любви, духовном Браке с Господом...

Как уже было сказано, Крещение – как начало действия в человеке Святого Духа – совершается ради освобождения от первородного греха и от личных грехов. По слову преподобного Симеона Нового Богослова, «в Крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа»[20]. Эту же мысль мы находим и у многих

[18] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа XXV // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 1. С. 163–164.

[19] *Святитель Иоанн Златоуст.* Первая огласительная беседа с готовящимися к Просвещению, 1 // *Святитель Иоанн Златоуст.* Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 142.

[20] *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 533.

других Святых Отцов, выражающих общую для Православной Церкви веру в осуществляющееся в Таинстве Крещения прощение грехов. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «При Крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до Крещения»[21]. Интересно, что в молитвах чинопоследования Оглашения (в так называемых «молитвах запрещения») избавление человека от греха описывается в категориях освобождения от порабощенности сатане. «Запрещает тебе, диаволе, Господь, пришедый в мир, и вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство, и человеки измет... Убойся, изыди и отступи от создания сего, и да не возвратишися, ниже утаишися в нем... Изыди от человека, и да не ктому внидеши в него...» Тем самым преодолеваемый в Крещении первородный грех здесь понимается отнюдь не как наша личная виновность в некогда совершенном грехе Адама (такой идее «наследования» нами **личной** вины за грех прародителей прямо противоречат слова пророка Иезекииля «*сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается*» (Иез. 18, 20)), и совсем не как просто некая удобопреклонность человеческой природы ко греху, не как ее общая поврежденность, тленность или смертность. Первородный грех в молитвах чинопоследования Оглашения описывается как всеобщая порабощенность человечества диаволу, возникшая в результате грехопадения Адама и неизбежно действующая в каждом из его потомков. Это, конечно же, отнюдь не означает, что всякий человек до Крещения внутренне одержим злыми духами, что они лично обитают и властвуют в нем. Просто любой человек никогда не сможет оказаться в своем земном существовании «духовно нейтрален», автономен. Живя в этом мире, он обязательно находится в сфере влияния определенной духовной реальности. И если это не Бог, то таковой духовной силой оказывается богопротивник-сатана. Человек всегда — «чей-то». Тем самым некрещеный человек, еще не родившийся во Христе, по определению оказывается принадлежащим диаволу: не в смысле некой «одержимости» бесами, злыми духами, но в плане своего полного бессилия спра-

[21] Цит. по: *Леонов Вадим, священник*. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 80.

виться — вне помощи Божией — с властвующим в нем началом первородного греха. Вот эта-то личная порабощенность диаволу каждого человека и преодолевается в Крещении. Таким образом, понятие первородного греха оказывается здесь почти что синонимом именования сатаны. Как свидетельствует о таком совершающемся через Крещение освобождении человека от рабства диаволу блаженный Диадох Фотикийский, «мы возрождаемся в воде действием Святаго и Животворящего Духа, вследствие чего тотчас очищаемся и по душе и по телу, если приступаем к Богу с полным расположением. При сем Дух Святый вселяется в нас, а грех изгоняется Им... Сатана... святым Крещением извергается из души»[22]. Такая «персонификация» действующего в падшем человеке греха может быть соотнесена и с известными словами апостола Павла, который говорит о грехе как об обитающей внутри человека, содержащей его в рабстве и губящей его, влекущей к преступлению против воли Божией темной духовной силе: «*Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?*» (Рим. 7, 19–24).

Для принятия Таинства Крещения всякому человеку необходимы два важнейших качества, чувства, состояния души: вера и покаяние. Условием и причиной нашего вхождения в Церковь должно быть отнюдь не прекраснодушное желание: а пойду-ка я в христиане, там все так красиво, романтично, все такие «благодатные». Это уже будет не поиском Спасения, а поиском какой-то «теплой» компании, внешних и поверхностных эстетических впечатлений, душевного, а отнюдь не подлинно духовного внутреннего удовлетворения. Поиск же Спасения начинается именно с покаяния, с твердой уверенности, что наших собственных сил для достижения этого Спасения совсем недостаточно, с чувства, что из такого тяжелого, печального и плачевного состояния

[22] *Блаженный Диадох Фотикийский*. Подвижническое слово, 78—79 // Добротолюбие. Т. 3. С. 52—53.

«обезбоженности» нас может вывести лишь Божественная сила и благодать. Поэтому без покаяния, а только с одним прекраснодушным порывом «к чему-то возвышенному, небесному и прекрасному» креститься нельзя. И одна из задач священника, к которому приходит желающий креститься человек, как раз и заключается в том, чтобы пробудить в его душе это покаянное чувство: чтобы человек, ощутив свое недостоинство, падшесть, в то же время понял, что именно в Крещении ему простятся все его грехи – как первородный, так и личные. Человек должен понимать, что он не только во Христа крестится, но с него также снимается тот печальный и позорный груз, который на нем лежит.

Итак, со дня грехопадения Адама весь человеческий род находится под властью греха. Но сегодня мы получили надежное и единственно возможное врачевство от этого охватившего нас духовного недуга – Таинство Крещения. По точному замечанию святителя Амвросия Медиоланского, «нет человека без греха. Поэтому лишь тот, кто прибегает к Крещению Христову, признает себя человеком»[23].

Об огромном значении веры и покаяния для вступления человека в Церковь нам свидетельствует и Священное Писание Нового Завета: «*После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие*» (Мк. 1, 14–15); «*Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа*» (Деян. 2, 38).

О значении для христианина веры мы с вами уже поговорили ранее. Но что же такое покаяние, покаянное состояние и чувство в его православном понимании? По-гречески понятие «покаяние» звучит как μετάνοια (метаноиа), что означает перемену, преображение, изменение человеческого ума. То есть покаяние является для христианина изменением самого себя, преображением и преодолением своего греховного состояния, достижением новой и святой духовной чистоты. В христианском восприятии между понятиями «раскаяние» и «покаяние» существует большое смысловое различие. Иуда-предатель раскаялся в

[23] *Святитель Амвросий Медиоланский*. Огласительные поучения. О Таинствах. II, 23 // Альфа и Омега. № 3 (41). С. 80.

своем преступлении, но пошел и удавился, а вот апостол Петр покаялся и оказался восстановлен в своем апостольском служении. Раскаяние здесь – это простое признание предателем своей ошибки, за которым так и не последовало обращение к Богу; для его внутреннего преображения, возрождения одного лишь раскаяния оказалось недостаточно. Святые Отцы говорят, что если бы Иуда, даже после совершенного им предательства, по-настоящему покаялся, то был бы прощен: как пишет святитель Амвросий Медиоланский, «Иуда не был бы лишен Божеского милосердия, когда бы принес... покаяние Христу»[24]. Но вместо этого, только раскаявшись, а не покаявшись, он закончил жизнь страшным грехом самоубийства. А вот выросшее из чувства раскаяния подлинное покаяние апостола Петра привело его к духовному возрождению, к восстановлению в былой чистоте.

В нашем сознании само понятие покаяния очень часто смешивается с духовным значением и сутью совершаемого в Церкви одноименного Таинства – Таинства Покаяния. Однако следует помнить, что покаяние для человека вместе с этим Таинством начинается, но отнюдь не заканчивается. Строго говоря, подлинное покаяние осуществляется в сердце человека, завершается для него лишь тогда, когда он оказывается перед выбором: совершить ли ему вновь тот грех, в котором он уже каялся на Исповеди, или не совершить. И если он этот грех уже больше не повторяет, то это означает: покаяние действительно совершилось; грех этот уже не коренится в его сердце, сатана уже не имеет в этом христианине ничего своего. И вот, если человек оказывается свободен от стремления ко греху, «наркотической» зависимости от властвовавшей в нем прежде страсти, если он укоренился в добродетели, то, значит, в нем произошла перемена ума – перемена ума как перемена жизни.

Крещение в церковном понимании отнюдь не есть частная треба, как зачастую мы воспринимаем его сегодня. В древней Церкви крестили в самые торжественные дни года, в самые значимые христианские праздники: Крещение и само по себе было тогда для верующих людей важнейшим и всеобщим церковным праздником. Новокрещеные люди, облаченные в белые одежды,

[24] *Святитель Амвросий Медиоланский*. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 78.

торжественно шли в главный собор, где впервые приступали к Евхаристической чаше; при этом вся община молилась и ждала, когда они придут из крестильного храма. Сегодня мы с вами, увы, лишены этого ощущения всеобщего ликования, охватывавшего древних христиан от осознания того, что к единому Телу Церкви присоединился новый член, родившийся во Христе новый человек. И все же для нас с вами важно помнить: всякое Крещение, независимо от того, кто его принимает – наш друг, родственник или совсем незнакомый нам человек, – это и наш с вами праздник, потому что мы все вместе составляем единое Тело Христово, и это Тело через Крещение умножается; спасительная перемена, преображение происходит не только с крещаемым, но и со всей Церковью, а значит – и с нами. Очень важно помнить о том, что всякое Таинство — это событие, совершающееся и в жизни отдельного христианина, и в жизни всей Церкви.

§ 2. Проблема Крещения младенцев

Одна из древних православных традиций, за которую нас упрекают многие протестанты (прежде всего баптисты), – обычай крестить людей в младенческом возрасте. Как я уже говорил чуть раньше, существуют два условия для вхождения человека в Церковь: вера и покаяние. Благодаря Крещению человек вступает в абсолютно иные, чем прежде, глубокие и личные отношения с Богом – отношения верности, послушания и любви. Все это, безусловно, требует от человека его свободного усилия, живой устремленности к небу, жажды богообщения. Бог никогда не спасает человека без участия, без свободного изволения самого человека. При этом человек имеет право даже на страшный и ответственный выбор: жить ему с Богом или вне Бога.

Но не является ли Крещение младенцев, еще не способных к осмысленным поступкам, к свободному выбору, к логическим решениям, нарушением свободы выбора, дарованной человеку Самим Творцом? Маленький человек вступает в союз со Христом, вступает в Церковь, и при этом, с точки зрения протестантов, получается, что родители, крестные ему все это насильно навязывают помимо его воли – ведь он еще совсем неразумен. Протестанты возмущаются таким подходом; они считают, что Крещение должно быть осознанным.

Православный взгляд отличается от баптистского прежде всего тем, что, по нашему убеждению, младенцев можно крестить и по вере родителей. Для нас, православных христиан, положительная значимость младенческого Крещения очевидна. Мы понимаем: естественной «средой обитания», необходимой человеческой личности для ее правильного духовного развития, является Божественная благодать. Сам Бог вложил в Адама — в миг его сотворения, когда он стал *«душею живою»* (Быт. 2, 7), — дар Своих Божественных энергий, предопределив его к Богопричастности. К этому же призваны и мы все — в Церкви, во Христе. «Душа по природе христианка» — говорит древний учитель Церкви Тертуллиан[25]. Пребывание же вне дара Божественной благодати для любого из нас губительно, ненормально. Всякая человеческая душа предназначена Богом отнюдь не «влачить существование» вне Церкви, но жить Христом: ведь только так и можно жить по-настоящему. Потому-то любой из нас, лишаясь в младенчестве — вместе с возможностью креститься — дара Божественной благодати, попросту оказывается неспособен нормально развиваться: как личность и как духовный организм. Давайте представим себе, например, такую ситуацию: некий младенец с первых дней жизни вынужден дышать разреженным воздухом, ему не хватает кислорода. Что случится с таким ребенком? Наверное, у него частично атрофируются легкие, он вырастет больным, немощным. И для того, чтобы в дальнейшем его вылечить, суметь нормализовать работу его организма, потребуются просто колоссальные врачебные усилия. Нечто подобное — но уже в плане духовном — происходит и с любым из тех младенцев, что бывают в детстве лишены благодати Крещения. «Легкие» души такого ребенка чахнут без «кислорода» Божественных энергий: он поистине задыхается вне Бога, вне Христа и Его Церкви, без спасительных Таинств — Крещения, Миропомазания, Евхаристии. Ведь все это как раз и созидает в нас духовного человека, нормализует нашу природу, формирует личность. И чем дольше — с самой ранней поры жизни — мы бываем отлучены от этой естественной для всех людей богоблагодатной среды, тем больше искажается в нас наш «внутренний человек» (ср. 2 Кор. 4, 16). По-

[25] *Тертуллиан.* Апология, 17 // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 1. М., 1996. С. 341.

том, когда такой ребенок вырастает, ему может оказаться очень трудно — при «взрослом» вхождении в Церковь — преодолеть тяжелые последствия своего прежнего существования вне Христа. Конечно, принимая Крещение уже в сознательном возрасте, христианин (с помощью Божией) может постепенно полностью «реанимировать» собственную душу, еще совсем недавно почти что умерщвленную ее прежним — вне благодати — образом существования; но как же тяжело ему порой оказывается этого достичь!.. И раз это действительно так, то имеем ли мы право оставлять наших младенцев без Крещения и его спасительных плодов: вхождения в Церковь, Евхаристического Приобщения?..

Замечу, что если до конца следовать логике баптистов, утверждающих, что креститься может только тот, кто осознанно принял Христа, то получится, что многие из рождающихся на свет людей вообще не могут быть крещены и потому неизбежно оказываются обречены на лишенность радости райского блаженства, даруемой человеку именно через Таинство Просвещения. Я имею в виду людей с тяжелыми врожденными психическими болезнями, нарушениями функций мозговой деятельности. Как мы понимаем, многие из них попросту не способны не только воспринять глубины христианского учения, но даже сколько-нибудь адекватно взаимодействовать с окружающим миром, словесно общаться с близкими. Так будем ли мы лишать их возможности вхождения в Церковь, приобщенности Богу только потому, что они не в силах при помощи речи сформулировать и выразить свою веру, логически осознанно принять Христа — как этого требуют от всякого верующего некоторые протестанты? Да, они действительно лишены возможности прочесть Евангелие, творить утром и вечером по молитвеннику «келейное» правило, совершать в Церкви многое другое из того, на что оказываются способны все другие «обычные» христиане. Но вместе с тем давайте зададимся вопросом: а могут ли подобные больные вести подлинно духовную жизнь, пребывать в Богообщении, молитвенно предстоять своему Творцу? Церковь верит, в то, что они действительно способны на все это. Просто здесь — в результате физической болезни — в их естестве оказывается нарушена способность души проявлять себя вовне при помощи тела, адекватно с ним взаимодействуя. Сама же душа таких людей безусловно может (пусть и невидимо

для наших глаз, зрящих одну лишь болезнь — во всей ее тяжести и неприглядности) вести в глубинах собственного внутреннего бытия напряженнейшую и святую духовную жизнь. Такие больные, по слову святителя Феофана Затворника, безумны «только для нас... а не для себя и не для Бога. Дух их своим путем растет. Может статься, что мы — "мудрые" — окажемся хуже», чем они в очах нашего Создателя[26]. Именно поэтому Церковь считает необходимым крестить не только неразумных младенцев, но и психически больных людей, пусть и лишенных возможности, так же как и маленькие дети, логически осознанно принять христианскую веру. Наверное, многие из вас видели, с какой радостью и с каким внутренним глубоким благоговением причащаются такие больные, когда их подводят к Евхаристической Чаше. Кстати говоря, точно так же, как радостно приобщаются Крови Христовой и те младенцы, которых родители регулярно приносят в церковь на Литургию...

Какие же исторические и богословские основания могут привести православные христиане в пользу того, что Крещение младенцев необходимо?

В Новом Завете есть упоминания о Крещении целых домов: дома сотника Корнилия, дома темничного стража. Все эти Крещения совершались по воле главы дома. Дом – это семья, и, скорее всего, там могли быть и маленькие дети. Протестанты возражают на этот новозаветный аргумент, говоря, что дети в этих домах могли быть, а могли и не быть: ведь в древнее понятие «дома» входили даже и рабы.

Мы также можем сказать и о том, что в Ветхом Завете прообразом Крещения служило обрезание, которое как раз и совершалось над младенцами. И если это было законным в отношении прообраза Крещения, то почему нам не совершать над маленькими детьми и само Крещение?

Кроме того, можно упомянуть и о том, что многие древние Отцы и учители Церкви допускают возможность Крещения детей. Среди них священномученик Ириней Лионский, священномученик Ипполит Римский, Тертуллиан, Ориген. «...В первую очередь крестите детей», — наставляет нас «Апостольское Пре-

[26] См.: *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 8. М., 1901. С. 217.

дание» — памятник раннехристианской письменности III столетия[27]. Древний поместный Карфагенский собор (418) очень решительно настаивает на необходимости Крещения младенцев: «Кто отвергает нужду Крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ Крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема... Младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение (Крещение) очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»[28]. Однако для протестантов подобное свидетельство не будет доказательным: они не признают авторитета древних Отцов Церкви и Соборов.

Можем ли мы здесь привести какие-то другие аргументы против доводов баптистов? Строго говоря, возражения протестантов против Крещения младенцев сводятся к двум утверждениям: Бог спасает человека только по свободной воле и устремлению **самого** человека, а младенец не может принять самостоятельного решения; человек может приобщиться к Божественной благодати лишь сделав **осознанный, разумный** выбор жизни во Христе, а младенец еще мал и потому лишен разума. Звучит убедительно? Казалось бы, да... Но давайте с вами посмотрим: а так ли это на самом деле? Так ли в этих протестантских утверждениях все просто и верно, как может показаться поначалу?

Протестанты не допускают мысли о том, что Бог может простить грехи человека по молитве его братьев во Христе, спасти его по вере других: исцелить – да, оказать благодатную поддержку – да, но – не спасти, не простить ему грехи. Здесь вопрос, строго говоря, заключается даже не в том, можно ли крестить младенцев. Он формулируется протестантами гораздо шире: а могут ли вообще грехи одного человека проститься по вере друго-

[27] Апостольское Предание, 21 // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. С. 250.

[28] Поместный Карфагенский собор, правило 110 // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго. Т. II. СПб., 1912. С. 258.

го? И если действительно могут проститься, как утверждаем мы с вами – православные, то это и будет означать, что совершаемое по вере родителей Крещение младенцев может быть допущено в Церкви и что в этом Крещении младенец, так же как и любой другой взрослый человек, освобождается от первородного греха.

Давайте вспомним один эпизод из Евангельской истории: исцеление расслабленного, которого близкие ему люди, разобрав кровлю дома, где в то время находился Спаситель, спустили к Господу на веревках. И вот Христос, видя их веру, не только исцеляет расслабленного от его физического недуга, но и прощает ему совершенные им в прошлом грехи. «*Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо, прощаются тебе грехи твои*» (Мк. 2, 5). Этот эпизод ясно нам показывает, что именно по вере других людей, а не только по вере одного расслабленного Господь простил ему грехи. Значит, Господь может освободить от грехов по вере близких не только этого евангельского расслабленного, но и многих других людей, в том числе – очистить от первородного греха по вере родителей и крещаемых младенцев.

Как уже упоминалось, протестанты также говорят и о том, что человек должен принять Христа свободно и осознанно, сделав свой последовательный и разумный выбор. И здесь перед нами возникает еще один вопрос: а может ли ребенок почувствовать благодать Божью и каким-либо образом ее воспринять, будучи из-за своего возраста еще лишенным способности логических суждений, соединиться со Христом, не делая при этом разумно-осознанного выбора пути христианской жизни? В связи с этой проблемой мы находим в Священном Писании еще один очень важный для нас эпизод: посещение Божией Матерью Своей родственницы Елизаветы. Именно тогда еще не рожденный младенец Иоанн – будущий Предтеча, ощутив присутствие пребывавшего в утробе Марии Господа, взыграл во чреве своей матери. Этот младенец еще не был способен разумно осмыслить, осознать происходящее, но он уже воспринял, ощутил присутствие и действие Божественной благодати. То же самое мы можем сказать и о любом крещаемом младенце: пусть он еще не может понять Христа, усвоить Его учение, но он в силах с радостной простотой принять Его благодатные дары; ведь душа всякого человека уже с самого его рождения по своей природе – христианка.

Протоиерей Александр Шмеман пишет о смысле Крещения младенцев так: «Православная Церковь... никогда не ставила понимание условием Крещения. Она утверждает, что истинное понимание становится возможным только благодаря Крещению, что это понимание является скорее плодом и следствием Крещения, чем его условием. Мы весьма далеки от поверхностной идеи, что Крещение является недействительным, если оно не "понято"... а потому может совершаться только над взрослыми людьми. Быть может, высшей благодатью Крещения является как раз то, что оно превращает нас в детей, восстанавливает в нас "младенчество", без которого, по словам Самого Христа, невозможно войти в Царство Божие»[29].

В Крещении происходит наше новое – духовное – рождение, и мы опять становимся младенцами: младенцами во Христе. Мы начинаем путь ко Спасению именно из этой духовной колыбели: из крещальной купели. В этом смысле Крещение не только может совершаться над детьми, но оно делает из всякого человека младенца, рождающегося в этом Таинстве из утробы Церкви. В связи с этим следует помнить, что Крещение – это только первая «точка отсчета» в нашей церковной жизни, раннее детство всякого христианина, и потому для каждого из нас оно – лишь начало огромного и бесконечного пути к совершенному единению со Христом. Ведь, по словам преподобного Симеона Нового Богослова, «в божественном Крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа; но совершенную благодать, как она означается в словах: *"вселюся в них и похожду"* (2 Кор. 6, 16), — не тогда получаем. Ибо это есть достояние совершенно утвержденных в вере и доказавших ее делами»[30].

Часто возникает и еще один богословский вопрос, также связанный с темой младенческого Крещения: а какова будет посмертная судьба тех детей, которые умерли, не будучи крещены? Обретут ли они вместе с праведниками вечную блаженную жизнь — благодаря тому, что не успели совершить никаких личных грехов и потому нравственно святы, чисты, или же они, на-

[29] *Шмеман Александр, прот.* Водою и Духом. М., 1993. С. 18.

[30] *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Деятельные и богословские главы, 83 // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 28.

против, подвергнутся вечным мучениям, как рожденные под властью первородного греха и этот грех унаследовавшие?

Восточная и западная богословские традиции дают здесь свои различные — противоположные — ответы. Католическое богословие, вслед за блаженным Августином, утверждает, что все умершие некрещеными младенцы подлежат адским мучениям. Сам блаженный Августин при ответе на этот вопрос основывался на мысли о том, что никакой иной путь к вечному Спасению, помимо благодати Крещения, для человека вообще недоступен. Второго такого пути попросту существовать не может. Ведь Сам Христос прямо и решительно утверждает: *«...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»* (Ин. 3, 5). Безоговорочно следуя этой евангельской мысли о невозможности Спасения для некрещеных, блаженный Августин решительно утверждает: всякий новорожденный младенец до Крещения «принадлежит к массе погибели, и справедливо считается, как рожденный от Адама, осужденным чрез обязательное несение древнего долга». При этом не имеет значения, что умерший некрещеный ребенок не успел совершить ни одного личного греховного поступка. По мысли блаженного Августина, всеобщее наследование падшим человечеством греха Адама как греха в собственном смысле этого слова и как вины за поступок нашего прародителя, «делает некрещеных младенцев виновными и, как чад гнева, хотя бы младенцы умерли, влечет к осуждению»[31], то есть обрекает их на адские муки.

Совсем иначе, чем блаженный Августин, отвечают на вопрос о судьбе умерших некрещеных младенцев великие Отцы Восточной Церкви IV столетия Григорий Богослов и Григорий Нисский. Святитель Григорий Богослов пишет о тех, кто «не имеют возможности... принять дара (Крещения), или может быть по малолетству, или по какому-то совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати, хотя бы сами того и желали... (Они) не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны; потому что, хотя незапечатлены (Крещением), однако же и не худы, и больше сами потерпе-

[31] *Блаженный Августин.* О наказании и отпущении грехов, а также о крещении младенцев, к Марцеллину // Цит. по: *Николай Малиновский, протоиерей.* Православное Догматическое богословие. Т. IV. Сергиев Посад, 1908. С. 475.

ли, нежели сделали вреда»[32]. Как вы понимаете, речь здесь идет не только о некрещеных младенцах, но и о тех людях, которые не стали при жизни христианами, членами Церкви, но все же были добры по отношению к ближним и прожили земной век согласно с внутренним голосом собственной совести. Для таких некрещеных людей, будь то младенцы или взрослые, по мысли святителя Григория Богослова, предназначено некое особое посмертное состояние, которое нельзя считать ни блаженным, ни мучительным. Святитель Григорий Нисский также согласен со святителем Григорием Богословом. Он говорит о том, что умершие некрещеными младенцы конечно же не будут подвержены посмертным адским мучениям, но при этом, однако, и не обретут совершенного богообщения: ведь подобное богообщение подразумевает истинное — в доступную для человека меру — личное знание, ведение Того, с Кем вступаешь в духовное единение — твоего Творца и Господа. Эти же некрещеные младенцы не знают Бога, «не знакомы» с Ним уже хотя бы потому, что, родившись по плоти в физическом мире, они не успели родиться Духом Святым во Христе, не успели получить дарующего боговедение Таинства Крещения, а значит, и ныне — по смерти — остались неспособны к подлинному богообщению, совершенной, по дару благодати, причастности Создателю. Впрочем, по убеждению святителя Григория, если душа в своей земной жизни отчасти утвердилась в нравственном добре или хотя бы не успела сотворить зла, она и после смерти оказывается способна к духовному совершенствованию. По мысли Нисского святителя, это означает, что душа некрещеного младенца все же, пусть и постепенно, сможет научиться «созерцать Сущего (Бога), станет способной к восприятию большего, свободно приобщаясь Истинно-Сущего» и тем самым достигая реального богообщения и богопознания[33].

Следует заметить, что эта яркая и оригинальная идея святителя Григория Нисского о посмертной судьбе некрещеных младенцев все же не получила своего широкого распространения на право-

[32] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 40-е на святое Крещение // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 558.

[33] *Святитель Григорий Нисский*. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью // Цит. по: *Макарий (Оксиюк), митрополит*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 351.

славном Востоке. Выражением более традиционного святоотеческого взгляда на эту вероучительную проблему скорее является уже упомянутое мной мнение святителя Григория Богослова о некотором «промежуточном» — вне мучений, но и вне совершенного блаженства — состоянии, в котором пребывают души умерших некрещеных детей.

Именно с этим и связаны настойчивые призывы наших православных священников к скорейшему крещению новорожденных детей — ради того чтобы они смогли, в случае их возможной неожиданной смерти, избежать опасности лишиться вечного блаженства.

§ 3. История и чинопоследование оглашения и Таинства Крещения

В Церкви сложилось так, что два ее Таинства – Крещение и Миропомазание, как единый и неразрывный путь христианина к жизни в Святом Духе, представляют собой общее чинопоследование. Здесь наша православная практика совершения двух этих Таинств принципиальнейшим образом отличается от практики католической (Миропомазание там называется конфирмацией), где эти Таинства отделены друг от друга для принимающего их человека многими годами.

В православном Требнике чинопоследование Крещения предваряется рядом других кратких чинопоследований. Во-первых, это существующие в церковной практике с XII столетия «молитвы в первый день, по внегда родити жене отроча»; то есть церковная молитва о Спасении человека уже начинает совершаться с самого момента рождения ребенка. Здесь читаются молитвы и о матери, и о младенце.

Затем в Требнике следует молитва «во еже назнаменати отроча, приемлющее имя во осмый день рождения своего». В ветхозаветной Церкви младенец на восьмой день обрезывался, а на сороковой день приносился матерью в храм. В Новозаветной Церкви в подобие этому на восьмой день после рождения младенцу нарекают имя. Практика наречения имени младенцу на восьмой день по его рождении существует в Православной Церкви с VIII века. Первая молитва в последовании – это молитва наречения христианского имени, которое уже дается ребенку, хотя он еще и не кре-

щен; здесь же читается тропарь Сретения, потому что это чинопоследование соотносится с событием Сретения Господня.

Далее в Требнике находятся «молитвы жене родильнице по четыредесятих днех». На сороковой день читаются молитвы на очищение матери и на воцерковление ребенка. Момент совершения самого Крещения в разные времена и в разных поместных церквах менялся. Сейчас в Русской Церкви, в соответствии со сложившейся традицией, младенцев крестят чаще всего на сороковой день. В старину было не так: тогда крестили на восьмой день, именно отсюда и возник обычай для матери не присутствовать на крестинах своего ребенка, так как мать до сорокового дня, до прочтения над ней очистительных молитв, не имеет права входить в храм. Никаких канонов, которые бы вообще запрещали матери находиться во время Крещения в храме, строго говоря, нет. И если уже настал сороковой день после рождения ребенка, если священник прочитал над ней очистительную молитву, она, безусловно, имеет право присутствовать при Крещении своего младенца.

Итак, на сороковой день мать с ребенком приходили в храм и здесь читались молитвы о матери и отрочати. Сейчас чаще всего этот чин объединяется со следующими за ним оглашением и Крещением.

В Требнике есть и еще одна особая «молитва жене, егда изверже младенца». Это молитва относится только к тем обстоятельствам, когда с женщиной и ее еще не рожденным ребенком произошел какой-то несчастный случай, не зависящий от ее сознательных действий, направленных на то, чтобы от этого ребенка тем или иным способом избавиться. Понятно, что эта молитва не имеет никакого отношения к случаям абортов. Прежде чем читать эту молитву, священник должен исповедовать мать и выяснить: не было ли с ее стороны какого-то легкомысленного и безответственного отношения к своему плоду, приведшего ее к выкидышу, и есть ли здесь ее вина. И если оказывается, что она в чем-то виновата, священник эту молитву уже не читает, так как эта женщина совершила грех, который может быть преодолен только через Исповедь.

Далее в Требнике присутствует «молитва, во еже сотворити оглашеннаго», начинающаяся словами «О имени Твоем, Господи

Боже истины...», а за ней следует и весь чин оглашения. Оглашение – это чинопоследование, которое непосредственно предшествует Крещению; это отдельное чинопоследование, имеющее своей целью приготовить человека к Крещению: освободить его от власти сатаны и принять его в достояние Церкви, в достояние Христово.

Оглашенные еще не обладают той благодатью, которая дарована всем членам Церкви – христианам; и все же Церковь за них уже молится. Сегодня в наших храмах за каждой Литургией звучат ектении об оглашенных: как раз о тех людях, которые готовятся принять Крещение. Когда диакон в древней Церкви возглашал: «Оглашенные, изыдите», то все эти люди должны были покинуть храм, так как они еще не имели права находиться здесь при преложении Святых Даров, то есть при преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, и тем более не могли причащаться.

Последование, которое мы видим сегодня в нашем Требнике, сформировалось в целом к X веку в Византии и оттуда перешло на Русь.

Итак, как же осуществлялось в древней Церкви оглашение? Являясь подготовкой к Крещению, катехизация могла продолжаться довольно продолжительное время: несколько лет. Подготовка к принятию человеком Крещения последовательно осуществлялась сначала мирянами, потом пресвитером и, наконец, на последнем этапе, епископом. Оглашенные готовились прочесть Символ веры, изучали Евангелие. До нас дошли древние огласительные беседы, которые произносились епископом (иногда пресвитером) перед готовящимися к принятию Крещения, принадлежащие перу таких замечательных церковных писателей, как святители Кирилл Иерусалимский, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст.

Оглашение как таковое известно в Церкви издревле. Еще о соработнике апостола Павла Аполлосе в книге Деяний Апостольских (18, 25) говорится так: *«Сей оглашен был пути Господню»*.

Вступлению в Церковь предшествовало не только обучение основам веры, но и проверка человека в твердости его христианского исповедания. Представителями церковной иерархии испытывалось его покаянное чувство: насколько он сознает свою греховность и желает исправиться, возродиться во Христе. Первое упоминание о катехизации мы находим у святого Иустина

Философа (II век). Термин «катехуменат» встречается у церковного писателя III столетия Тертуллиана. По свидетельству священномученика Ипполита Римского (III век), у катехизируемых были поручители, с ними беседовали епископ и особые учителя. С III века оглашение продолжалось в течение двух-трех лет. Этот срок мог сокращаться из-за степени готовности человека к принятию Таинства.

Для принимавшего Крещение человека, по существовавшему в древности обычаю, был необходим всего один восприемник (крестный): для мужчины – мужчина, для женщины – женщина (в соответствии с 22-м правилом I Вселенского собора). Таковой восприемник назывался по-гречески ἀναδεχόμενος («анадехоменос»); иногда это слово использовалось в значении «поручитель за должника». Это юридический термин: всякий человек как бы «должник» Бога, и восприемник за него поручается. Вообще говоря, первым «Поручителем» за христиан перед Богом сделался Сам Христос. Именно Он — принося Себя в Жертву за всех людей — тем самым как бы «поручился» перед Своим Небесным Отцом за весь человеческий род: за умерших, за живых и даже за еще не рожденных. Как раз во образ Христов крестные, восприемники и поручаются при Крещении за неразумных младенцев, а также за тех взрослых, что ожидают наставления в вере. Замечу, что обычай иметь двух крестных – русская традиция, распространившаяся лишь с XIV века.

В нашем современном Требнике мы находим особую молитву «во еже сотворити оглашенного» – «О Имени Твоем, Господи Боже истины...». В ней говорится о том, что священник возлагает — во имя Божие — на оглашаемого свою руку, дабы оглашаемый, при помощи подаваемой ему от Господа и хранящей его под своим покровом Божественной силы, освободился от «ветхого» сатанинского обмана, наполнился верой, надеждой и любовью, исповедал истинного Троичного Бога и соблюл Его заповеди. В ранней Церкви новообращенного человека, который готовился принять Крещение, приводили к епископу. Епископ выслушивал заверения этого человека в серьезности его намерений быть настоящим и верным членом Церкви Христовой. После этого епископ вносил его имя в список оглашенных, затем он трижды осенял оглашаемого крестным знаменем и возлагал на его голову

руку. Этот обряд было принято называть «зачислением» в разряд оглашенных. Он означал, что Христос принимает этого человека в Свое достояние и вносит его имя в Книгу Жизни. Обычно этот обряд совершался в начале Великого поста.

В понедельник четвертой седмицы Великого поста оглашенные переходили в разряд просвещаемых: тех, кто вот-вот примет Крещение. Сегодня Великим постом – с его середины – на Литургии Преждеосвященных Даров мы с вами можем услышать специальную ектенью о просвещаемых, которая читается здесь с соответствующими тайными молитвами.

По окончании установленного срока оглашенные подвергались духовному экзамену, то есть выяснялись не только их знания, но также рассматривалась их жизнь – готов ли человек по своему настрою, по чистоте жизни, по покаянному чувству, по вере своей принять Христа и стать воином Христовым?

Великий пост был напряженным временем подготовки к Крещению. В Древней Церкви Крещение приурочивалось к великим праздникам – прежде всего к Пасхе (основным днем Крещения считалась Великая суббота), к Богоявлению. Крестили также на Пятидесятницу, на Лазареву субботу. И сейчас на этих службах можно услышать песнопения, напрямую связанные по своему смыслу с событием Крещения: на Литургии в эти дни вместо «Святый Боже...» поется «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся...».

Ныне в начале совершаемого по Требнику перед Крещением чинопоследования оглашения человек стоит «совлечен и отрешен одежд». Что это означает для оглашаемого? Этот человек прежде был пленником, рабом сатаны и греха. Рабы ходят раздетыми и разутыми, и вот эту-то свою былую рабскую нищету он здесь и являет. Теперь он жаждет дара иного рабства – рабства, которое может ему даровать подлинную свободу, рабства Христу.

Слова молитвы «во еже сотворити оглашенного» предваряются трехкратным дуновением, которое совершает священник. Это дуновение священника, по словам святителя Симеона Солунского, возгревает прежнее дуновение, которое было над Адамом, когда Господь Бог при творении вдунул в его лицо дыхание жизни[34].

[34] См.: Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Разговор о св. священнодействиях и Таинствах церковных. М., 1994. С. 52.

При Крещении вновь осуществляется новое творение, человек духовно творится для жизни в Боге.

Следующая часть находящегося в Требнике последования оглашения принято называть молитвами экзорцизма, то есть совершающегося здесь изгнания нечистых духов. Как вы понимаете, речь идет отнюдь не о так называемых «отчитках», совершаемых над бесноватыми людьми. Просто каждый некрещеный человек, рожденный в падшем мире, сам того не подозревая, находится в рабстве у сатаны. И каждый человек (об этом уже говорилось ранее), поскольку он находится во власти первородного греха, должен от этой зависимости избавиться, то есть вырваться из этого рабства сатане и стать рабом Божьим. В Древней Церкви (в III столетии) существовали специально благословленные епископом через обряд хиротесии экзорцисты, которые, не имея при этом священного сана, читали особые молитвы над оглашаемыми людьми. Эти молитвы многократно читались над просвещаемыми до Великой пятницы.

В отношении человека к бесам зачастую можно обнаружить две крайности: первая – не верить в их существование, тем самым ставя под сомнение учение Церкви; вторая – испытывать к ним слишком большой интерес, с увлечением отыскивая в окружающей нас действительности лишь их «злокозненные проявления» и забывая при этом об их Победителе – Христе. Как известно, бесов радуют обе эти крайности: лишь бы человек пореже вспоминал о Боге. И тем не менее между христианами и силами бесовскими идет непрекращающаяся война; и начальный отсчет этой войны для каждого из нас ведется именно с запретительных молитв, читаемых священником, и с того отречения от сатаны, которое следует за запрещениями. В Требнике мы находим поистине уникальные и удивительные тексты этих запретительных молитв. Первые два запрещения напрямую обращены к диаволу. Например, первое из них — очень древнее, встречающееся уже в богослужебной практике Церкви VIII столетия, начинается словами: «Запрещает тебе, диаволе, Господь пришедый в мир, и вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство...» Спросим себя: разве возможно найти в церковной молитвенной практике еще одно столь явное прямое обращение к сатане? Здесь – вызов на войну, запрещение властное, запрещение дей-

ственное именем Христовым, по слову евангельскому: «*...и бесы повинуются нам о Имени Твоем*» (Лк. 10, 17). Это – устрашающие слова, рассеивающие и уничтожающие бесовскую власть. Третья молитва обращена уже не к сатане, а к Богу, но и в ней идет речь о победе над диаволом: «Господи Саваоф, Боже Израилев, исцеляяй всякий недуг и всякую язю, призри на раба Твоего, взыщи, испытуй, и отжени от него вся действа диаволя...» После нее читается еще одна молитва об оглашенном, в которой содержится прошение к Богу о принятии этого человека в Пренебесное Царство: «Сый Владыко Господи, сотворивый человека по образу Твоему и по подобию...»

Затем следует новое дуновение: священник дует на уста, на лоб оглашаемого. Подобный древний обычай существовал в Церкви уже в III столетии. Смысл этого дуновения в том, что сам воздух нашего мира, зараженный вследствие грехопадения злом, грехом и смертью, освобождается от этого зла действием подаваемой через священнодействие благодати. Окружающий нас физический мир, космос болен в результате греха Адама, и всякий акт освобождения от зла имеет для мироздания не только духовный, но и физический характер. В Таинствах Церковных, во всех церковных священнодействиях Божественная благодать постоянно воздействует и на человеческий дух, и на душу, и на тело – в их неразрывном психофизическом единстве. Здесь, в Церкви Христовой, не только читается направленная на исцеление духовной стороны человеческой личности молитва, но постоянно совершаются и символические **физические** действия, призванные освятить и нашу телесность, и окружающий нас материальный мир.

При последующем за изгнанием нечистых духов троекратном отречении от сатаны оглашаемый человек стоит обращенным на запад. Запад — это духовный символ власти тьмы, сатаны (на западе заходит солнце). Восток – символ приходящего в мир света, солнечного восхода: ведь и Христос именуется Солнцем Правды; запад же в церковном символическом понимании – «адское» направление. Теперь, после совершившегося экзорцизма, оглашаемый уже не боится стоять лицом к лицу с сатаной, ибо, благодаря прочитанным над ним молитвам запрещения, он от власти сатаны освободился. Далее происходит отречение от сатаны: «Отрицаеши ли ся сатаны, и всех дел его, и всех аггел

его, и всего служения его, и всея гордыни его?» – спрашивает у оглашаемого священник. Тот отвечает: «Отрицаюся». И так происходит три раза. «Отреклся ли еси сатаны?» – «Отрекохся», тоже три раза.

Затем священник говорит: «И дуни, и плюни на него» – на сатану. Не все крещаемые понимают, зачем необходимы эти дуновение и плюновение. Но давайте не забывать, что у всякого богослужебного действия есть свой глубокий символический смысл. Если человек хочет нанести самое страшное оскорбление своему врагу, то он может сказать ему какие-то обидные слова, ударить его, а может и плюнуть ему в лицо. И этот плевок в лицо окажется для врага гораздо худшим, куда более страшным оскорблением, чем все другие. То, что совершает здесь оглашаемый, это плевок в лицо сатане. Христианство, помимо всего прочего, еще и жестокая, кровопролитная война с диаволом и его «аггелами», исход которой – или наша вечная жизнь, или вечная гибель. Итак, с этих дуновения и плюновения начинаются «активные боевые действия», развернутые нами против сатаны.

За отречением от сатаны следует исповедование личной верности Христу, сочетание со Христом. В древней Церкви – в Византии – этот чин (как и отречение от сатаны) совершался в Великую пятницу. Вновь происходит поворот от запада к востоку. Это значит, что мы обращаемся от царства сатаны в сторону восходящего солнца, Солнца Правды, Христа. Кроме того, на востоке, в соответствии с библейским рассказом, был насажден Богом древний рай. Все это означает, что мы, освободившись от власти сатаны, вновь обращены к Богу, стремимся вернуться ко Христу, войти в достояние Господне. Святитель Кирилл Иерусалимский говорит по этому поводу так: «Когда же ты отрицаешься сатаны, разрывая совершенно всякий с ним союз и древнее согласие со адом, тогда отверзается тебе рай Божий, на востоке насажденный, откуда за преступление изгнан был наш праотец. Означая сие, обратился ты от запада к востоку – стране света»[35]. Далее священник спрашивает у оглашенного: «Сочетаваеши ли ся Христу?» – «Сочетаваюся», и так трижды. «Сочетался ли еси Христу?» – «Сочетался». «И веруеши ли Ему?» – «Верую Ему,

[35] *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 319.

яко Царю и Богу». Веровать в Бога можно по-разному. Известно, что бесы, прекрасно знающие о Его существовании, в Него веруют – и трепещут. Но мы веруем Христу, то есть верим в Него и доверяем Ему – как нашему Богу: мы готовы следовать за Ним, мы стремимся жить по Его заповедям. Мы веруем Ему как нашему Царю: и раз Он наш Царь, значит, мы даже сегодня, еще до нашего смертного часа, пребывая в Церкви Христовой, еще здесь, на земле, уже отчасти принадлежим к Его Царству.

Нужно помнить, что, сочетаясь со Христом, мы не только обретаем новую спасительную связь с Самим Началом Жизни, с основанием нашего духовного бытия – с Сыном Божиим, но и берем на себя перед Ним огромную меру ответственности: даем Господу обещание чтить Его и слушать Его повеления – именно как нашего Бога и Царя. Ведь и само Крещение, которое последует вскоре за обрядами оглашения, – это не только благодатный дар, подаваемый нам Богом, но и наша собственная данная Ему присяга верности, вполне определенные принятые перед Ним обязательства, наш с Ним – заключенный между Творцом и Его творением – взаимный Завет. По слову святителя Григория Богослова, «под силою Крещения разуметь должно завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты»[36]. Подобное же значение будет иметь и включенное в обряды восьмого дня пострижение волос: оно – являемая нами готовность исполнять заповеди Божии, символически выраженное отсечение нашей греховной воли. К этим обрядам мы еще обратимся немного позднее.

Далее оглашаемый человек произносит Символ веры. Наш с вами общепринятый в Православной Церкви Символ веры был составлен в IV веке. До него в древности существовало несколько других «крещальных» символов, предназначенных для приготовления ко вступлению в Церковь. Каждый из них использовался в тех или иных поместных церквах, находившихся в различных областях древнего мира и возглавлявшихся своими предстоятелями. В IV веке на I Вселенском соборе в г. Никее в 325 году был принят единый Символ веры, отредактированный и дополненный затем уже на II Вселенском соборе в Константинополе в

[36] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 40-е на святое Крещение // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 547.

381 году. Этот Символ веры принято называть Никео-Константинопольским или Никео-Цареградским.

Символ веры и предшествующие ему слова подтверждения сочетания оглашаемого со Христом в соответствии с указанием Требника полагается читать троекратно. Затем человек еще раз трижды подтверждает свое сочетание со Христом. После этого он поклоняется Пресвятой Троице, произнося при этом слова: «Поклоняюся Отцу, и Сыну, и Святому Духу, Троице Единосущней и Нераздельней». Обратим внимание на то, что если отречение от сатаны оглашаемый «скрепил» физическими действиями дуновения и плюновения, то верность Христу скрепляется физическим поклонением, поклоном, обращенным к Богу Троице. Вся наша природа в ее полноте – и душа, и тело – участвует в этих важнейших символических действиях.

За поклонением следует благодарение, обращенное к Богу священником, а затем завершительная молитва чина оглашения: «Владыко Господи Боже наш, призови раба Твоего (такого-то) ко святому Твоему Просвещению...» В древности чин оканчивался введением оглашаемого в храм, где он должен был уже приступить к крещальной купели.

Далее в нашем современном Требнике следует чинопоследование Таинства Крещения, объединенное с чинопоследованием Таинства Миропомазания. Согласно древней константинопольской практике Крещение было принято совершать в Великую субботу: на вечерне, соединенной с Божественной Литургией.

В начале чинопоследования Таинства священник, одетый в белое облачение, символизирующее новую жизнь во Христе, в которую входит крещаемый, кадит купель, а также участников Таинства. При этом, в соответствии с указанием Требника, крещаемые должны держать в руках зажженные свечи. Каждение, по выражению святителя Симеона Солунского, являет «благоухание и святыню Духа», а свечи знаменуют переход крещаемого от духовной тьмы к божественному свету, ибо «он становится сыном света».

В идеале Таинство Крещения должно совершаться при участии диакона, как и предусмотрено в Требнике. Но в сегодняшней практике так происходит редко.

Таинство Крещения начинается с возгласа «Благословенно Царство...». Это литургийный возглас, который, строго говоря,

принадлежит одной службе – Божественной Литургии (хотя в древности, например в Константинополе, он использовался и в иных чинопоследованиях). Почему же этот возглас оказался включенным в чинопоследование Крещения? В древней Церкви чин Крещения был тесно взаимосвязан с богослужением Литургии. Чтобы было понятней, как осуществлялась подобная взаимосвязь, приведу пример из несколько иной области. Наверное, вы видели, как совершается Таинство Священства – во время Литургии. На несколько минут привычный для нас с вами ход Литургии вдруг прерывается и происходит рукоположение – но не как отдельная служба: просто в Литургию включаются определенные молитвословия, во время которых и происходит рукоположение. Так же в древней Церкви было и с Крещением и Миропомазанием. Лишь постепенно, поначалу совершаясь во время Литургии, они превратились в отдельную службу. И тем не менее литургийный возглас «Благословенно Царство...» по-прежнему сохранился в чинопоследовании Крещения и Миропомазания.

За возгласом следует мирная ектенья, в которой Церковь молится не только за крещаемого, но и за всех нас, членов Церкви, потому что Крещение – это праздник для всей Церкви, это всеобщая благая радость умножения Тела Церковного. Во время этой ектении священник тайно молится о себе; в молитве, начинающейся словами «Благоутробный и милостивый Боже...», он выражает всю свою ответственность перед Богом, он осознает собственное личное недостоинство и просит Творца о том, чтобы Господь соделал его достойным совершить это Таинство.

Затем священник переходит к освящению воды. Освящение воды очень древний обычай: он прослеживается в церковной истории со II—III веков.

Освящение воды раскрывает связь Крещения со всей полнотой мироздания. Мы знаем, что все предметы этого мира неразрывно связаны с водной стихией; да и наши тела, мы сами в значительной мере состоим из воды. Вода вообще является одним из древнейших религиозных символов жизни. В книге Бытия мы также находим слова: «*...и Дух Божий носился над водою*» (Быт. 1, 2), описывающие животворящую деятельность Божества, дарующего существование Своему творению. По слову Тертуллиана, при создании мира

вода «первой произвела живое, дабы при Крещении не казалось удивительным, что воды могут оживлять»[37].

В то же время мы можем вспомнить и о том, что при Своем Крещении Господь Иисус Христос входит в воды Иорданские еще и ради того, чтобы очистить их Своим Божественным присутствием от сил зла, освободить их от действия бесовского. Мы видим, что у водной стихии в результате свершившегося в мире грехопадения человека появилось двойственное символическое значение: она символ жизни, и в то же время она – основа смерти, разрушительная сила (здесь можно припомнить событие Всемирного потопа, когда водной стихией была уничтожена почти вся жизнь на земле). Этот двойственный – не только положительный, но и отрицательный – символический смысл воды преодолевается через осуществляющееся в Церкви действие Божественной благодати: образ воды как мертвящей, иррациональной, враждебной для жизни силы преходит, исчезает. Вода благодаря церковной молитве делается животворящей, освящающей, исполненной силы Божией. По мысли святителя Григория Богослова, подаваемая через воду «благодать и сила Крещения не потопляет мир, как древле, но очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением» в грехопадении[38]. И освящение воды при Крещении также является подлинным воссозданием всего неразрывно связанного с водной стихией окружающего нас физического бытия – восстановлением всего тварного мира во Христе.

Вместе с тем вода Крещения – даже в таком освященном, облагодатствованном состоянии – по-прежнему сохраняет свое прежнее символическое значение гробницы, могилы, в которой спогребается Христу христианин. Но именно потому, что мы спогребаемся в ней Господу, Чья смерть на Кресте стала для нас животворящей, это погребение делается для крещаемого не только мертвящим, убивающим в нем грех, но и живительным. По слову святителя Василия Великого, при Крещении «вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух со-

[37] *Тертуллиан*. О Крещении, 3 // Избранные сочинения. М., 1994. С. 94.

[38] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 40-е на святое Крещение // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 547.

общает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь. Сие-то значит *“родиться свыше водою и Духом”* (ср. Ин. 3, 5–7); потому что умерщвление наше производится водою, а жизнь творится в нас Духом»[39]. Тем самым могила Крещения делается для нас подлинно животворной. В то же время она становится местом, в котором надежно погребается тот, кому уже не следует воскреснуть во Христе вместе с нами – грех, сатана. Для него воды Крещения поистине делаются гробницей, смертной обителью. Древний учитель Церкви епископ Василий Селевкийский, говоря о значении Крещения, свидетельствует об этом так: «Крещение есть совокупность всех благ, оно есть очищение мира, восстановление [человеческой] природы, наиболее скорое искупление, самое подходящее лекарство, влага, палящая грехи, губка, очищающая сознание, одежда, не подверженная воздействию времени, плодородное духовное чрево, **могила, возрождающая погребенных**, бездна, поглощающая грехи, **водная стихия, ставшая надгробием диаволу**...»[40] А святитель Амфилохий Иконийский решительно утверждает, что Христос «демонское полчище потопил в купели Крещения»[41].

Молитва освящения воды, произносимая священником во время совершения Таинства Крещения «Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя...», делится по своему смыслу на три части. В первой говорится о миротворении и хвалебном прославлении Бога ангелами; во второй – вспоминается Божественное Домостроительство Спасения человеческого рода через Господа Иисуса Христа, причем здесь же говорится о том, что все тварное воспевает Христа, пришедшего во плоти, и о том, что через Духа Святого Христос освятил воды Иорданские и сокрушил бесовские силы; в третьей части молитвы испрашивается нисхождение на воды Крещения Святого Духа и содержится прошение о том, чтобы эти воды через Его наитие стали для крещаемого избавлением, освящением,

[39] *Святитель Василий Великий.* О Святом Духе, 15 // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. I. СПб., 1911. С. 605.

[40] *Василий Селевкийский, епископ*. Слово на Святую Пасху // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 83–84.

[41] *Святитель Амфилохий Иконийский.* Слово о новопросвещенных, или на Воскресение Господа нашего Иисуса Христа // Богословский вестник МДАиС. 2003. № 3. С. 20.

оставлением грехов, просвещением духовным, обновлением духа, дарованием сыновства, источником жизни.

Следом за освящением воды происходит освящение елея и помазание им. Елей (еще одно греческое слово в нашем церковном обиходе: ἔλαιον (элайон, «масло») – также важнейшее для богослужения символическое вещество. Кроме того, елей и древнейшее лечебное средство. Вспомним, что в притче о милосердном самарянине на раны «впадшего в разбойники» человека были возлиты вино и елей: вино как средство дезинфицирующее, а елей – как смягчающее боль.

Помимо всего этого, елей – это источник света, радости, добрых дел: в древности повсеместно использовались заправленные елеем светильники. Сегодня они тоже сохранились в нашем с вами обиходе – как храмовые и домашние лампады. Является елей и символом готовности просвещенного Божественным светом человека встретиться со своим Творцом (вспомним евангельскую притчу о мудрых и неразумных девах).

Елей – это и символ примирения и согласия между Богом и человеком (ведь после потопа голубь принес Ною именно масличную ветвь, ознаменовавшую прощение Творцом Своего творения).

Наконец, с елеем символически сравнивается и Дух Святой. По выражению святителя Василия Великого, «справедливо Дух Святый называется елеем радования, когда один из тех плодов, кои Он производит в душе нашей есть радость»[42]. Значит, елей – это еще и образ христианской радости человека, пребывающего во Святом Духе. Дух Святой будет дарован христианину в Миропомазании, но и здесь крещаемый уже получает предваряющий дар, залог Святого Духа.

При чтении молитвы освящения елея «Владыко Господи, Боже отец наших...» осуществляется троекратное священническое дуновение, троекратное осенение знамением креста сосуда с елеем.

Потом священник освященным елеем помазывает освященную воду с возгласами «Аллилуиа». Здесь звучат слова «Благословен Бог, просвещаяй и освящаяй всякаго человека, грядущаго в мир...»: близится рождение нового христианина.

[42] Цит. по: *Вениамин, архиепископ.* Новая скрижаль. Т. 2. М., 1992. С. 355.

Заметим, что одним и тем же елеем помазуются и вода, и тело человека: для его примирения с Богом, и в Боге – с миром. Теснейшим образом – и в духовном, и в историческом плане – связанное с Крещением, это помазание понимается как восстановление человека в его целостности, как примирение друг с другом его души и тела, которые до сих пор (в результате грехопадения) пребывали в разладе.

Итак, совершаемое перед Крещением помазание человека елеем – это благодатное воссоздание человека, каждого его члена, каждого его органа чувств, и одновременно – наше личное примирение с Творцом, предшествующее погружению в крещальную купель. Интересно, что в византийской традиции елей выливался на голову крещаемого и затем растирался диаконом по всему его телу. Елей был здесь символом благодати, облекавшей всю полноту человеческой природы.

Далее происходит само Крещение. Оно совершается с произнесением слов: «Крещается раб Божий (здесь называется его имя) во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, аминь». При этом происходит троекратное погружение во Имя Пресвятой Троицы. Как уже говорилось, в Крещении человек освобождается и от первородного греха, и от личных грехов: в купели он рождается для новой жизни духовным младенцем – в подлинной душевной чистоте.

Следует помнить, что Таинство Крещения – это единственное Таинство Церкви, которое может совершить не только священник, но и любой мирянин при каких-то крайних житейских обстоятельствах (например, при угрозе смерти находящегося рядом человека, желающего воспринять это Таинство, или над умирающим некрещеным младенцем). В соответствии с 45-м каноническим правилом святителя Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского (IX век), «если в каком-либо месте нельзя будет найти священника, то некрещеных младенцев может крестить всякий, кто тут окажется налицо. Нет греха: крестит ли отец, или кто бы то ни был, лишь бы только был христианин»[43]. По слову же преподобного Феодора Студита, «некрещеному по-

[43] *Святитель Никифор, патриарх Константинопольский.* Правило 45 // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго. Т. II. С. 594.

лезнее... креститься... от мирянина... нежели отойти (из жизни) непросвещенным. И он становится поистине крещеным»[44].

Почему же мирянин, пусть и в крайних обстоятельствах, но все же имеет право совершить Таинство Крещения? Почему всякое другое Таинство требует для себя действия именно священнической благодати, а вот Крещение может совершить каждый из нас: неважно — мужчина или женщина? Найти на этот вопрос логически выверенный и обоснованный ответ вряд ли представляется возможным... И все же, мы наверное, имеем право провести здесь некую параллель между духовным рождением христианина в крещальной купели и обычным человеческим телесным рождением. Мы помним, что Крещение очень часто именуют духовным рождением. Но кто же является здесь родителем христианина? — Сам Бог: мы уже об этом говорили ранее. *«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»* (Ин. 3, 6): в купели христианина рождает его Небесный Отец — Господь. И все же Бог духовно рождает христианина в вечную жизнь именно через посредство крещающего. Апостол Павел говорит об обратившемся христианине Онисиме: *«которого я родил в узах моих»* (Филим. 10). Здесь слово Апостола *«родил»*, по мысли древнего христианского экзегета Амвросиаста, означает — обратил ко Христу и крестил[45]. Всякий физически рождающийся человек получает свое бытие от природы единосущных ему родителей. Для духовно же рождаемого в купели христианина его родителем становится Христос, а во Христе — и тот, кто преподает ему дар Крещения. Мы понимаем: духовное рождение христианина в Крещении, помимо действия Божественной благодати, осуществляется — в соработничестве Богу — и совершителем Таинства — человеком. Причем этот человек способен совершить Таинство, как бы «родить» нового христианина, еще и потому, что и он сам был некогда рожден крещальной благодатью, троекратно погрузившись в купель и через это преложившись из плотского в духовного, обновившись из природы, пребывающей

[44] *Преподобный Феодор Студит*. К Игнатию, сыну // *Преподобный Феодор Студит*. Послания. Кн. 1. М., 2003. С. 262.

[45] См.: Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послания к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., 1998. С. 427.

в рабстве греха, в природу, преображенную во Христе. И вот теперь он может лично даровать крещаемому нечто из этого своего, обретенного им в купели, духовного естества, уделяя ему — силой Божественной благодати — новое возрожденное во Христе состояние именно как некий присущий ему органический, **природный** дар. Но ведь не только священники, но и миряне равно обладают такой возрожденной в купели Таинства Просвещения духовной природой, будучи благодаря Крещению *«живыми... во Христе Иисусе»* (Рим. 6, 11). И именно поэтому даже мирянин оказывается способен (посредством крещальной купели) как бы «родить» — не по плоти, но по духу — крещаемого из своего обновленного во Христе естества, преподать ему начало жизни Христовой...

Кроме того, такое мирянское крещение, по убеждению святителя Фотия Константинопольского, «почтено призыванием Всесвятой Троицы, благочестивым намерением призывающих (крещающих) и верою воспринимающих»[46].

Для совершения подобного — необходимого в крайних обстоятельствах — Крещения мирянину потребуется вода, а также будет нужно произнести (при троекратном погружении в нее крещаемого или при троекратном его кроплении) все те же крещальные слова. Затем, если этот умирающий человек все же останется жив, совершенное над ним Таинство Крещения будет необходимо восполнить Таинством Миропомазания, что должен будет осуществить уже священник...

Крещение происходит во имя Пресвятой Троицы. Как говорит святитель Григорий Богослов, «в Крещении тебе должно войти внутрь, видеть Святая, проникнуть взором во Святая Святых, быть с Троицей»[47].

Для того чтобы следовать за Христом, нужно сначала умереть и воскреснуть с Ним и в Нем. Как пишет апостол Павел, мы крестимся в подобие смерти и Воскресения Христова, *«ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения»* (Рим. 6, 5). В Крещении мы получаем возможность оказаться причастными к искупительной Жертве Христовой **лично**. О Крещении как о нашем сораспятии Христу

[46] Цит. по: *Павлов А.* Номоканон при Большом требнике. М., 1897. С. 352.
[47] *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Ч. 3. М., 1888. С. 277.

очень ярко свидетельствует святитель Амвросий Медиоланский: «Когда ты погружаешься (в крещальную купель)... ты принимаешь таинство Его Креста, ведь Христос висел на Кресте и Тело Его было прибито гвоздями. Таким образом, ты сораспинаешься, ты неразлучно связан со Христом, ты удерживаешься гвоздями Господа нашего Иисуса Христа, чтобы диавол потом не смог насильно тебя увести. Пусть держит тебя каждый гвоздь Христов, который уничтожает немощь человеческой природы»[48].

Мы сознаем, что Христос – Спаситель **всего** мира, Искупитель всей вселенной. И при этом мы зачастую задаемся вопросом: но почему же, если это действительно так, если Господь уже искупил всю тварную вселенную, почему же в ней по-прежнему остается столько зла, происходит так много войн? Где же эти плоды реальной победы Христа над грехом? Церковь на это отвечает: Христос Искупитель мира, но Искупитель мира **Божиего** – той части мира, которая себя этим миром Божиим подлинно являет и осознает. А это означает, что Христос дал всем возможность спастись, но не спас при этом всех без исключения механически; далеко не все живущие на земле люди присоединились к Его Царству, последовали за Христом, ибо в это Царство надлежало войти свободно: по любви, а не по принуждению, в осознанном стремлении соединиться с Богом. И потому, для того чтобы и нам обрести свою часть в этом Искуплении, нужно к этому Искуплению свободно и радостно приобщиться, войти в мир Христов, присоединиться к жизни Христовой, стать органичной частичкой Его Церковного Тела – лишь тогда и по нашим венам побежит Его Кровь, только тогда наша плоть преобразится в Плоть Христову. Чтобы быть причастным Спасению во Христе, нужно соединиться со своим Спасителем, нужно осуществить в своей жизни Его жизнь, пройти по Его пути, со-умерев и со-воскреснув с Ним. Как раз это и совершается в Крещении, когда человек сораспинается Христу, троекратно погружается в купель, спогребаясь на три дня с Господом в Его гробнице, и совоскресает с Ним для богоусыновления. По слову святителя Илария Пиктавийского, «мы спогребаемся в Крещении со Христом, чтобы возвратиться в жизнь вечную, посколь-

[48] *Святитель Амвросий Медиоланский*. Огласительные поучения. О Таинствах, II, 23 // Альфа и Омега. № 3 (41). С. 76.

ку смерть является для нас возвращением к жизни, и, умирая для порока, мы рождаемся для бессмертия. Сам Христос умер за нас, будучи бессмертным, чтобы мы пробудились вместе с Ним от смерти к бессмертию»[49]. А святитель Василий Великий так призывает принимающих Крещение новообращенных: «Итак, умрем (в Крещении), чтобы нам жить... Спогребемся умершему за нас Христу, чтобы и восстать с Виновником нашего воскресения... Умертви себя греху, распнись со Христом, всю любовь свою обрати к Господу»[50].

Словом «аминь», которое произносится после каждого водного погружения, Церковь как бы запечатлевает эти погружения. «Аминь» – «да будет так» – это печать нашей христианской молитвы.

После погружения мы слышим радостный ветхозаветный 31-й псалом «*Блажени, ихже оставишася беззакония и ихже прикрышася греси...*». Он говорит о Божественной милости и всепрощении, об облагодатствованном и воссозданном человеке, который пребывает в исполненном Божественной славой мире. Вообще говоря, такое предощущение грядущего Божественного дара Крещения человеческому роду — как пути к очищению человечества от рабства греху, как начала новой жизни в Боге и как залога полноты эсхатологической богопричастности — присуще многим речениям Ветхого Завета. Вспомним хотя бы такие слова пророка Иезекииля: «*И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом*» (Иез. 36, 25–28).

Существует древняя традиция (со II—III вв.) облачать новокрещеного в белые одежды. В литургических богослужебных текстах

[49] *Святитель Иларий Пиктавийский.* О Троице. Цит. по: *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Святые Отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 713.

[50] *Святитель Василий Великий.* Беседа 13-я, побудительная к принятию святого Крещения // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. II. СПб., 1911. С. 193, 200.

и святоотеческих писаниях эти одежды называются блистающей ризой, ризою царской, одеждой нетления. Они символизируют духовную чистоту и праведность, приобщенность «новорожденного» христианина Божественной благодати. Облачение в ризу света противостоит разоблачению одежд оглашенного, которое осуществилось еще в начале чинопоследования. Разоблачение – это отречение от ветхой, греховной жизни, как бы от тех кожаных риз, которые подменили собой утраченные вместе с грехопадением Адама одежды Божественной Славы. До грехопадения люди были облечены Божественным Светом, благодатью; утратив же – вместе с отступлением от Бога – свою первую нематериальную ризу света, Адам и Ева узнали, что они наги. Облачение в белую ризу после Крещения символизирует восстановление в человеке той райской невинности, той целомудренности, которыми он некогда обладал. Отныне, после Крещения, человек уже принадлежит не земному, а горнему, вновь сияет светом небесной славы. Как восклицает святитель Амфилохий Иконийский, я «в Крещении землю отложил и в небо облачился»[51]. Святитель Амвросий Медиоланский сравнивает эти крещальные одежды с ризами Христа на горе Фавор. Преобразившийся Господь являет там ученикам Свое безгрешное человечество не в обнаженном виде, но в одежде белой как снег, то есть в нетварном сиянии Божественной славы, Божественных энергий[52]. Эта Божественная слава при Крещении касается и нас.

На новокрещеного христианина также возлагается крест. Исшедшему из купели и одетому в белые ризы человеку вручается свеча, свидетельствующая о возжженном свете веры, который пребывает теперь в его душе, и о славе будущей жизни, к которой он призван. Святитель Кирилл Иерусалимский называет эти крещальные свечи (светильники) брачными. С такими светильниками христианин, по образу мудрых евангельских дев, призван встретить своего Небесного Жениха – Христа[53].

---

[51] *Святитель Амфилохий Иконийский*. Слово о новопросвещенных, или На Воскресение Господа нашего Иисуса Христа // Богословский вестник МДАиС. 2003. № 3. С. 20.

[52] Цит. по: *Шмеман Александр, протопресвитер*. Водою и Духом. С. 94.

[53] См.: *Нефедов Геннадий, протоиерей*. Таинства и обряды Православной Церкви. М., 1995. С. 54.

§ 4. Духовный смысл Таинства Миропомазания

Чинопоследование Таинства Крещения плавно перетекает в последование Таинства Миропомазания.

По мысли святителя Филарета, «Миропомазание есть Таинство, в котором верующему при помазании освященным миром частей тела во имя Святого Духа подаются дары Святого Духа, возращающие и укрепляющие в жизни духовной»[54].

В Таинстве Миропомазания на крещеного человека нисходит Святой Дух. Миропомазание есть «исполнение» Крещения – как его восполнение и как его реализация. Если Крещение можно сравнить с рождением или сотворением Богом нового человека, то Миропомазание дарует духовно новорожденному, новосотворенному христианину саму способность жить дальше, дышать, чувствовать и воспринимать касающуюся его и освящающую все его существо Божественную благодать. По слову священномученика Киприана Карфагенского, «рождение христиан совершается в Крещении... Рождающийся рождается не чрез возложение рук, когда он приемлет Святого Духа, но в Крещении церковном, а Святого Духа приемлет, уже родившись, как это совершено было и над первым человеком Адамом; Бог сперва образовал его из персти, а потом уже *"вдунул в лице его дыхание жизни"* (Быт. 2, 7). Ибо не может Дух быть принят, если не будет прежде приемлющего»[55]. Само Начало Жизни, Дух Святой обитает отныне и действует в человеке, даруя ему подлинное бытие, наполняя его Своим освящающим дыханием.

Мы с вами хорошо помним о двух новозаветных событиях, напрямую связанных с двумя этими Таинствами – Крещением и Миропомазанием: крестная смерть с последующим Воскресением Христа, которое лично для нас с вами реализуется в христианском Крещении, и сошествие Святого Духа на апостолов в пятидесятый день после Воскресения Христова, – сошествия, к плодам которого мы приобщаемся в Миропомазании. Это – две важнейшие составляющие истории Церкви, два события, с которыми мы с вами – каждый из нас – тесно соприкасаемся через

[54] Пространный Христианский катихизис. С. 54.

[55] *Священномученик Киприан Карфагенский.* Письмо к Помпею против письма Стефана о крещении еретиков // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. С. 634–635.

участие в церковных Таинствах и благодаря которым мы идем по пути Спасения.

В Таинстве Миропомазания с нами происходит то же самое, что произошло с апостолами в Сионской горнице, когда на Богоматерь и учеников Христа сошел Святой Дух. По внешней, видимой форме два эти события заметно отличаются: некогда, почти две тысячи лет назад, сошествие Святого Духа совершилось в образе схождения огненных языков; ныне же оно осуществляется через крестообразное помазание святым миром. И вместе с тем следует помнить: сегодня точно так же, в той же мере, в той же полноте, как и тогда в Иерусалиме, Святой Дух сходит на нас при совершении Миропомазания, освящая христианина, делая его вместилищем Своего благодатного огненного присутствия. Таинство Миропомазания – это наша личная Пятидесятница. Псевдо-Дионисий (древний церковный писатель V—VI вв.) пишет о том, что помазание миром преподает удостоившемуся этого Таинства «священнейшее свершение богорождения, явление (излияние. – *П. М.*) Богоначального Духа»[56].

Принять дар Святого Духа, воспринять совершенное призвание члена Церкви Христовой может только тот человек, истинная природа которого уже восстановлена во Христе: именно поэтому Крещение и предшествует Миропомазанию. Хотя оговорюсь, что в Священной истории известен единственный случай, когда все произошло наоборот, когда сошествие Святого Духа предварило собой Крещение: я имею в виду описанную в книге Деяний Апостольских историю сотника Корнилия. На него и на находившихся рядом с ним уверовавших во Христа язычников сначала сошел Дух Святой, а уж следом за тем они приняли Крещение (Деян. 10).

Миропомазание – это, с одной стороны, дар Духа Святаго, вселение Духа Святого лично в человека, а с другой – духовные благодатные дары, подающиеся нам как некая духовная пища. Любому младенцу для его физического роста необходима материальная пища. Для духовного же роста «новорожденного» христианина, возрожденного в крещальной купели человека, нужна духовная пища, действие благодати Божьей: нас с вами насыщающей, вскармливающей, помогающей христианскому взрослению.

[56] *Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии. СПб., 2001. С. 111.

Вместе с тем, этот миг Миропомазания, как момент Боговселения в человека, есть не только начало некоего «однонаправленного» благодатного Божественного воздействия на спасаемого. Здесь также полагается начало и творческой синергии Бога и христианина — в их взаимном устремлении любви Друг навстречу другу.

«*...Вы... люди, взятые в удел*», — говорит, обращаясь ко всем христианам, в своем Первом Послании апостол Петр (1 Петр. 2, 9). Эти слова апостола Петра как раз и реализуются в Таинстве Миропомазания. Миропомазание – это еще и принятие участвующего в Таинстве человека в удел Божий, в Божие достояние. Благодаря Миропомазанию человек подлинно приобщается Небесному Царству. По свидетельству посвященного духовному смыслу этого Таинства канона Лаодикийского поместного собора, «подобает просвещаемым (то есть крещаемым. — *П. М.*) быти помазуемым помазанием небесным и быти причастниками Царствия Божия»[57].

Мы находим целый ряд новозаветных свидетельств о плодах действия Духа Святаго, осуществляющихся в христианах благодаря их участию в личной Пятидесятнице – Миропомазании. Так, апостол Иоанн Богослов приводит следующие слова Спасителя, затем их поясняя: «*...кто жаждет, иди ко Мне и пей; кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него; ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен*» (Ин. 7, 37—39). Что означают эти слова: «не был прославлен»? Слава Христова явилась и осуществилась в Его предельном уничижении – Распятии, смерти, а также в Его победе над грехом и адом – в Воскресении. Зримое явление этой славы Христовой человеку осуществилось также и в Его Вознесении. Именно Вознесение стало одним из условий возможности дарования Духа Святого апостолам. Христос в Своей Прощальной беседе с учениками говорит им: «*...если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам*» (Ин. 16, 7), то есть если Господь не вознесется к Отцу, то Он и не пошлет апостолам Духа Святаго. И только после Вознесения Христова в

[57] Лаодикийский собор, правило 48 // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго. Т. II. С. 111.

Сионской горнице на учеников Христовых сходят пламенеющие языки Святого Духа. Тем самым и Таинство Миропомазания – идентичное той древней Пятидесятнице – стало для нас с вами доступно именно как плод явленной нам предельной славы Христовой: как в Его славном «кеносисе» – уничижении, умалении, так и в Его победе над смертью, увенчанной событием Вознесения к Небесному Отцу.

Не следует смешивать восприятие Духа Святого как личностной Ипостаси, Третьего Лица Пресвятой Троицы, с дарами Святого Духа, под которыми Святые Отцы зачастую понимают безличную и общую для всей Пресвятой Троицы Божественную благодать. Благодать всегда подается человеку Духом Святым в том смысле, что Дух всегда является Завершителем Божественных промыслительных действий, но при этом все Три Лица Пресвятой Троицы всегда действуют совместно, хотя и подобающим Каждому из Них образом. Об образе излияния такой благодати Святого Духа на нас святитель Афанасий Великий пишет: «...можно сказать, что Отец – это источник, Сын – река, а из реки мы пьем Духа. Ибо написано: *“все мы... напоены одним Духом”* (1 Кор. 12, 13)»[58]. Следует помнить, что этот тройческий святоотеческий образ – конечно же, условный, несовершенный, как и все символические образы, претендующие на то, чтобы выразить тайны Пресвятой Троицы и Божественного Домостроительства Спасения. И вместе с тем этот образ святителя Афанасия до некоторой степени помогает нам уразуметь, что происходит с нами в Миропомазании: дарование общей для всей Пресвятой Троицы Божественной благодати. И все же в Миропомазании мы получаем не только благодать Божию как единый дар всей Пресвятой Троицы. В этой нашей личной Пятидесятнице мы становимся храмом Божьим еще и потому, что отныне Дух Божий, Третья Ипостась Пресвятой Троицы, **лично** обитает в нас. Осуществляется это по слову апостола Павла: «*Разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?*» (1 Кор. 3, 16).

Итак, в Миропомазании, точно так же как и при схождении Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, Третье Лицо Пресвятой Троицы начинает ипостасно, лично обитать в человеке, делая его Своим Храмом. Святой Дух, по слову святителя Гри-

[58] См.: *Святитель Афанасий Великий*. Первое послание к Серапиону Тмуитскому // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 29.

гория Богослова, после дня Пятидесятницы не только «действием уже, как прежде, но существенно присутствует... сопребывает и сожительствует»[59] в христианине. Об этом же личном пребывании Святого Духа со дня Пятидесятницы в христианах свидетельствует и замечательный богослов XII столетия епископ Николай Мефонский: Святой Дух «в праздник Пятидесятницы сошел на апостолов существенно уже не по общей только сущности, разумеемой и созерцаемой в действии (через энергию. – *П. М.*), но ясно и в отдельности, или – сошла Сама Ипостась Духа. Потому что не Отец и не Сын, но Сам Дух виден был в виде огненных языков и разделяющимся»[60].

Конечно же, все это не означает, что человек сущностно приобщается в Миропомазании самой Божественной природе Святого Духа. Для человека возможно соединиться с Богом не иначе, как только по Его силе, благодати — став причастником Божественных энергий: именно эта энергийная богопричастность и осуществляется в Миропомазании. И все же в Таинстве Миропомазания именно Святой Дух как Ипостась, как Третье Лицо Пресвятой Троицы лично действует в человеке во всей полноте Своей Божественной мощи и силы, творит дело Спасения, Сам пребывает в живом творческом диалоге, в общении любви с христианином. Святой Дух в этом Таинстве, по сути, лично вводит человека в полноту пребывания в Боге как в жизнь Пресвятой Троицы, и христианин оказывается здесь не только вместилищем Божественных энергий, но отныне уже лицом к Лицу предстоит их Источнику — Духу Святому, а через Него — и всем Трем Божественным Ипостасям, подающим нам от преизбытка благости Свою силу — из Отца, через Сына, в Духе Святом.

Итак, получаемый в Миропомазании дар Святого Духа – это то, что не может принадлежать нашей тварной человеческой природе. Человек был сотворен для того, чтобы в своем совершенствовании при помощи Божьей и по Его милости стяжать этот дар – как осуществляющийся союз любви между Творцом и Его

[59] *Святитель Григорий Богослов.* Слово 41-е, на святую Пятидесятницу // *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений. Т. 1. С. 582.

[60] *Николай Мефонский, епископ*. Припоминания из того, что в разных сочинениях написано против латинян о клевете их на Святого Духа // *Арсений (Иващенко), епископ*. Два неизданных произведения Николая, еп. Мефонского. Новгород, 1897. С. 42.

творением, достигнув через это обожения. Как пишет апостол Павел: «*Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас [есть] Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши*» (2 Кор. 1, 21—22). Эти слова о запечатлении Духом как раз отсылают нас к тем важнейшим, поистине центральным словам, которые мы находим в чинопоследовании Таинства Миропомазания: «печать Дара Духа Святаго».

Мы хорошо знаем, что означает для нас с вами слово «печать» в его обыденном, житейском смысле. Печать ставится на документы для подтверждения их подлинности, печать удостоверяет принадлежность человеку какого-либо имущества, печать препятствует прочтению не имеющими на это право людьми чужих писем, печатью опечатывают место преступления, чтобы никто незаконно туда не проник и не повредил или не похитил возможные улики.

Все эти современные, обыденные значения слова «печать» вполне созвучны с некоторыми толкованиями древними Святыми Отцами Православной Церкви смысла запечатления христианина печатью Миропомазания. Преподобный Ефрем Сирин говорит: «...печатью Святого Духа запечатлены все входы в душе твоей, печатью помазания запечатлены все члены твои»[61]. Двери нашей души накрепко «запечатал» при Миропомазании Святой Дух, и сатане уже трудно проникнуть в нашего «внутреннего человека» (ср. 2 Кор. 4, 16), если только мы сами не сломаем эту печать своими грехами. Святитель Григорий Богослов учит: «...если преградишь себя печатью, обезопасишь свою будущность лучшим и действительнейшим пособием, ознаменовав душу и тело Миропомазанием и Духом, как древний Израиль нощною и охраняющею первенцев кровью и помазанием (Исх. 12, 13); тогда что может тебе приключиться?»[62] Вы помните, что когда ангел-губитель проходил в ночь первой ветхозаветной Пасхи по Египту и поражал египетских первенцев, он не притрагивался к еврейским первенцам, узнавая их дома по своеобразной «печати»: евреи помазывали косяки дверей кровью жертвенных агнцев. И это событие – еще и ветхозаветный прообраз того, что

[61] Цит. по: *Помазанский Михаил, протопресвитер*. Православное догматическое богословие. Аляска, 1992. С. 197.

[62] Цит. по: *Макарий (Булгаков), епископ*. Православно-догматическое богословие. Т. 2. М., 1857. С. 269.

Бог в час ожидающего всех нас Суда узнает Своих сынов, верных чад, по Своей печати Миропомазания и не попустит им погибнуть – конечно, если они эту печать сохранят, сберегут. Святитель Василий Великий рассуждает подобным же образом, говоря о том, что ожидает человека после его смертного часа: «...как будет оспаривать тебя ангел себе, как исхитит у врага, если не знает печати... Или не знаешь, что погубляющий миновал дома запечатленные и убивал первенцев в домах незапечатленных? Незапечатанное сокровище удобно похищается ворами, непомеченную овцу безопасно можно отманить»[63].

Миропомазание дает дар понимания Истины Христовой. Сам вселяющийся в нас Дух Святой учит нас понимать Писание, понимать церковное учение, понимать то, что происходит в Таинствах; Сам Дух научает нас всему, потому что Дух Святой живет в нас и дает нам новый разум, новый душевный мир, новую молитву, новый образ постижения путей Спасения. Как говорит апостол Иоанн Богослов в своем Первом послании: «*...вы имеете помазание от Святого и знаете все. <...> Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то чему оно научило вас, в том пребывайте*» (1 Ин. 2, 20, 27). Конечно же, все это отнюдь не означает, что мы с вами должны полагаться лишь на собственный «внутренний голос», а не на советы наших духовных наставников, учителей, рассчитывая при этом, что Господь Сам нас всему как-нибудь да научит. Подобное действие Божественной благодати, конечно же, известно нам из истории православной святости, но оно было доступно лишь высочайшим христианским подвижникам, не имевшим никакого богословского образования, но в тонкостях постигшим православное вероучение (таков был, например, преподобный Силуан Афонский). Мы же с вами можем получить просвещение действующим в нас Духом Святым как бы «опосредованно»: через участие в церковных службах, через окормление у духовника, через чтение святоотеческой литературы, усваивая – с помощью Божией – важнейшее для нашего Спасения и обретая – благодаря дару личной Пятидесятницы – все новые силы для следования по этому пути.

[63] *Святитель Василий Великий.* Беседа 13. Побудительная к принятию святаго крещения // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. II. С. 197.

§ 5. История и чинопоследование Миропомазания, обрядов восьмого дня и воцерковления

В древней Церкви Миропомазание внешне выглядело совсем не так, как сегодня. Как мы помним, сначала Дух Святой сошел на апостолов в виде огненных языков; потом апостолы начали возлагать на крестившихся руки – возложение рук и стало способом дарования Духа Святого. Впоследствии установилась практика низведения Духа через помазание миром (сложным составом из различных ароматных веществ), которое освящалось предстоятелем Церкви; помимо всего прочего, такой обычай стал выражением идеи единства Церкви под священной богодарованной властью епископа.

Мы находим подтверждение необходимости совершения Миропомазания в дополнение к Таинству Крещения в книге Деяний Апостольских: «*Находившиеся в Иерусалиме Апостолы, услышав, что Самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые, придя, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святаго. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго*» (Деян. 8, 14—17). Мы видим, что одного Крещения здесь оказалось недостаточно, нужно было, чтобы на этих людей еще и сошел Дух Святый. При этом описанное здесь Крещение не являлось крещением Иоанновым, а совершилось во имя Господа Иисуса Христа, то есть было именно Крещением христианским. И все равно тем самарянам, для того чтобы они стали членами Церкви, было необходимо еще и возложение рук, принятие Духа.

В католической традиции Таинство Миропомазания (конфирмация) оказалось отделенным во времени от Таинства Крещения и совершается епископом над людьми, достигшими отроческого возраста (так называемого «возраста распознавания»). Следует заметить, что конфирмации здесь предшествует совершаемое священником своего рода предварительное помазание миром младенцев сразу после их Крещения; вместе с тем это помазание не считается Таинством и в католической традиции представляет собой лишь залог будущего «взрослого» Миропомазания.

Известно, что, в отличие от Запада, в православной восточной традиции помазание миром как Таинство уже в III веке совершалось сразу же после Крещения.

Впрочем, по крайней мере до начала V столетия в древней сирийской богослужебной традиции, в связанной с ней традиции антиохийской, а также в Константинополе существовала практика преподавать Миропомазание — именно как Таинство Святого Духа — еще до Крещения. Это богословски обосновывалось тем, что получить Крещение — как начало жизни во Христе — может лишь тот, кто уже обрел дар веры; подлинным же Подателем такого дара является только Бог, Святой Дух. Тем самым утверждалась необходимость для просвещаемого получить дар наставляющего нас в вере Святого Духа еще прежде погружения в крещальную купель. Так, по мысли святителя Григория Нисского, крещаемым необходимо сначала «осязать помазание миром» именно потому, что «приближающихся верою» к купели Просвещения «отовсюду предваряет Дух»[64]. Вероятно, библейским основанием для подобной практики послужила упомянутая мной ранее история сотника Корнилия, на которого, по рассказу книги Деяний Апостольских, Святой Дух сошел прежде Крещения (см. Деян. 10, 44). Однако постепенно общепринятой в древней Церкви стала традиция совершать Миропомазание уже после Крещения.

Миро – это сложный благовонный состав. В ветхозаветной истории миро употреблялось Моисеем для освящения скинии, миром был помазан Аарон, первосвященники и пророки помазывались на вступление в служение Господу. Первый древнейший состав мира был указан Моисею Самим Богом (Исх. 30). При этом миро Самим Богом было названо «святыней» (Исх. 30, 32). В том ветхозаветном миропомазании, конечно же, еще не было полноты Божественного присутствия, которая была явлена в Миропомазании христианском. Ветхозаветное помазание – это прообраз христианского Миропомазания.

Миро приготавливают епископы. В настоящее время в составе мира используется около сорока веществ. Раньше их было еще больше: так, в 1691 году на Руси использовалось пятьдесят пять веществ. Туда входят: оливковое масло, ладан, белое вино, лепестки розы, фиалковый, пряный, калганный корни, мускатное,

[64] *Святитель Григорий Нисский*. Слово о Святом Духе против македонян духоборцев, 16 // *Святитель Григорий Нисский*. Догматические сочинения. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 181.

розовое, гвоздичное масла и т. д. Эти вещества заготавливаются на Крестопоклонной седмице Великого Поста. Они смешиваются и настаиваются. Затем на Страстной седмице осуществляется чин мироварения. Ныне миро варят в Малом соборе Донского монастыря. Мироварение происходит с понедельника по среду Страстной седмицы – при постоянном чтении Евангелия и постепенной добавке в миро различных веществ. Затем в Великий Четверг на Божественной Литургии в Патриаршем соборе миро освящается; при этом в него добавляется немного древнего мира, хранящегося на престоле, а в древнее миро добавляется новое. Таким образом через это в Церкви также осуществляется преемственность передачи благодати от близких к апостольским времен и до наших дней.

Миро также используется при освящении храма; раньше – прежде торжества в нашем Отечестве безбожной большевистской власти – оно применялось при помазании на царство православных царей. Кроме того, миро используется при чиноприем в Православие некоторых еретиков и раскольников.

Обратимся же теперь к изложенному в Требнике чинопоследованию Таинства Миропомазания. После облачения новокрещеного человека в белые одежды и тропаря «Ризу мне подаждь светлу...» следует молитва перед помазанием миром о даровании христианину печати Дара Духа Святаго «Благословен еси, Господи, Боже Вседержителю, Источниче благих, Солнце Правды...». После нее происходит само помазание миром. Благодатная печать мира поставляется крестообразно на челе, очах, ноздрях, устах, ушах, груди, руках, ногах христианина. При этом вместе с каждым помазанием произносятся слова: «Печать дара Духа Святаго. Аминь». О смысле помазания различных частей тела человека святитель Кирилл Иерусалимский, обращаясь к новокрещеным христианам, говорит так: «Вы помазаны на челе, чтобы *“открытым лицом”* взирать на славу Господню и преображаться *“в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа”* (2 Кор. 3, 18). Помазанием на ушесах вы получаете ухо для слышания Божественных Таин, о котором сказал пророк Исаия: *“Он пробуждает ухо мое, чтобы я слушал...”* (Ис. 50, 4). Помазание ноздрей вводит человека в единство с Божественным благоуханием мира, чтобы он мог со всеми верными сказать: *“Мы – Христово благоухание Богу в*

спасаемых" (2 Кор. 2, 15). И, наконец, помазание груди облекает участника Таинства *"в броню праведности..."*, чтобы он *"молился во всякое время духом и старался о сем... со всяким постоянством"* (ср. Ефес. 6, 14, 18)»[65].

Конечно же, здесь происходит не только освящение тела христианина, но и его души. По слову того же святителя Кирилла, в этом Таинстве, «когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается»[66].

Мы помним, что слово Χριστός (Христос) переводится с греческого языка на русский как «помазанник». Именно в Таинстве Мира человек помазуется во образ Христов, становится помазанником-христом (конечно же, «христом» как бы только со строчной буквы), «христом» во Христе. Приобщаясь в Таинстве Миропомазания, как и в каждом из христианских Таинств, к одной из сторон земной жизни Спасителя, Его Искупительного подвига, православный христианин действием Святого Духа, по дару благодати, освящается, обóживается и своим телом, и своей душой – во образ обóженной и прославленной человеческой природы Христа. Конечно же, это соединение нашей человеческой природы с Божественной жизнью в каждом миропомазуемом происходит далеко не в той полной мере, в какой оно осуществилось в отношении человеческой природы Самого Христа, соединившейся — в миг Боговоплощения — с природой Божественной и ставшей личным содержанием жизни Второй Ипостаси Пресвятой Троицы — Сына Божия. В Лице Господа это соединение осуществилось в совершенстве, природно: в Нем соединились и неслитно пребывают две природы — Божественная и человеческая; в христианах же союз человеческого с Божественным происходит только по дару благодати: христиане — по своей природе по-прежнему только люди, пусть и исполненные Божественной силой. И все же такое соединение уподобляет верующих образу Христову, дарует им начало единства жизни с Ним и в Нем. Все это позволяет преподобному Иустину (Поповичу) сказать о том, что в этом Таинстве подаются «благодатные силы и дарования и энергии Святого Духа для новой жизни во Христе, для жизни

[65] См.: *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 327.

[66] Там же. С. 326.

Богочеловеческой. В святом Миропомазании человеческая личность бывает помазуема Духом Святым по образу и подобию Божественного Помазанника — Богочеловека Христа»[67].

После принятия помазания миром новокрещеный христианин троекратно обходит вокруг крещальной купели. Впереди идет священник; за ними купель обходят и крестные. При этом звучат слова: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся: аллилуиа» (см. Гал. 3, 27). Хождение вокруг купели – важный символ. Круг знаменует собой полноту, совершенство, вечность. Сделавшись подобным Христу – помазанником Святого Духа, «христом» во Христе, – новокрещеный человек вступает в символический круг: для ознаменования вечности своего союза с Господом.

В древности Крещение совершалось в особом здании – баптистерии. Оттуда новокрещеные шествовали в белых одеждах и со свечами в храм, где их уже ожидала вся община: шествовали для того, чтобы впервые принять участие в Таинстве Евхаристии, приобщиться Святых Христовых Таин. После отделения Крещения и Миропомазания от Литургии, когда эта традиция перехода из храма в храм упразднилась и ходить новокрещеным стало некуда, появился обычай обхождения вокруг купели, приобретший уже исключительно символический смысл.

Затем читается прокимен – предшествующие чтению Священного Писания краткие библейские фрагменты. В данном случае, при совершении Таинств Крещения и Миропомазания, мы слышим слова, произносимые как бы от лица крестившегося: «Господь Просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся? Господь Защититель живота моего, от кого устрашуся?» (Пс. 26, 1). То есть христианин как бы говорит: поскольку я принял Крещение, кого мне теперь бояться? Мне уже ничто не страшно, потому что со мной Христос и я живу во Христе.

Вслед за прокимном читается отрывок из Послания к Римлянам апостола Павла (он уже приводился ранее). В этом фрагменте (Рим. 6, 3—11) говорится о теснейшем единении человека со Христом, которое достигается нашим уподоблением смерти и Воскресению Христовым: через духовную смерть для греха и

[67] *Преподобный Иустин (Попович)*. Догматика Православной Церкви. Пневматология. М., 2007. С. 330.

духовное воскресение, сочетание со Христом, со-восстание со Христом из гроба – того гроба, который знаменует собой крещальная водная купель. По слову святителя Иоанна Златоуста, «чем для Христа был крест и гроб, тем для нас стало Крещение... Христос умер и погребен плотью, а в нас умер и погребен грех... Как во Христе, так и в нас смерть есть истинная... Верь и собственному воскресению, так как и в этом ты уподобляешься Христу»[68].

После Апостола читается отрывок из Евангелия от Матфея (28, 16—20). Вот его окончание: «*...шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*». Это слова установления Таинства Крещения. «*...И се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века, аминь*», – говорит Господь. И эти слова Христа – не просто свидетельство о том, что Христос будет нам постоянно помогать (как бы «со стороны») на протяжении всей нашей жизни; это свидетельство того, что мы подлинно живем во Христе и Он непрестанно пребывает в нас: именно в результате нашего приобщения Таинству Крещения и затем – Таинству Миропомазания, открывающим для нас путь к предельному единению со Христом – через Таинство Евхаристии. После Крещения мы вечно пребываем в Боге, а Его благодать – в нас, если, разумеется, мы сами этот союз не разрушим нашими грехами и отступлением от Бога.

Затем следует ектения с прошением о новопросвещенном рабе Божием. После ектении совершаются так называемые обряды «восьмого дня». Что же это за обряды? В древней Церкви на восьмой день после Миропомазания новокрещеные приходили в храм, чтобы быть омытыми от мира руками священника. Дело в том, что в течение недели после Крещения новокрещеные ходили в тех самых одеждах, которые на них возложили при совершении этого Таинства. Кроме того, миро до этого момента, до восьмого дня, с них не отиралось, не смывалось, но оставалось на их теле. Наверное, вы обращали внимание на то, что батюшки говорят новокрещеным при Миропомазании: «Только не трогайте,

[68] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 10-я на Послание к Римлянам // Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994. С. 600.

пожалуйста, те места, которые я сейчас помажу святым миром». Это делается потому, что миро – особая святыня; нельзя, чтобы она случайно попала на какие-нибудь посторонние предметы: мы можем коснуться его пальцами, а затем случайно взяться за дверную ручку, за что-то еще... В древней Церкви на помазанное миром место человеческого тела даже налагалась особая «шапочка» – чтобы миро не попало на посторонние предметы, и люди в течение недели с покрытым челом ходили в храм, слушали особые тайноводственные беседы, посвященные истолкованию смысла Таинств, причащались Тела и Крови Христовых. И вот наступал восьмой день, когда этим людям нужно было вернуться к повседневной жизни. Тогда-то они и переоблачались из белых одежд в одежды повседневные, с их тела аккуратнейшим образом омывалось миро, которое до сих пор оставалось под шапочками.

Сегодня обычай изменился. Никто из новокрещеных уже не ждет наступления восьмого дня, не ходит в шапочках. Но сами обряды «восьмого дня» в Церкви сохранились. Правда, совершаются они сразу же после Миропомазания, и потому эти восемь дней как бы сокращаются здесь до нескольких минут, воспринимаясь уже символически.

Почему же новокрещеные ходили с этой духовной печатью на теле именно восемь дней? Почему же именно на восьмой день после Крещения омывалось святое миро?

Как мы знаем, в Церкви Христовой очень важна символика чисел. Одно из таких символических чисел – семь. Семь – это число времени бытия нашего тварного мира: вы, конечно же, помните такое выражение – семь дней творения. За шесть дней Господь созидает мир, на седьмой же день Бог почил от Своих творческих дел, не оставляя при этом Своего Промысла о судьбах мироздания. Как же понимать этот период – семь дней творения: буквально (как семь суточных циклов) или символически (как некие условные периоды времени)? У Святых Отцов в их истолковании библейского рассказа о сотворении мира на этот счет есть две взаимоисключающие точки зрения. Первые считают, что мир действительно сотворен в семь суточных циклов (по 24 часа каждый) – так думал преподобный Ефрем Сирин[69].

[69] См.: *Преподобный Ефрем Сирин*. Толкование на книгу Бытия // *Святой Ефрем Сирин*. Творения. Т. 6. М., 1995. С. 210—211.

Другие (например, священномученик Мефодий Патарский) утверждают, что семь дней – это семь неведомых нам по своей продолжительности периодов, циклов[70]: ведь у Бога тысяча лет, как один день, и один день, как тысяча лет (ср. 2 Петр. 3, 8).

Как бы то ни было, те Святые Отцы, которые понимают под днями творения периоды времени, не идентичные суточному циклу, воспринимают седьмой день, день, в который Господь почил от всех дел Своих, как период, длящийся от завершения мироздания и до пришествия в мир Христа. При этом следует иметь в виду, что седьмой день, как день, в котором мироздание пребывает в своем падшем состоянии, отчасти длится и поныне – в наш с вами век. Правда, продолжается он не для всех, и это зависит от нас с вами. Почему? Дело в том, что приходящий на смену седьмому дню день восьмой в символическом восприятии Церкви – это время наступления Царствия Божия; день восьмой – символ пришествия Христа во славе. И от каждого из нас зависит, живем ли мы хотя бы отчасти уже в восьмом дне или все еще обитаем лишь в дне седьмом. Если мы пребываем в рабстве греха, значит, хотя Христос и явился для Спасения всего мира, в том числе и ради нас с вами, Он, увы, **к нам** еще не пришел, мы Его – дарующего Свою славу и благодать – в нашу жизнь попросту не впустили; мы по-прежнему живем безбожно, а значит, все еще пребываем в седьмом дне. Но если Христос действительно в нашей жизни присутствует, если мы Христом животворимся, Им движемся и существуем, то мы отчасти уже принадлежим восьмому дню. Мы причастны тому грядущему дню, который в своей полноте еще только должен наступить – как день воскресения из мертвых, как нескончаемый день, у которого уже не будет захода солнца, который будет длиться вечно. Таким образом, этот день восьмой имеет как бы два «измерения», две степени своей реализации. Его исток и основание уже явлены нам ныне – как плоды Воплощения и Воскресения Христовых. Второе же – совершенное – явление восьмого дня осуществится лишь в грядущем, когда Господь придет во славе судить мир, когда возникнут новое небо и новая земля: то есть в апокалиптической, эсхатологической перспективе.

[70] См.: *Священномученик Мефодий Патарский.* О сотворенном // Святый Мефодий епископ и мученик, Отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений. СПб., 1905. С. 278—279.

Для христиан эта символика восьмого дня издревле была очень важна. Поэтому и Евхаристические собрания проходили именно в первый день недели, в день Господень, который воспринимался одновременно еще и как день, выходящий за пределы только что завершившегося недельного цикла, – а значит, как день восьмой. У нас сегодня в гражданском календаре счет недели начинается с понедельника. А вот в древности, да и в церковном календаре, и в некоторых современных, в частности в англо-американской, традициях счет недели начинается со дня солнца, с воскресенья, с «недели». Кстати говоря, слово «неделя» в церковнославянском языке обозначает не семь дней, а именно воскресный день. Неделя такая-то по Пасхе, скажем, неделя шестая по Пасхе, о слепом, – это воскресный день новой седмицы, нового седмичного, семидневного цикла. И вот получается, что первый день недели в нашем церковном понимании – это день воскресный: он одновременно оказывается и днем первым, и днем восьмым.

Обряды восьмого дня, которые мы находим в нашем современном Требнике, как раз и символизируют, с одной стороны, вхождение новокрещеных людей в день Господень, а с другой – их возвращение в мир, вступление в обычный цикл бытия, в первый день седмицы – благословение на повседневные труды, на подвиг крестоношения.

Сначала происходит омытие святого мира. В древности оно предварялось возложением рук епископа на главу крещеного. Символический смысл этого возложения рук – посланничество в мир на войну с бесами и грехом, своеобразная духовная «мобилизация». И читаемые здесь молитвы, которые мы находим в Требнике, – это в том числе и прошение о защите, о даровании смелости, верности, терпения. И вот в знак готовности нести такое воинское служение христианин преклоняет свою главу. Здесь следуют несколько молитв (три молитвы): «Избавление грехов святым Крещением рабу Твоему даровавый...», «Владыко Господи, Боже наш, купелию небесное осияние крещаемым подаваяй....» и «Одеявыйся в Тя, Христа и Бога нашего...». При этом с новокрещеного снимали шапочку – в знак его готовности к повседневному труду. Затем происходит само омытие мира со словами: «Крестился еси. Просветился еси. Миропомазался еси. Освятился еси. Омылся еси. Во имя Отца, и Сына, и Святаго Ду-

ха, аминь». Важно отметить, что среди этих слов присутствует выражение «освятился еси». Для древней Церкви это означало, что христианин уже подлинно освятился, то есть причастился Святых Христовых Таин, потому что в течение семи дней, до наступления восьмого дня по Крещении, человек многократно приобщался Евхаристии. А у нас сегодня сложилось так, что эти слова произносятся еще до тех пор, как человек приступил к Евхаристическому Чуду. Но мы с вами ныне можем отнести это выражение и к дару благодати Святого Духа, освящающей нас в Таинствах Крещения и Миропомазания.

Затем следует молитва на пострижение волос «Владыко Господи, Боже наш, иже образом Твоим почтивый человека...» и собственно само пострижение волос с молитвой «Господи, Боже наш, от исполнения купельнаго Твоею благостию освятивый в Тя верующыя...» и с произнесением слов: «Постригается раб Божий (такой-то), во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа». В древности этот чин не был связан с чинопоследованием Крещения и Миропомазания; он совершался над достигшими отрочества детьми. Это пострижение означает отсечение нашей греховной воли и принятие воли Божией, готовность послужить Богу. Затем произносится сугубая ектенья и творится отпуст.

Существует еще обычай воцерковления. После Крещения христианин входит в храм, мужчины вводятся в алтарь, а женщины только целуют иконы Спасителя и Богоматери в иконостасе.

Я не стану подробно останавливаться на духовном смысле воцерковления – понятно, что здесь осуществляется вхождение христианина в Церковь, в церковную традицию, в богослужебную жизнь.

Но почему же мальчиков вводят в алтарь, а девочек – нет (хотя следует заметить, что их тоже вносили туда до XIV века)? Это не какая-либо духовная «дискриминация», это отнюдь не означает, что девочки хуже, чем мальчики. Церковь объясняет такое ограничение очень просто: у всех людей, совершающих дело Спасения, есть свой образ служения Христу, дарованное им Богом жизненное предназначение. Подобное предназначение, свои пути служения Господу есть и у мужчин, и у женщин. Кем может стать почти всякий мужчина, желающий особым – усиленным – образом послужить Богу? Священником. Женщины не могут стать

«священницами» (священник являет собой икону Христа, а Христос был по плоти мужчиной), но и у них есть иной, очень высокий образ служения Богу – материнство. Предельную славу этого высочайшего служения материнства нам явила Богородица, которая родила Сына Божия, стала Его Матерью. Посмотрите: вот что недоступно мужчинам – только женщина смогла родить Христа. У мужчин же другое служение, другой особый дар – возможность священнодействовать. И девочек не вносят в алтарь не потому, что они хуже мальчиков, а потому, что мальчикам дается залог: каждый мальчик может когда-нибудь стать священником.

Глава 3. Таинство Покаяния

§ 1. Духовный смысл Таинства Покаяния

Теперь обратимся к следующему церковному Таинству – Таинству Покаяния.

По слову святителя Филарета, «Покаяние есть Таинство, в котором исповедующий грехи свои при видимом изъявлении прощения от священника невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом»[1]. По мысли же известного греческого богослова Хри́стоса Андруцоса, «Таинство Покаяния есть Богоучрежденный обычай; в нем Бог через иерея прощает совершенные после Крещения грехи тем, кто искренне кается и исповедает их священнику»[2].

Как уже говорилось прежде, покаяние по-гречески звучит как μετάνοια (метанойа) и означает «перемена ума». В Покаянии человек обновляется и изменяется, духовно очищается и преображается. Покаяние, строго говоря, завершается даже не тогда, когда человек покаялся на Исповеди перед священником. Окончательное покаяние – как подлинная перемена ума – наступает, когда человек оказывается перед возможностью повторить тот или иной грех, но его не повторяет, потому что этот грех уже не имеет в нем своего начала, своего корня, своего основания. Хотя не будем забывать и о том, что центральным, важнейшим моментом покаяния все же является исповедание греха перед иереем и очищение души христианина от этого греха силой действующей в Таинстве Покаяния Божественной благодати.

Вообще говоря, процесс покаяния включает в себя несколько логически последовательных этапов, главнейшим, но, как уже

---

[1] Пространный Христианский катихизис. С. 60.

[2] Цит. по: *Архиепископ Верейский Евгений*. Таинство Покаяния. Богословские аспекты // V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Православное учение о Таинствах. Т. III. М., 2009. С. 168.

было сказано, не единственным из которых является исповедание грехов кающегося перед священником. Сначала человек проходит стадию **раскаяния**, осознавая всю низость своего падения и отступления от Бога. Однако такой простой констатации собственной греховности отнюдь не достаточно. Необходимо еще достичь **обращения** к Богу — начать искать прощения грехов и Божественной милости. Третий этап доступен для грешника в Церкви Христовой — через **исповедание** грехов перед Богом и священником в Таинстве Покаяния. Следующий — четвертый — этап покаяния зависит уже не от человека, но от Бога, дарующего кающемуся Своей благодатью **разрешение** грехов, или **очищение**. Здесь Господь обновляет ум и волю человека, подает ему силы и в дальнейшем бороться с искушениями. Наконец, пятым этапом покаяния можно считать **укоренение в добродетели** — как твердость христианина в его следовании по пути Спасения, как свободу от манящих к себе искушений и как преодоление «наркотической» зависимости от некогда совершенного греха.

Всегда проявляющийся в виде конкретного злого поступка, грех, по определению преподобного Максима Исповедника, есть по своей сути «отпадение человеческого произволения от блага (то есть от Бога. – *П. М.*) ко злу»[3]. Мы видим: через грех человек сам добровольно отделяет себя от Бога. По сути, тяжко согрешающий человек ставит себя вне Церкви и вне Спасения. В связи с этим интересно отметить, что на рубеже первого и второго тысячелетий (еще до разделения Церквей) на христианском Западе, в частности в Вормсе (Германия), существовала необычная практика, касавшаяся тяжко согрешивших людей. В начале прохождения ими покаянной дисциплины, за какое-то время до дня их прощения, примирения с Церковью, отпущения им грехов, даровавшегося обычно в Великий четверг, эти грешники особым образом изгонялись из храма. Это происходило при совершении специального богослужебного чина и осуществлялось клириками при пении известных библейских слов из книги Бытия: «*...в поте лица твоего будешь есть хлеб... прах ты и в прах возвратишься*» (Быт. 3, 19). Как вы помните, именно с такими словами были изгнаны из Эдема Адам и Ева после нарушения запрета вкушения

[3] *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию // Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 110.

плода с Древа познания добра и зла. Тем самым состояние греха, в котором находились эти падшие христиане, приравнивалось Церковью к духовному падению первых людей, к обезбоженности преступивших Господню заповедь Адама и Евы. Потому-то те грешники, подобно Адаму и Еве, и изгонялись из теперь уже «нового рая», из Церкви, с теми же библейскими словами, что и первые люди. Отныне — и вплоть до времени их прощения — согрешившие уже не принадлежали Церковному раю...

В Православной Церкви грех рассматривается прежде всего как болезнь, как заболевание души, нарушившее первозданную гармонию Божественного плана о мире. В нашем православном чинопоследовании Таинства Покаяния есть такое выражение: «...пришел еси во врачебницу, да не неисцелен отыдеши». Именно уврачевание человека, восстановление здравия его души – цель Таинства Покаяния. В этом православное восприятие значения Таинства Покаяния отличается от понимания Покаяния в католицизме, в латинской традиции, где духовник выступает как судья, следователь, обличитель. В Православии же священник по преимуществу – врач. Исповедь в глазах латинского духовника – это прежде всего трибунал, следственный процесс, а для православного иерея это момент духовной «врачебной» помощи. Святитель Иоанн Златоуст свидетельствует об этом так: «Войди в церковь, покайся: здесь врачебница, а не судилище; здесь не истязуют, но дают прощение в грехах. Одному Богу скажи грех твой... и отпустится тебе грех»[4].

Что происходит с грехом в момент Исповеди? Он уничтожается, перестает быть частью нашего душевного внутреннего содержания и относится к тому прошлому, которое перечеркнуто, уничтожено. Впрочем, это не значит, что все совершенные нами прежде греховные поступки, в которых мы исповедались перед священником, не оказывают на нас уже никакого влияния. Оказывают. Но уже не как вина, а как наша память, наши переживания, следы, шрамы, которые остались у нас в душе. Кроме того, здесь следует различать те наши грехи, о которых можно уже не вспоминать, и те, за которые мы по-прежнему несем ответственность и перед Богом, и перед людьми – как имеющие далеко идущие последст-

[4] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии, 3, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 332.

вия, отразившиеся на судьбах наших ближних; грехи, печальные плоды которых нам еще надлежит уврачевать. Например, человек до прихода на Исповедь имел какую-то незаконную внебрачную связь, и у него родился ребенок. Теперь представим себе, что он исповедался в своем грехе и после этого вдруг говорит: «Все. Моя прежняя жизнь перечеркнута. Я теперь святой, я теперь очистился в православном Таинстве, никакого греха на мне уже нет, и потому никаких своих прежних детей я не знаю и знать не хочу...» Понятно, что это абсолютно нехристианский подход, нехристианская позиция. Многое из того, что было с человеком до Покаяния (так же как и до Крещения), навсегда налагает на него определенную ответственность за совершенные им прежде поступки.

И вместе с тем (повторюсь еще раз) после Исповеди его **вины** перед Богом за эти совершенные прежде и прощенные в Таинстве Покаяния грехи уже нет. То есть с духовным настоящим человека прежний – исповеданный – грех уже не имеет ничего общего.

Кроме того, следует помнить и о том, что не существует такого греха, который не смог бы, не сумел бы простить нам всемогущий, милующий и любящий нас Господь, — лишь бы наше покаяние было искренним и полным. По слову святителя Кирилла Александрийского, «нет непрощенного греха перед Богом для тех, кто искренне и достойно кается»[5].

Пребывание в рабстве греху для всякого человека – это не просто некая «духовная» спячка; это постоянная внутренняя мука, которую он испытывает. Нахождение под властью греха – это пытка, духовная пытка, которой человек сам себя подвергает. И пока человек от греха не очистился, эта пытка в его душе продолжается непрестанно, подтачивая, духовно уничтожая, убивая грешника. Об этом не устают повторять Святые Отцы. Так, святитель Кирилл Иерусалимский учит: «Грех – зло ужасное, но зло, подлежащее исцелению. Ужасное для удерживающего в себе грех, удобоисцелимое же для слагающего с себя грех Покаянием. Представь

[5] *Святитель Кирилл Александрийский*. Толкование на Матфея. Цит. по: *Игумен Дионисий (Шленов)*. Догматические аспекты покаяния // Таинства Церкви. Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». М., 2007. С. 105.

себе человека, который держит в руке горящий уголь. Пока уголь у него в руке, без сомнения, он жжет его. Но если бросит уголь, удалит от себя и то, что жгло»[6]. И вот, отказываясь каяться в том или ином грехе, откладывая на неопределенное время свое покаяние, мы как раз и попадаем в положение того человека, у которого в руке уголь. Этот уголь – не просто камешек, который нам своим весом оттягивает руку: он эту руку прожигает, он ее невыносимо и болезненно плавит. И единственный способ от этой боли, от этого медленного умирания (ведь человек этим пламенеющим углем сжигается, постепенно «сходит на нет») избавиться – это просто отбросить уголь греха через церковное Покаяние.

Покаяние дает нам восстановление нашего доброго первоначального состояния, некогда обретенного нами благодаря крещальной купели. Конечно же, Церковь призывает нас трепетно и постоянно хранить ту чистоту, ту «мертвенность» для греха, которую мы обрели некогда в Таинстве Крещения. Так, святитель Иоанн Златоуст наставляет всякого христианина: «...Если ты умер в Крещении (для греха), оставайся мертвым, потому что всякий умерший не может уже грешить; а если ты грешишь, то уничтожаешь дар Божий»[7]. Но это, увы, нам, как правило, не удается. И вот тогда на помощь к нам приходит Таинство Покаяния. Покаяние часто называют «вторым Крещением», обновлением Крещения. Недаром преподобный Ефрем Сирин пишет, что «покаяние есть лестница, возводящая нас туда, откуда мы ниспали»[8]. О восстановлении через Таинство Покаяния утраченной в результате наших грехов первой благодати Крещения ясно свидетельствует и преподобный Симеон Новый Богослов: «Если мы по Крещении уклоняемся на скверные и злые дела, то совершенно теряем и самое освящение. И уже покаянием, исповедью и слезами, соответственно делам, получаем опять сначала отпущение прегрешений, а потом и освящение вышней благодатью»[9].

---

[6] См.: *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения Огласительные и Тайноводственные. С. 18—19.

[7] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 11-я на Послание к Римлянам // Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 607.

[8] Цит. по: Цветник духовный. Ч. 2. С. 181.

[9] *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Деятельные и богословские главы, 83 // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 28.

Тем самым, именно благодаря плодам Покаяния вновь возрождается та взаимная святая любовь, что родилась прежде – в Таинствах Крещения и Миропомазания – между Богом и христианской душой и была перечеркнута человеческим грехом. По слову епископа Афанасия (Евтича), «Покаяние... есть сожаление о потерянной любви... Бог и человек в Покаянии вступают в активность (этой) любви»[10].

Я уже неоднократно упоминал о том, что каждое из Церковных Таинств приобщает нас к одной из сторон земного служения Христа, Его Искупительного подвига. В Таинствах мы начинаем жить жизнью Христовой. Но как же связать это утверждение с Таинством Покаяния? Ведь уже само понятие «покаяние» не может иметь никакого отношения ко Христу. Да, он призывал к покаянию других. Но Ему Самому не в чем было каяться. В Нем не было никакого греха; а ведь именно ради победы над нашими личными прегрешениями и существует Таинство Покаяния. Так как же мы, участвуя в Таинстве Покаяния, можем соучаствовать в подвиге Христа, причаститься той или иной стороне события Его Воплощения?

Зачастую в сознании христиан Таинство Покаяния воспринимается как, условно говоря, наименее «позитивное» из всех Таинств. Действительно, все другие Таинства приносят верующим некие положительные дары: новое рождение, сораспятие и совоскресение со Христом в Крещении, вселение Духа Святого в Миропомазании, приобщение Тела и Крови Христовых в Евхаристии. Одно лишь Таинство Покаяния, как может показаться, не дает таких новых благодатных даров. Его действие направлено не на приобретение, а на отрицание. Оно **не дарует**, но, напротив, **лишает**. Оно не награждает нас спасительными благами, а только пожигает, уничтожает грех. Оно не возводит человека к вершинам богопричастности, не наделяет его полнотой Божественных энергий, а лишь приводит его в состояние незамутненной прозрачности, обращает в чистый белый лист бумаги, на котором еще только предстоит запечатлеться письменам исполняемых им Господних заповедей.

[10] *Афанасий (Евтич), епископ.* Новое слово о покаянии, исповеди и посте. М., 1996. С. 11.

Но так ли это на самом деле? Неужели Таинство Покаяния действительно не подает нам никакого особого, Христова по своей принадлежности и по происхождению, дара, который позволил бы нам утверждать, что и это Таинство приобщает нас к земной жизни Воплотившегося Бога?

Можно все же сказать, что один особый дар, одна уникальная – уподобляющая Христу – способность кающемуся в этом Таинстве подается. В Покаянии человек не просто по действию благодати побеждает в себе власть греха и делается тем «чистым листом бумаги», на котором ему надлежит в будущем запечатлеть собственный христианский подвиг. Он, по дару Творца, обретает удивительную способность постигать волю Божию о самом себе. И кроме того, по тому же дару благодати он наделяется силами эту Божественную волю исполнить. Это означает, что он не только приобретает умение, навык в дальнейшем избегать греха, не повторять его. Отныне христианин может ясно ощутить, обращаясь к исполненным благодатью сокровищницам своего духа, как ему следует идти по пути Спасения и как этот его путь окажется соотнесен с Божественным Промыслом о нем самом. Он познает Божественную волю о своей судьбе, земной жизни, христианском призвании и подвиге, отношении с ближними и близкими. Он не только становится способен побеждать грех, но благодаря совершившемуся в нем покаянию как подлинной перемене ума отныне обретает уже ум Христов. По сути, он оказывается наделен той способностью, которую принято именовать даром пророчества. Конечно же это не означает, что он делается, например, способен предсказывать будущее: хотя именно так чаще всего и понимается пророческий дар многими христианами. Вспомним, однако, что главной задачей пророков издревле было не предсказание грядущего, а именно знание воли Божией о путях Спасения мира и человека, тех целей, что ставит Бог перед живущими на земле. Именно в этом значении и делается пророком сподобившийся в Таинстве Покаяния перемены ума христианин. Он обретает способность знать – конечно же, именно в отношении себя самого – волю Божию о путях Спасения, постигать, чего же от него на самом деле ждет Господь.

Именно в этом уникальном даре, таланте христианин, над которым совершилось Таинство Покаяния, и уподобляется

Христу. Ведь одной из сторон земного служения Господа как раз и было служение пророческое; вспомним, что именно Он возвестил волю Божию о путях Спасения мира. Покаявшемуся христианину также становится известен путь Спасения — правда, лишь путь собственного Спасения, а не Спасения целого мира. Он знает, как этим путем идти; он понимает, как – удаляясь от греха и приобщаясь Божественной благодати – ему следует прожить жизнь: ведь через Покаяние нам в равной мере подается и благодатная сила бороться с грехами, и умение видеть те способы, с помощью которых мы сможем избежать их в дальнейшем. Как раз в обретении пророческого дара – как в познании воли Божией о себе и как в обретении силы для того, чтобы этой воле следовать, – и уподобляется покаявшийся христианин Пророку-Христу. Ведь он приобретает – во Христе – ту способность, полноправным обладателем которой является воплотившийся Господь: постигать волю Отца о путях человека к достижению Царствия Небесного...

Кроме того, Покаяние как исповедь, как Таинство Исповеди есть также важнейший момент не только для нас, но и для нашего духовника, для священника в осуществляемом им деле христианского пастырского руководства. Как пишет архимандрит Киприан Керн – замечательный специалист по пастырскому богословию, прекрасно понимавший глубинный смысл церковного духовничества, пастырства, — «исповедь есть: для грешника дверь покаяния, выход на новый путь жизни, а для пастыря – возможность подойти к душе кающегося, начать его возрождение и перевоспитание. В этом возрождении духовнику даются огромные возможности: руководить кающимся, направить его жизнь по иному пути, проникнуть в его стремления, оцерковить его, приобщить его к мистической жизни Тела Христова»[11].

В тексте Священного Писания мы находим целый ряд свидетельств о значении покаяния. Предчувствие грядущего Божественного дара Таинства Покаяния как возможности прощения грехов, возрождения в Боге к новой святой жизни присуще уже ветхозаветным пророческим книгам. Вот что говорит об этом, например, Иезекииль: «*И беззаконник, если обратится*

[11] *Киприан (Керн), архимандрит*. Православное пастырское служение. Париж, 1957. С. 131.

от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив?» (Иез. 18, 21–23). Но реализация этого ожидания осуществляется лишь в Новом Завете. «*Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф. 4, 17), «*Покайтесь и веруйте в Евангелие*» (Мк. 1, 15). Эти слова призывают нас к новому состоянию – к обновлению ума, к перемене ума во Христе.

В Новозаветном тексте тема покаяния также оказалась связана и еще с одним таинственным, загадочным событием, описанным в 20-й главе Евангелия от Иоанна. Наверное, вы помните о том, что, когда Спаситель явился после Своего Воскресения перед апостолами в запертой горнице, Он дунул на них и сказал: «*Примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся*» (Ин. 20, 22—23). Через это дуновение Господь даровал апостолам благодать Духа Святого. Замечу, что Церковь свидетельствует о двух совершенных в Евангельской истории дарованиях Духа Святого апостолам: о первом, как раз и описанном в этом фрагменте Евангелия от Иоанна, и о втором – в день Пятидесятницы. Первое дарование – это дарование как бы общее, внеличное, преподается Господом через единое, обращенное одновременно на всех учеников дуновение: на весь собор апостолов – как на основание церковной иерархии. Этим первое дарование благодати коренным образом отличается от второго – совершившегося в день Пятидесятницы, когда произошло личное схождение Духа Святого на личность каждого отдельного христианина: в образе разделенных огненных языков. В чем же значение этого первого, осуществившегося через дуновение, дарования благодати Духа? В том, что Христос, явившийся по Воскресении перед Своими учениками в горнице, подал им через дуновение особую иерархическую благодать священнослужения. Заметим: эта священническая благодать была преподана Христом не только всем тем апостолам, которые присутствовали тогда в горнице, но даже и отсутствовавшему в тот день среди них Фоме. В другой раз, когда Господь вновь явился перед Своими учениками, уже в присутствии Фомы, Он ему Духа

Святого отдельно не даровал: ведь Фома эту священническую, иерархическую благодать как бы «заочно» уже получил – вместе со всеми остальными апостолами – все через то же прежнее дуновение. При этом оказывается совершенно неважно, присутствовал ли Фома при этом дуновении или нет. Вот в этом-то полученном апостолами через дуновение Христа даре благодати Господь как раз и подает Своим апостолам силу совершать Таинство Покаяния: прощать и оставлять грехи.

Напомню, что и в Евангелии от Матфея также говорится о том, что апостолы смогут вязать и решать грехи, – и здесь это право им тоже было обетовано Христом: «*...что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите* (то есть от чего освободите, очистите. – *П. М.*) *на земле, то будет разрешено на небе*» (Мф. 18, 18). В этом евангельском фрагменте говорится все о той же власти «вязать и решать» грехи, данной священнику.

В книге Деяний также есть свидетельства о совершаемом апостолами прощении грехов, о Покаянии, об исповедании грехов. Так, об исповедании грехов здесь говорится следующее: «*...многие же из уверовавших приходили (к апостолам), исповедуя и открывая дела свои*» (Деян. 19, 18).

Следует помнить о том, что исповедующий свои грехи в Таинстве Покаяния христианин при видимом изъявлении прощения со стороны священника невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом. Священник же содействует Богу, сослужит Ему, осуществляет вместе со Христом все ту же таинственную синергию. Безусловно, священнику дана власть «вязать и решать» – наложить епитрахиль на голову человека или не наложить, прочесть над ним разрешительную молитву или с этим повременить. И все же благодать Божия здесь, при совершении Таинства, священнику, строго говоря, вполне не принадлежит, хотя Господь при этом действует именно через священника. Итак, благодать принадлежит Богу, и, как всякое церковное Таинство, Таинство Покаяния в конечном счете совершает Сам Господь, хотя и при сослужении Ему священника.

Откуда же всякий раз возникает в человеческой душе грех? Как он в ней зарождается?

Следует помнить о том, что грех не может быть ограничен лишь одним понятием злого дела – в качестве совершившегося в на-

шей с вами жизни печального единичного факта. Как правило, грех имеет в человеческой душе свой темный, глубинный, неприметный для грешника исток.

Если человек рядом с нами болен, например гриппом, нам, как правило, бывает легко об этом догадаться. Мы можем взглянуть на него и сказать: «Он плохо выглядит, у него бледное лицо, кашель, насморк. И ведет он себя как-то странно: наверное, у него высокая температура, жар». Да, нам бывает очень легко определить, что человек этот тяжело простудился: все признаки болезни налицо. Но при этом мы разглядим лишь внешние, видимые черты его заболевания. Да, этот человек выглядит далеко не лучшим образом. Но все эти явные для нас признаки его болезни вторичны, потому что и мучающий его жар, и кашель, и насморк – это следствия глубинного болезнетворного вируса, который поселился в его организме и который нам с вами разглядеть невооруженным, поверхностным взглядом никак не удастся. По аналогии с этим примером можно сказать и о грехе: грех – это зачастую лишь внешнее проявление той глубинной духовной болезни, которая живет и действует в человеке, разрушая и медленно уничтожая его душу. Грех – это проявление особого духовного «вируса», живущего в человеке греховного начала, который в Церкви принято именовать «страстью»: вируса скрытого, зачастую совсем неприметного не только для окружающих, но и для самого грешника.

Конечно же в духовной жизни, в деле Спасения огромное значение имеет то, какие поступки совершает человек – добрые или злые: первые нужно стремиться все время осуществлять, а со вторыми необходимо решительно бороться. Но надо помнить и о том, что и злые, и добрые дела являются плодом нашего внутреннего духовного устроения, следствием того состояния, в котором пребывает наша душа. И если в этой душе живет страсть – как привычка ко греху, как наша органическая укорененность во грехе, как привязанность к греховному состоянию – такое внутреннее состояние будет непрестанно проявляться вовне в качестве конкретных, единичных греховных поступков. И здесь грешнику необходимо одновременно бороться и с этими внешними проявлениями – с каждым конкретным грехом, — и вместе с тем стремиться искоренить живущий в нас духовный вирус – греховную

страсть. Именно она с особой тяжестью «давит» на человека, является причиной его поистине «наркотической» зависимости от греховных поступков, его укорененности во грехе, держит грешника в рабстве у диавола.

Церковь свидетельствует о существовании восьми основных греховных страстей. Так, преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, авва Евагрий, преподобный Ефрем Сирин, преподобный Иоанн Лествичник, преподобный Максим Исповедник, святитель Григорий Палама называют следующие страсти: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость.

Все эти страсти могут быть друг с другом тесно взаимосвязаны и даже друг от друга происходить. Преподобный Исаия Нитрийский пишет: «...страсти, подобно звеньям цепи, держатся одна за другую»[12]. А святитель Григорий Палама как бы добавляет к этой мысли: «...злые страсти и нечестие не только вводятся одна через другую, но и подобны суть одни другим»[13]. Страсть от страсти, как говорят Святые Отцы, имеет наследственное начало. Так, например, чревоугодие рождает блуд, блудная страсть для удовлетворения себя требует денежных средств. Разочарование в расточительной и блудной жизни, не способной принести человеку постоянного утешения, подлинной непреходящей радости, рождает гнев, печаль или уныние – в зависимости от того, каков душевный склад того или иного грешника.

Страсти принято подразделять на плотские и душевные. И одни из них – первые четыре – могут происходить лишь от пороков, а другие четыре, как это ни странно, могут рождаться в душе не только от пороков, но и от добродетелей. Например, человек пребывал в беспробудном пьянстве. Но в какой-то момент он ощутил себя грешником и вступил с борьбу с властвовавшим над ним пороком – и наконец одержал духовную победу, «завязал». И вот однажды, уже утвердившись в этом добром состоянии, возобладав над грехом, он идет вечером по улице и видит, что прямо возле дороги, под фонарным столбом, валяется напившийся «до положения риз» человек. И этот бывший алкоголик проходит мимо лежащего у обочины пьяницы, рассуждая при этом так: «Вот

[12] Цит. по: *Киприан (Керн), архимандрит*. Православное пастырское служение. С. 163.

[13] *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. М., 1994. С. 86.

ничтожный человек, надрался и валяется тут как свинья. А я в себе этот грех победил – вот какой я молодец, не то что он! Я, можно сказать, теперь уже святой в очах Божиих, я от греха очистился, я действительно от него освободился, а этот – слабак, погибает. Ну да туда ему и дорога». Вот он так думает и впадает во что? В тщеславие, в гордыню. Или приведу иной, обратный пример. Человек искренне пытается грех в себе победить, например то же самое пьянство. Год, два, три с ним борется и никак не может его одолеть. И наконец не выдерживает борьбы, впадает в отчаяние, в уныние, в очень тяжелое духовное состояние. Мы видим: он стремился совершить доброе дело, он искренне, с самоотдачей боролся с грехом, но у него не хватило духовного «заряда». Он не справился с грехом и через добродетель, через доброе устремление к победе над грехом, наоборот, впал в уныние. Итак, повторюсь: страсть может происходить не только от греха, но и от добродетели.

Кроме того, следует помнить, что всякий конкретный грех развивается постепенно. Церковь в своих аскетических писаниях доносит до нас, как происходит это поэтапное зарождение греха, в конце концов осуществляющегося в виде конкретного неблаговидного поступка, и учит, как на определенных этапах такого развития в нас греховного состояния можно все-таки греха избежать и как это наше греховное намерение можно от себя отринуть. Возьмем какой-нибудь не слишком мрачный пример. Представим себе, что в среду, в постный день, я прохожу мимо прилавка с мясными продуктами и до меня доносятся весьма привлекательные колбасные запахи. Здесь для меня наступает первый этап сложной духовной борьбы, за которым может последовать самая настоящая последовательная «цепная реакция» душевных падений, способных в конце концов привести меня ко греху – к нарушению постного дня. Пока же справиться с началом греха еще довольно легко: достаточно просто пожать плечами и пойти дальше, не задерживая мысли на этом невольном внешнем восприятии, непроизвольном движении сердца. Этот этап зарождения в человеке греха в аскетической традиции именуется «прилогом», или «приражением», иначе – «стрелой диавола». Наша открытость прилогам, бесовским «атакам» есть следствие общей поврежденности человеческой природы, пребывающей в таком

состоянии в результате грехопадения Адама. Подобные прилоги испытывал и Господь Иисус Христос во время Своего искушения в пустыне; однако Он просто отбрасывал их прочь, всякий раз неизбежно побеждая приступавшего к Нему сатану. Но представим себе возможное дальнейшее развитие событий, происходящих со мной все возле того же мясного прилавка. Привлеченный «вкусным» запахом, я все же останавливаюсь возле витрины: «Посмотрю, что тут за ценники, какая колбаска – дорогая или не очень, свежая или нет...» То есть происходит задержка мысли, возникает интерес. Я вхожу в новую стадию постепенного развития греха – «сосложение», или «сочетание», с прилогом. С этим состоянием справиться еще достаточно легко. Нужно лишь внутренне духовно «одернуть» себя – и пройти дальше. И тогда я победил прилог. Но я по-прежнему стою рядом с этим прилавком и продолжаю думать: «Вообще говоря, из чего делают нынче эту самую колбасу? Там и мяса-то, наверное, нет. В ней только соя да картон, продукты вполне постные». Это что такое? Это состояние «внимания». Я начинаю серьезно размышлять о прилоге, думать о том, последовать ему или нет, по сути – о том, совершить грех или не совершить. При этом фактически я уже нахожусь во власти, в плену искушения. Затем наступает следующая стадия развития греха. «Хоть и картонная, но эта колбаска уж очень хорошо пахнет: наверное, свежая». Я уже даже вкус этой колбасы на языке чувствую, хотя ее еще не попробовал. Уже не только мыслью, умом, но и чувством я отдал себя во власть греховного помысла. Это новое состояние именуется «услаждением»; это есть внутреннее ощущение всей прелести будущего греховного действия. И наконец, наступает последний, непосредственно предшествующий уже самому греховному поступку этап – «пожелание». Я уже почти что влез в карман за деньгами, чтобы купить ту колбаску. При этом я могу сам себя успокаивать. «Да ведь у меня и батюшка, мой духовник, очень добрый. Даже если я ее и съем, он мне легко отпустит этот грех. Ну что же, не отлучит же он меня за это от причастия? А колбаски-то хочется...» Все, я принял решение. И за ним уже последует сам греховный поступок. Но даже если после этого моего решения продавщица вдруг скажет: «Извините, у нас учет, мы товар не отпускаем», или даже: «Идите отсюда, я вам колбасы не продам, вы мне не нравитесь»,— даже если я

этой колбасы по независящим от меня причинам так и не съем, в сердце я уже согрешил. Можно не только физически совершить грех, можно осуществить его в своем сердце. И в этом я тоже должен буду исповедаться перед священником.

Итак, зарождаясь в уме, грех сначала проникает во внимание, потом в чувства, потом в волю и, наконец, осуществляется в виде конкретного греховного поступка.

Каковы же средства борьбы с прилогами? Первый способ – трезвение, постоянное наблюдение за собой и старание не допустить прилог в свой ум. Второй – молитва. Этот способ хорош уже даже потому, что если наш ум постоянно занят молитвой, там уже ни для чего другого места попросту не остается.

При этом следует помнить, что необходимо пробуждать в себе сознание своей общей греховности, видеть присутствие в душе того самого страстного начала и ожесточенно с ним бороться, в то же время искореняя в себе и отдельные грехи. Надо делать и то и другое, сражаясь и со страстями, и с их плодом – грехами, как бы воевать «на два фронта».

Теперь зададимся еще одним вопросом: а что же в человеческой природе является виновником греха, источником греха, причиной того, что человек совершает грех?

Очень многие христиане считают, что виновником греха в людской природе является тело человека. Так думали и в античной языческой философской традиции, полагая, что виновник греха в нашем естестве – это тело, и потому тело презирали и даже ненавидели. Скажем, Платон – великий древнегреческий философ — в своем диалоге «Федон» утверждает, что человеческая душа заключена в теле, как в тюрьме. Тело – темница, куда человеческая душа отправлена в ссылку за то, что она отвлеклась от богопознания, отступила от подлинного духовного идеала бытия в своем прежнем небесном отечестве. Платон пишет: «...душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу»[14]. Именно поэтому одной из важ-

[14] *Платон.* Федон // Собрание сочинений. Т. 2. М., 1993. С. 39.

нейших целей истинного античного философа было поскорее умереть и освободиться от состояния телесности. Конечно, возможно было и покончить с собой. Но тогда боги, в наказание за такое самовольное бегство из тела, опять тебя облекут в новую плоть, и ты будешь опять обречен страдать и мучиться, живя еще в одном теле, ибо родишься заново. И так будет повторяться и повторяться до тех пор, пока ты окончательно не победишь в себе телесное начало: привязанность к телу и к доступным через его посредство материальным благам. Только тогда ты наконец необратимо «развоплотишься» и вновь вернешься в некогда утраченное тобой небесное отечество. Вот такое представление, такое отношение к телесности существовало в возвышенном античном язычестве.

Как я уже сказал, тело здесь порой не только презирали, но и ненавидели. Приведу вам отрывок из письма так называемого псевдо-Гераклита к Амфидаманту (этот фрагмент приписывался античному философу Гераклиту, но на самом деле ему не принадлежит). Автор письма уже стар, он предвидит скорую кончину и с нетерпением ее ожидает. Послушайте, как он описывает это свое состояние: «Вот уже и душа моя вещая провидит грядущее свое освобождение из этой темницы, и, высовываясь из трясущегося тела, словно из окошка, вспоминает свою родину, низойдя оттуда на землю, она облеклась в текущее тело, этот труп, который другие люди мнят живым, сдавленный в слизи, желчи, сукровице, крови, жилах, костях и мясе. И если бы каждый из нас, находясь в изгнании, не старался избежать наказания за самовольное возвращение (то есть за самоубийство. – *П. М.*), то разве бы не покинули уже это тело давным-давно и не убежали бы из него?»[15] Таково античное отношение к телу и телесности.

Но христиане оценивают и тело, и телесность, и материальное бытие совсем иначе. Церковь, в отличие от античных языческих мыслителей, утверждает, что виновником греха в человеке является отнюдь не тело. Виновником греха в нас является душа – как его инициатор; тело же – это лишь инструмент, которым душа пользуется для удовлетворения греховных человеческих наклонностей. Митрополит Сурожский Антоний свидетельствует об

[15] Письмо псевдо-Гераклита Амфидаманту // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 183.

этом так: «Мы говорим о грехах плоти; и так часто, так легко мы упрекаем нашу плоть во всех слабостях, забывая слово одного из Отцов ранних столетий, который говорит: то, что мы называем грехами плоти – это грехи, которые человеческий **дух** совершает **над** человеческой плотью; плоть – жертва»[16]. Я, честно говоря, точно не знаю, откуда приводит эту святоотеческую цитату митрополит Антоний, но могу засвидетельствовать, что очень многие древние Отцы и учители Церкви пишут о том же самом. Например, Тертуллиан, древний учитель Церкви III века, утверждает: «Судить следует только душу – за то, как она пользовалась сосудом плоти. Сам сосуд, конечно, не подлежит приговору, как не наказывается чаша, в которой кто-то приготовил яд, и не предается диким зверям меч, которым кто-то совершил разбой»[17]. А святитель Василий Великий для иллюстрации того, какие отношения существуют в нас между душой и телом, предлагает необычный образ всадника. Всадник – это ведь одновременно и ездок, и его конь: единство двух очень разных, непохожих друг на друга существ. Святитель Василий сравнивает душу с ездоком, с седоком, а тело – с конем. Вот как он рисует этот образ: «Прекрасная вещь – конь, и чем он по природе резвее и горячее, тем лучше, но он требует наездника и управителя, потому что не наделен он рассудком. Если наездник на нем, то он сам попытается воспользоваться природными свойствами. Поэтому, если наездник как должно воспользуется стремлениями подъяремного животного, то употребит его с пользою для себя и достигнет предположенной цели; и сам останется в целости, и животное окажется весьма годным в дело. Если же наездник худо правит молодым конем, то конь неоднократно сбивается с большой дороги, попадает на дорогу непроезжую; низринувшись же с стремнины, уносит иногда с собою и самого седока; и нерадение наездника подвергает опасности обоих. Так рассуждай о душе и о теле... Тело не может быть обвинено теми, которые стараются очернить его, называя первым виновником порока; достойна же укоризны за нерадение душа, ослабившая власть свою над телом»[18].

---

[16] *Антоний Сурожский, митрополит.* Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 121—122.

[17] *Тертуллиан.* О воскресении плоти // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. С. 201.

[18] *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 491.

И напротив, тело может оказаться верным помощником человека и в борьбе с грехом, и в деле нашего освящения. Преподобный Паисий Величковский говорит: «Тело не только не враг нам, оно друг нам. Телом мы можем поститься, слезы проливать, колена преклонять, милостыню творить; без тела, одной душой, мы не можем этого делать»[19]. О положительной роли тела в нашем обóжении, на путях нашего единения со Христом, пишут и другие Отцы. Вот чему учит святитель Феофан Затворник: «Кто трезв, целомудр, воздержен, трудолюбив и готов на всякого рода дела, телом совершаемые во исполнение заповедей, тот прославляет Бога в теле своем»[20]. Преподобный Макарий Египетский: «Когда душа очистится от тьмы, имея в себе истинного Христа, воистину и тело освящается и украшается»[21].

А что же нам делать с властвующими в нас страстями? Как победить в себе страстное начало? Здесь Святые Отцы говорят нам очень неожиданную вещь: страстное начало как таковое изначально и природно присуще человеку еще с момента его сотворения. Само по себе оно заложено в нас Богом, но это страстное начало в нас после грехопадения, в результате преступления Адама, как бы направлено «не в ту сторону». Страстная устремленность человека к чему-то доброму, святому, и прежде всего конечно же к Богу, естественна и нормальна. Человек автономно, обособленно от Бога, от Его благодати существовать попросту не может: в Нем мы должны видеть ту Цель, к Которой должны быть поистине страстно, неудержимо устремлены, с Которой должны соединиться через усыновление своему Творцу. Но вместо того чтобы желать соединится с Богом, грешный, падший человек, напротив, страстно стремится соединиться с мнимыми благами окружающего нас и влекущего нас к себе материального мира. Тем самым все векторы нашего страстного начала, нашей душевной устремленности обращены вовсе не туда, куда следует, – но в ложном направлении, против Божественного замысла о нас, против нашей собственной природы, естества. По слову препо-

[19] Цит. по: *Четвериков Сергий, протоиерей.* Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1976. С. 298.

[20] Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Первое послание к Коринфянам. М., 1998. С. 245.

[21] *Преподобный Макарий Египетский*. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 55.

добного Максима Исповедника, дающего точное определение греховной страсти, «страсть... есть злоупотребление естественным действием, а такое злоупотребление способом [естественного] действия появляется тогда, когда присущее какой-либо силе [естества] движение направляется к противоестественному»[22].

Исходя из всего сказанного, можно утверждать, что целью христианина является не уничтожение в себе, не перечеркивание страстного начала как такового, а его «перенацеливание», изменение его направленности – от творения к Творцу. Преподобный Максим Исповедник об этом очень интересно и ярко пишет. Он говорит о двух страстных началах в человеке: о блудной страсти и о гневе, которые должны в нас не уничтожиться, а измениться, преобразиться, обратившись при этом в свою прямую противоположность. Преподобный Максим говорит следующее: «...у кого ум всегда с Богом, у того и желание (имеется в виду блудное желание. – *П. М.*) перерастает в Божественную страсть, а ярость (то есть гнев. – *П. М.*) вся целиком превращается в божественную любовь. Ибо, благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он (ум) весь становится световидным, и, тесно связав с собою страстную часть свою, превращает ее в нескончаемую божественную страсть и непрестанную любовь, целиком обратившись от земных вещей к Божественному»[23]. Вот такой неожиданный поворот. В конце концов, при таком пересозидании страстного начала, христианином, по мысли святителя Григория Паламы, овладевает «волшебство божественной любви» – как способность людского страстного начала устремляться к единству любви со Святым Духом, с Богом[24].

Конечно же мы знаем, что Святые Отцы призывают христиан к достижению бесстрастия. Но и бесстрастие – это ведь тоже не бездействие. Это не бесконечный отпуск в райских кущах, сопровождаемый нескончаемой игрой на арфе. Бесстрастие – это весьма активное состояние человека, его непрестанная и творческая обращенность к Божественному. Отцы-исихасты – древние учи-

[22] *Преподобный Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию, 58 // Альфа и Омега. М., 1997. № 3 (14). С. 48.

[23] *Преподобный Максим Исповедник*. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 114.

[24] См.: *Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 183.

тели молитвы Иисусовой – говорили о том, что бесстрастие – это отнюдь не исчезновение страстного начала в человеке, ведущее его к какому-то бездеятельному покою, а, напротив, лучшая энергия, активность людской телесности. Как пишет святитель Григорий Палама, «бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии»[25]. Именно в бесстрастии реализуется наша подлинная и деятельная устремленность к Богу, к стяжанию того Небесного Царствия, которое «нудится» лишь «силою» – как непрестанной борьбой христианина за собственное Спасение.

§ 2. История и чинопоследование Таинства Покаяния

Теперь обратимся к истории Таинства Покаяния. Издревле власть отпускать грехи была усвоена епископам; начиная с III столетия сохранились свидетельства о том, что разрешение грехов совершали и пресвитеры. В древней Церкви было две формы Исповеди: публичная и тайная.

Сейчас, в нашей современной церковной практике, мы знаем еще и третью форму Исповеди: общую Исповедь, которой в древней Церкви не существовало. Она появилась достаточно недавно и, кстати говоря, возникла совсем не в том виде, в каком мы ее наблюдаем сегодня во многих современных храмах. Общую Исповедь использовал в своей пастырской практике святой Иоанн Кронштадтский, который из-за наплыва к нему верующих просто не имел возможности подробно их исповедовать. Как же она выглядела в практике святого Иоанна Кронштадтского? Он выходил перед народом, читал молитвы последования Исповеди, а затем говорил: «А теперь кайтесь». И весь народ, находившийся в храме, выкрикивал свои грехи. Святой же Иоанн Кронштадтский стоял перед ними, смотрел на них и слушал. И, глядя в эту огромную толпу, он был способен увидеть человека, который, может быть, внешне каялся, но на самом деле покаянного чувства не испытывал или исповедовал далеко не все из того, что совершил. И тогда святой Иоанн говорил ему: «И ты кайся». И тогда этот человек – в священном трепете – начинал уже каяться по-настоящему.

[25] *Святитель Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолствующих. С. 178.

Но сейчас у нас с вами отцов Иоаннов Кронштадтских, к сожалению, что-то не видно. Поэтому современная общая Исповедь нередко превращается в какую-то формальность. Иногда дело доходит до весьма печальных примеров. Один мой знакомый священник, служивший в «глухие» советские годы в дальнем украинском сельце, рассказывал, что Исповедь в тех местах превратилась именно в такую формальность. В храмах ставился длинный стол, на который с обеих сторон укладывали головы – как на плаху – сразу по несколько человек исповедующихся. Священник набрасывал на них – во всю длину стола – епитрахиль и читал общую разрешительную молитву. При этом о какой-либо беседе кающегося с батюшкой не могло идти и речи. Когда этот попавший на Украину из Москвы священник стал спрашивать у сельских исповедующихся об их грехах, возмущению и недоумению здешних православных не было предела. Они даже посылали гонца к местному архиерею с наказом выяснить: имеет ли право батюшка «пытать грехи»...

Та общая Исповедь, которую практиковал святой Иоанн Кронштадтский, скорее приближается не к нашему общему современному исповеданию грехов, а к публичной Исповеди первых столетий бытия Христианской Церкви. Она совершалась кающимися перед епископом и в присутствии всей общины. Человек открыто и гласно исповедовал свои грехи. Правда, такая Исповедь назначалась далеко не во всех случаях. Параллельно ей существовала и тайная Исповедь. Публичная Исповедь предназначалась только для тех людей, которые совершили тяжелейшие грехи, а также для тех, кто в годы гонений на Церковь из страха перед языческой властью отрекались от Христа. За тяжкие грехи публичное Покаяние назначалось, впрочем, далеко не всегда. Скажем, за блудные грехи публичная Исповедь назначалась только тогда, когда всей общине было известно о совершившемся преступлении.

Чин публичного Покаяния окончательно оформился в середине III века, во времена гонений на христиан императора Декия. Сначала следовало принятие человека в разряд публично кающихся, затем – несение им епитимии и, наконец, его возвращение в лоно церковное. Кающийся сначала приходил к пресвитеру, который проверял искренность его обращения. Затем пресвитер вносил имя грешника в церковный список и возлагал на него руки – в знак разрешения от отлучения: до этого момента

грешник мыслился пребывавшим вне Церковного Тела. В первый день Великого поста осужденный на публичное Покаяние приходил к церкви. У дверей его встречал епископ, вводил в храм, где кающийся посыпал голову пеплом, одевался в рубище и повергался на землю ниц. В это время епископ, клир и народ возносили за него молитву, после чего епископ возлагал на него руки, окроплял его водой и произносил проповедь, обличая перед всеми его грех. На этом покаяние публично кающегося еще не заканчивалось, ибо ему следовало проходить подвиги покаяния среди представителей четырех типов, разрядов кающихся: с плачущими, слушающими, припадающими и купностоящими. Проходило еще очень долгое время, прежде чем его наконец допускали к Евхаристической Чаше. Кто такие были эти плачущие, слушающие, припадающие и купностоящие? Плачущие вообще не имели права заходить в храм. Они стояли на паперти и должны были падать на колени перед всяким входившим в храм человеком, прося за них помолиться. Они были одеты в рубище и посыпали голову пеплом. Слушающие просто стояли в притворе, но, так же как и плачущие, не могли входить в храм. Припадающие стояли в храме до начала Литургии верных и должны были выходить из церкви вместе с оглашенными. И наконец, купностоящие, которые хотя и стояли в храме всю Литургию, но отдельно от верных, и все равно не имели права причащаться. Могли пройти многие годы, прежде чем Церковь дозволяла этим людям наконец приобщиться Святых Христовых Тайн. После того как срок их покаяния завершался, совершалось принятие кающихся в полноправные члены Церкви. Это происходило в четверток или пяток Страстной седмицы. Когда такой кающийся приходил к храмовым дверям, настоятель читал над ним молитву и вводил его в храм; затем этот человек второй раз просил прощения у верных и давал обеты не возвращаться к своим грехам. Епископ возлагал на него руки, и тогда грехи ему полностью прощались: отныне он считался полноправным членом Церкви и мог приобщаться Святых Христовых Тайн.

Постепенно публичное покаяние в общецерковной практике упразднилось. Как вы помните, публичное покаяние чаще всего предназначалось для отступников от Христа. В IV веке христианство стало государственной религией, и, конечно же, лю-

дей, отрекавшихся от Христа, сделалось многократно меньше. Кроме того, решением Константинопольского архиепископа Нектария в конце IV века была отменена должность пресвитера-духовника над кающимися, что, конечно же, отнюдь не способствовало дальнейшему существованию практики публичной Исповеди. При этом архиепископ Нектарий предоставил христианам право приступать к Причащению в согласии с судом своей совести. Тем не менее публичная Исповедь практиковалась вплоть до IX века.

Почему же упразднилась практика публичной Исповеди? Церковь прекрасно понимала, что наряду с положительными сторонами она имела и многочисленные отрицательные стороны. Представим себе, что человек на такой Исповеди выслушал грехи своего собрата-христианина. Он может об этих грехах всерьез задуматься, ими как бы «заинтересоваться», увлечься и даже последовать дурному примеру. Или, наоборот, он может возгордиться: «Какой этот человек негодяй и подлец! В какой мерзости он кается! А вот я ничего подобного не совершил. Насколько же я лучше его!» Подумает так – и возгордится. Кроме того, существовала опасность, что согрешивший человек мог испугаться возможности назначения ему позорного для него публичного покаяния и решить: «Уж лучше я промолчу о своем грехе, не стану о нем говорить священнику. Пожалуй, лучше я это преступление сокрою в своей душе, а то священник, чего доброго, назначит мне за него публичное покаяние...» И вообще не станет каяться.

По всем этим причинам публичная Исповедь постепенно упразднилась, и в церковной практике сохранилась только тайная Исповедь.

Тайная Исповедь, издревле существовавшая в Церкви Христовой наряду с публичной, поначалу не имела широкого распространения. От первых веков христианства мы знаем лишь единичные свидетельства о ее практике. Она начинает активно совершаться только с VI столетия – на христианском Западе и затем – уже с IX века – повсеместно практикуется и на Востоке, в Византии. Исходя из этого, следует признать, что с V и по начало IX столетия в Византии фактически отсутствовали какие-либо реально используемые в церковной практике богослужебные чинопоследования Таинства Покаяния. Тем самым, может даже

показаться, что в промежутке между фактическим упразднением публичной Исповеди (IV век) и появлением чинопоследования Исповеди тайной (IX век для Византии) Исповедь в Восточной Церкви на время исчезает вообще. Но это не так. Во-первых, в этот период, хотя и редко, но все же применялись каноны, связанные с практикой Исповеди публичной. Во-вторых, в это время все же существовала тайная Исповедь — даже при отсутствии ее литургического чинопоследования. Благодаря святоотеческому наследию, мы имеем свидетельства о существовании тайной Исповеди уже с конца III века. Так, священномученик Мефодий Патарский (Олимпийский) призывает христиан регулярно являть свою «духовную проказу иереям», чтобы избегать тяжелых грехов, влекущих за собой уже необходимость Исповеди публичной[26]. О существовании тайной Исповеди в IV столетии мы узнаем из возникшего в кругу учеников святителя Василия Великого «Толкования на Исаию». Здесь говорится о том, что предстоятелям Церкви «поверяются согрешившими сокровенные поступки, для которых нет свидетеля, кроме Испытующего тайны каждого»[27], то есть Бога. А святитель Иоанн Златоуст пишет о тайной Исповеди так: «Почему, скажи мне, ты стыдишься и стесняешься сказать грехи свои? Разве ты сказываешь человеку, который станет упрекать тебя? Разве исповедуешься пред равным тебе рабом, который разгласит их? Владыке, Промыслителю, Человеколюбцу, Врачу ты показываешь рану... Я не заставляю тебя, говорит Он, выйти на средину зрелища (сцены) и окружить себя множеством свидетелей; Мне одному, наедине, скажи грех, чтобы Я уврачевал рану и избавил тебя от болезни»[28]. Тем самым, можно сделать вывод, что, не обладая самостоятельным развернутым чинопоследованием, тайная Исповедь практиковалась в древней Церкви почти что на всем протяжении ее существования (по крайней мере, с III столетия) — именно как Таинство, в котором человеку от Бога подается разрешение грехов. Но возможно ли такое: бытие в Церкви священного и обще-

[26] *Method. Olymp.* De lepra. 67 (X, 3).

[27] *Святитель Василий Великий* (?). Толкование на Исаию. 10, 19 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 1. СПб, 1911. С. 402.

[28] *Святитель Иоанн Златоуст.* О Лазаре. 4, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 833.

признанного всеми Таинства при отсутствии его богослужебного чинопоследования? Да, это возможно. Мы знаем подобные же примеры, относящиеся и к другим церковным священнодействиям, которые воспринимались Церковью именно как важнейшие церковные Таинства, однако на протяжении нескольких столетий не имели своего отдельного литургического чинопоследования. Так, например, Таинство Брака вплоть до IV века не обладало самостоятельным чином и совершалось путем совместного причащения жениха и невесты за Литургией из Евхаристической Чаши, скрепляясь благодатью Святых Тайн; однако это не мешало церковному сознанию первых трех столетий воспринимать Брак как великое и святое церковное Таинство. Именно поэтому утверждения многих современных ученых об упразднении Исповеди как таковой на протяжении нескольких веков бытия Христианской Церкви выглядят, мягко говоря, не бесспорными. Ведь о действии благодати Божией в этом Таинстве нам свидетельствуют многие Святые Отцы и IV, и V, и последующих столетий. Повторю: чинопоследования Таинства Покаяния как такового тогда не было, а вот сама сакраментальная Исповедь — как отпущение Богом кающемуся грехов через посредство священнослужителей — была в Церкви всегда. Тем более, что и до IX столетия в кафедральном константинопольском евхологии (богослужебном сборнике, содержавшем в том числе, и чинопоследования Таинств) все же присутствовали отдельные молитвы о кающихся — одна из них известна нам по нашему современному чинопоследованию Таинства Покаяния: «Боже, Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном...» Тем самым, мы можем думать, что во все без изъятия эпохи бытия Церкви христиане приходили к епископам и пресвитерам, чтобы получить — через Таинство Исповеди — отпущение грехов от Самого Христа...

Итак, тайная Исповедь как целостное и разработанное чинопоследование постепенно оформилась в Византии лишь в IX столетии, когда появился чин Иоанна Монаха, вошедший в состав созданной в ту же эпоху первой редакции «Номоканона». Авторство «Номоканона» в научной литературе иногда приписывается святителю Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому (конец VI века), но на самом деле этот канонический

сборник ему не принадлежит. Затем, в IX столетии, возникали еще и местные чины тайной Исповеди: например чин Студийского монастыря, настоятелем которого был знаменитый преподобный Феодор Студит. Тем самым свое особое распространение тайная Исповедь получает в IX столетии — в послеиконоборческий период — в монашеской среде. На Руси попеременно применялись два чина. До XII века Исповедь совершалась по Студийскому уставу, а затем, с XII века, – по уставу Иоанна Монаха.

Сегодняшний чин, который мы находим в современном русском Требнике, сформировался лишь в XVII веке. И как мы увидим далее, в этом чине – именно вследствие времени его окончательного сложения – во многом отразились черты латинского богословия.

В древней Церкви, как и в некоторых современных Поместных Церквах, не всякий священник имел право исповедовать. Были священники, которым особым епископским благословением давалось право исповедовать приходящих к ним христиан. Это, конечно же, отнюдь не означает, что не всякий священник обладает благодатью исповедовать. Любой священник через рукоположение получает сакраментальную власть «вязать» и «решать» грехи. Это ограничение лишь значит, что некоторым священникам такое право давалось именно исходя из того, что они могли проявить себя как вдумчивые и опытные духовники. Потому что они прожили уже многие годы в священстве. Потому что они обладали большим опытом церковно-приходской или монастырской жизни. Потому что они были людьми добрыми, благочестивыми. Итак, далеко не всякий священник в древней Церкви получал от епископа право исповедовать.

Подобная же практика избирательного назначения священников совершать Таинство Исповеди существовала и в Древней Руси. В греческом же Требнике мы даже можем обнаружить специальное чинопоследование «егда творит архиерей духовника».

Теперь поговорим о порядке совершения Таинства Исповеди по нашему современному Требнику.

Замечу, что многие указания Требника относительно Таинства Исповеди в нашей сегодняшней практике чаще всего не соблюдаются. Например, зачастую чинопоследование Таинства совершается сразу над несколькими кающимися, в то время как в Треб-

нике строго оговорено: Таинство Исповеди должно совершаться священником лишь над одним грешником. Требник не предусматривает возможности того, чтобы перед аналоем при совершении Таинства Покаяния стояли два, три, пять человек, как мы это видим в наших храмах. Однако так получилось, что соблюсти такое требование церковных канонов мы на сегодняшний день, как правило, не можем – за исключением тех случаев, когда человек приходит к священнику поисповедоваться «в частном порядке».

Таинство начинается с возгласа «Благословен Бог наш...». В Требнике он не приводится, но оговаривается, что священник «творит стих началу». Здесь как раз и подразумевается начальный возглас Таинства. Традиционно Таинство Покаяния принято совершать в епитрахили и поручах.

На аналое лежат крест и Евангелие. Тем самым Церковь свидетельствует, что любовь Сына Божия, явленная роду человеческому через Крест Господень, через Его Крестную смерть, а также благая весть о нашем Спасении – Христово Евангелие — ведут человека к исправлению и благодатному преображению.

После начального возгласа Таинства мы слышим чтение так называемого «общего начала»: с «Трисвятого» до «Отче наш», затем «Господи, помилуй» 12 раз, «Слава и ныне». Потом читается покаянный 50-й псалом. Этот псалом был написан царем Давидом после того, как он, преступив волю Божию, обрек на смерть Урию Хеттеянина и прелюбодействовал с его женой Вирсавией, но вслед за тем искренне раскаялся в содеянном. Этот псалом всегда читается в покаянных по своему характеру церковных чинопоследованиях. Затем следуют покаянные тропари, которые звучат во время нашего вечернего домашнего молитвенного правила, потом – 40 раз «Господи, помилуй».

Далее идут две молитвы священника о кающемся: первая – «Боже Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном...», вторая – «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога Живаго, Пастырю и Агнче, вземляй грех мира...». Обе эти молитвы очень древние, хотя со времени своего возникновения они и несколько трансформировались. Одна близка по содержанию покаянной молитве, находящейся в так называемых «Постановлениях апостольских». Вторая располагается в конце чинопоследования Литургии апостола Иакова. В этих молитвах священник просит Гос-

пода принять согрешившего, простить ему грехи, спасти его от вечных мучений.

Затем следует обращение священника к кающемуся: «Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не устрамися, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене; но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами; аз же точию свидетель есмь...» Обратите внимание на эти слова. Человек исповедуется именно перед Богом: «се и икона Его пред нами». Священник же в Таинстве Покаяния – только посредник между Богом и человеком. Грешник предстоит пред лицом Бога – невидимого и в то же самое время явленного нам в образе Христова распятия. Священник же здесь только свидетель – «аз же точию свидетель есмь». Что это означает? То, что священник свидетельствует пред Богом о полном искреннем покаянии исповедующегося, о том, что он действительно достоин того исцеления, ради которого пришел в эту духовную «врачебницу». В священническом обращении к кающемуся также подчеркивается важнейшая мысль: намеренное сокрытие человеком греха на Исповеди многократно усугубляет его тяжесть в очах Божиих.

Затем читается Символ веры. Надо иметь в виду, что по порядку чинопоследования, которое мы находим в Требнике, следует все-таки поступать не совсем так. Сначала, в соответствии с Требником, священник должен спросить у кающегося: «Рцы ми чадо: аще веруеши, яко церковь кафолическая (то есть вселенская. – *П. М.*) апостольская, на востоце насажденная и возращенная, и от востока по всей вселенней разсеянная, и на востоце и доселе недвижимо и непременно пребывающая, предаде и научи? И аще не сумнишися в коем предании?» То есть священник спрашивает христианина: православно ли тот исповедует веру? И далее отнюдь не священник и даже не благословленный на это чтец, а сам кающийся должен прочитать Символ веры. В Таинстве Покаяния, являющемся «вторым крещением», читая Символ веры, кающийся, ради его примирения с Церковью, должен сам, лично явить православность своей веры. Это происходит по аналогии с Таинством Крещения, в котором оглашаемый, перед тем как погрузиться в купель, также являет Церкви чистоту своего православного исповедания, прочитывая все тот же Символ.

Затем, согласно Требнику, священник задает исповедующемуся приведенные в тексте вопросы о совершенных грехах – для того чтобы помочь ему их осознать и искренне раскаяться в содеянном. Получив ответы на эти вопросы – я постоянно обращаю ваше внимание на то, что в нашей обычной исповедальной практике указания Требника не всегда исполняются (не исполняются они, как правило, и в отношении следования самому тексту этих вопросов), – священник произносит «Завещание». Слово «завещание» следует здесь понимать в значении «убеждения» – как обращенного к кающемуся увещания больше не повторять те грехи, за которые этот человек только что принес покаяние. Кроме того, «Завещание» – это еще и наставление священника кающемуся. Вот как оно выглядит в тексте Требника: «От сих всех отныне должен еси блюстися, понеже вторым крещением крещаешися, по таинству христианскому, и да положиши начало благое, помогающу тебе Богу; паче же не поглумися, на тожде обращаяся, да не твориши человеком смеха, сия бо христианам не суть приличина; но честно, и право, и благоговейно пожити да поможет тебе Бог Своею благодатию». Обратите внимание: во-первых, Покаяние здесь прямо именуется «вторым крещением»; во-вторых, для нас с вами очень интересен тот аргумент, который приводит священник для того, чтобы призвать человека более не повторять побежденные им грехи: если ты вновь согрешишь тем, в чем уже каялся, – над тобой будут смеяться, и через это ты можешь и других спровоцировать на грех, ввести в искушение – ведь насмехаться над человеком «не суть прилично».

Далее следует молитва «Господи, Боже спасения рабов Твоих...». В ней священник просит Бога о прощении вольных или невольных согрешений исповедника, о примирении и соединении его со Святой Церковью.

Затем священник читает молитву, которая именуется в Требнике «совершение тайны святаго покаяния». Хотя понятие тайносовершительной формулы абсолютно чуждо православной богословской традиции, та или иная молитва в богослужебной практике все же может именоваться тайносовершительной, понимаясь при этом отнюдь не как действующая сама по себе магическая формула, а как некий «хронологический» момент, когда и происходит благодатное преображение человека. Именно такова из-

вестная молитва: «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо (дальше называется имя кающегося), вся согрешения твоя; и аз недостойный иерей, властию Его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь».

Обратите внимание: здесь, в этой молитве, обнаруживается внешнее, видимое противоречие с тем, о чем говорилось в тексте чинопоследования Таинства Покаяния прежде. Что же здесь утверждается? «Аз недостойный иерей, властию Его (Божией. – *П. М.*) мне данною, **прощаю** и **разрешаю** тя от всех грехов твоих...» Не только Бог прощает грехи (об этом все же говорится в первой половине молитвы), но и священник! Раньше же, в уже прозвучавшем прежде обращении священника к кающемуся, утверждалось совсем обратное: «аз же **точию свидетель** есмь» – то есть отнюдь не священник прощает человеку грех, но кающегося от его прегрешения очищает Сам Господь. Почему же здесь возникает такое противоречие, и можем ли мы с вами попытаться его как-то разрешить?

Конечно же в утверждении, что кающегося очищает от греха именно священник, обнаруживаются явные следы западного католического влияния. Потому что в понимании католиков все Таинства, за исключением одного (о котором мы поговорим позднее), совершаются именно священнослужителем, причем епископ или священник здесь действует как бы «вместо Христа» и по праву, предоставленному ему Христом. При совершении Таинства Крещения католический священник говорит: я крещаю тебя. Не «крещается раб Божий», а именно «**я** крещаю тебя». Тот же самый смысл вкладывается католиками и в Таинство Покаяния: я прощаю тебе грехи.

Кстати говоря, в сегодняшней греческой православной традиции, в отличие от традиции нашей – русской, в разрешительной молитве Таинства Покаяния выражена мысль, что грехи человеку прощает не священник, а именно Бог – через священника. Вот текст этой молитвы: «Бог, Который Давиду, исповедавшему свои грехи, через пророка Нафана, и Петру его отречение, когда он плакал горько, и рыдавшей у Его ног грешнице, взятой в прелюбодеянии, и мытарю, и блудному отпустил грехи, Тот же **Бог да отпустит тебе чрез меня, грешного,** все, ныне в сем и грядущем

веке, и да даст тебе неосужденно предстати пред Его Страшным Судилищем. Не заботься более о прегрешениях, которые исповедал, и иди с миром».

С другой стороны, при попытке примирить такое видимое смысловое противоречие в нашем сегодняшнем славянском чинопоследовании Исповеди, нам все же следует помнить и о том, что Господь **дает** апостолам эту власть «вязать и решать» грехи. Значит, мы все-таки можем предположить, что два эти противоречащих момента в православном Таинстве Покаяния – очищение человека от греха Самим Богом и прощение ему прегрешений священником – до какой-то степени друг друга взаимно дополняют. То есть, с одной стороны, священник только свидетель, действующий по благословению Божию, а Таинство совершает именно Господь, Его благодать. С другой же стороны, поскольку власть «вязать и решать» получена православным священнослужителем от апостолов – через преемство и передачу благодати от поколения к поколению представителей церковной иерархии, – мы можем утверждать, что священник, по дару рукоположения, по благодати священства, безусловно, сослужит Христу. Он активно и деятельно соработает Богу, осуществляя вместе с Ним все ту же синергию совершения Таинств, свободно и творчески соучаствует вместе со Христом в деле благодатного освящения человека, вверенного его пастырскому попечению.

Пожалуй, здесь можно употребить одно богословское понятие, отчасти выражающее суть происходящего дарования Богом священнослужителю власти «вязать и решать» грехи в Покаянии, дерзновенно действовать в Церковных Таинствах посредством Божественной благодати. Наверное, вам известен такой греческий термин – «кеносис» (κένωσις). Он имеет основание в Послании апостола Павла к Филиппийцам, где говорится о добровольном «самоуничижении», «умалении» Христа при Его Воплощении. По слову Апостола, Сын Божий *«уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной»* (Филип. 2, 7–8). Принявший человеческое естество Сын Божий в нем Себя добровольно «обессилил», принял на Себя людские немощи, последствия грехопадения, подчинился законам этого мира. По дерзновенному слову преподобного Макси-

ма Исповедника, «Бог обнищал, снисшедши ради нас» с Небес[29]. Но предельный кеносис, умаление Сына Божия произошел во время Его Распятия – на Кресте – когда всемогущий Бог умер ради Искупления людей, ради Спасения мира. Такой кеносис, умаление Бога, ставшего человеком и отдавшего жизнь за человеческий род, стал основанием для явления Его предельной Божественной славы, всемогущества – в победе над смертью, в Воскресении.

Понятие «кеносис» также возможно употребить и по отношению к любому Откровению Бога человеку. Действительно, Бог настолько непостижим, в такой степени превосходит возможности ограниченного человеческого познания, что всякий раз, открывая Себя человеку, Он как бы «приспосабливает», низводит Свое Откровение до нашего уровня, умаляет Себя настолько, чтобы мы оказались способны хотя бы отчасти постичь даруемое нам богоявление. Непознаваемый Бог в таком добровольном кеносисе делается для нас отчасти постижим, невидимый – видим, пожигающий – согревает и животворит, не ограничимый временем и пространством – являет Себя в определенном месте и в конкретный час.

Но можно, пожалуй, также сказать и о некоем кеносисе Божественной благодати, осуществляющемся именно в Церковных Таинствах: как передаче Богом священнослужителю власти «вязать и решать», как даровании ему права свободно и творчески сослужить своему Создателю. Причем такое священническое сослужение Богу осуществляется отнюдь не силой человеческой, но преподанной в руки священника силой Божественной: здесь и происходит тот самый кеносис – Бог, умаляющий Себя в таком Самоограничении, смиренно преподает Свою силу и власть в руки Собственного творения. Бог – по дару любви, в непрекращающейся жертвенной Самоотдаче человеческому роду ради нашего Спасения – подает священнослужителю Свою благодать ради того, чтобы священник мог этой благодатью властно и свободно воспользоваться за богослужением, и – в ответном порыве жертвенной любви – как бы «возвратить» ее здесь Дарителю-Господу (хотя, конечно же, за такой свободой священника всегда следует

[29] *Преподобный Максим Исповедник*. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 182.

и ответ Господней свободы: ведь «точку» в благодатном воздействии Таинств на человека все равно всегда ставит Сам Господь). С момента учреждения Церкви Христовой Бог непрестанно осуществляет в ней такое Само-дарение, и потому священнослужитель за каждой службой Церковных Таинств может – ради Спасения и освящения христиан – совместно, синергийно сослужить со своим Творцом единой Божественной энергией...

При произнесении священником разрешительной молитвы многие кающиеся преклоняют главу, а иногда и колени: это знаменует преданность христианина милосердию, правосудию и воле Божиим. Епитрахиль, покрывающая главу исповедника, имеет значение возложения руки епископа, через которое в древней Церкви совершалось отпущение грехов. Целованием лежащих на аналое креста и Евангелия как бы осуществляется примирение с Господом. Целование осуществляется и в знак искренности данных Богу перед духовным отцом обетов. Также целуются они и в знак твердого намерения исправить свою жизнь, следовать за Христом, неся свой крест – крест деятельного христианского подвига.

После принесения покаяния священник имеет право наложить на человека ту или иную епитимию. Что такое епитимия? Это понятие происходит от греческого слова ἐπιτιμάω («епитимао») – «запрещаю». Очень часто епитимия воспринимается нами как наказание. Это неверно. Священник никого и никогда не наказывает. Да и разве можем мы считать наказанием возложенное на нас в качестве епитимьи дополнительное молитвенное правило? Ничего себе наказание – лишний раз помолиться Богу и тем самым соприкоснуться с Его животворящей любовью, с благодатью! Или, например, разве можно считать наказанием совершение дел милосердия, раздачу милостыни, к которым нас может призвать на Исповеди священник? Ведь не делает же он это в целях подрыва нашего семейного бюджета... О наказании здесь, разумеется, не может идти и речи. Епитимия – это благое духовное упражнение, предлагаемое грешнику с целью его исправления. И здесь, так же как и в других осуществляющихся в Таинстве Покаяния действиях духовника, реализуется то право «вязать и решать», которое дано Богом священнику. Среди спасительных епитимийных послушаний следует также назвать молитвенное коленопре-

клонение, пост. Конечно же человек должен понимать, что епитимия дается ему священником ради его же блага. Если человек воспринимает епитимию лишь как некую «духовную» палку, которой его немилосердно бьет священник, то она никакой пользы кающемуся не принесет. Следует также помнить, что епитимия, ее характер, степень ее строгости – очень индивидуальное дело. Ее наложение всякий раз бывает связано со складом личности кающегося, с той или иной степенью его внутренней готовности должным образом воспринять епитимию: именно не как кару, но как благо.

Священник после Исповеди в некоторых случаях может даже запретить кающемуся приступить к Евхаристической Чаше. Почему же он это делает? Быть может, здесь мы можем воспринять такую епитимью как наказание грешника? Нет. И это тоже не наказание. Священник, напротив, оберегает кающегося, заботится о его благополучии. Следует помнить, что если человек причащается недостойно, это может нанести ему непоправимый духовный и даже физический вред. Апостол Павел свидетельствует в Первом послании к Коринфянам: «*...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. От того многие из вас немощны и больны и немало умирает*» (1 Кор. 11, 27—30). И вот ради того чтобы человек, неся в себе последствия особо тяжких прегрешений, не навлек на себя гнев Божий недостойным причащением, священник не допускает его причащаться Святых Христовых Таин. Батюшка как бы ограждает его от опасности быть пожженным благодатным Евхаристическим огнем. И пока человек не исправится, пока он не очистится, он не смеет, не должен приступать к Евхаристии.

Кратко напомню при этом: если священник наложил на кающегося запрет причащаться, то снять такой запрет может лишь этот же священник. Только в одном случае – если человек при смерти и не может обратиться к наложившему на него запрет священнику – в соответствии с 32-м апостольским правилом над ним может прочитать разрешительную молитву другой батюшка.

Это единственное исключение. Хотя следует отметить и то, что в случае наложения на христианина каким-либо «младостарчествующим» священником черезмерно тяжелой епитимии этот христианин имеет право обратиться за разрешением подобного недоразумения к правящему архиерею.

В конце чинопоследования Таинства Покаяния, в соответствии с указанием Требника, звучат «Достойно есть...», «Слава и ныне» и совершается отпуст.

Глава 4. Таинство Брака

§ 1. Духовный смысл Таинства Брака

По словам святителя Московского Филарета, «Брак есть Таинство, в котором при свободном перед священником и Церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия для благословенного рождения и христианского воспитания детей»[1]. По определению Х. Андруцоса, «Брак есть священный богоустановленный обычай, в котором свободно сочетающимся подается через священника благодать Святого Духа, освящающая и возвышающая естественный брачный союз»[2].

Во многих богословских работах, посвященных значению Таинства Брака, зачастую можно обнаружить одну крайнюю точку зрения. В сочинениях некоторых, как правило монашествующих, богословов проскальзывает мысль о том, что брак – это «Божественная уступка» человеческой слабости плоти и что он по своей сути является чем-то вроде полуузаконенного блудодеяния. При таком подходе получается, что Господь лишь терпит Брак, снисходя к нашей немощи, к безраздельно властвующей над нами человеческой страстности; иначе Он все браки бы расторг и упразднил в самом срочном порядке. Подобное впечатление зачастую возникает, например, при чтении известного учебника по догматическому богословию архимандритов Алипия и Исаии: уж очень неприязненно высказываются эти авторы о Браке. Из таких работ легко сделать вывод: единственный «нормальный» путь Спасения в Православии – монашеский. Следует иметь в виду, что церковной традиции, церковному Преданию

[1] Пространный Христианский катихизис. С. 61–62.

[2] Цит. по: Таинство Брака: богословские аспекты // V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Православное учение о Таинствах. Т. III. С. 11.

эта крайняя точка зрения абсолютно чужда. Церковь утверждает, что и девство, и брак – каждый из двух возможных путей христианской жизни – способны принести нам пользу на путях Спасения, даровать свои особые благодатные плоды. При этом, однако, Церковь свидетельствует, что монашеское житие по своим духовным возможностям все же несколько выше, чем жизнь в семье, в христианском браке (мысль о превосходстве девства над браком яснее всего выражена в 7-й главе Первого послания к Коринфянам апостола Павла). О превосходстве девства над браком неоднократно пишет и святитель Иоанн Златоуст. Вместе с тем он считает необходимым оговориться: «Девство я считаю гораздо досточтимее брака; и однако чрез это я не поставляю брака в числе худых дел, но даже очень хвалю его»[3]. Однако о девстве Златоуст пишет гораздо более возвышенно, чем о браке: «Брак – добро; и девство потому достойно удивления, что оно лучше добра, и столько лучше, сколько кормчий превосходнее гребцов и полководец – воинов. Но как, отняв у корабля гребцов, ты потопишь корабль, и, удалив из сражения воинов, предашь в плен врагам самого полководца; так и здесь, если ты низведешь Брак с его высокой степени, то уронишь славу девства и низведешь его до последней степени зла. Девство – добро: утверждаю это и я; оно лучше Брака: и с этим соглашаюсь. И если угодно, я прибавлю, насколько оно лучше, – именно настолько, насколько небо лучше земли, и ангелы – людей, а сильнее сказать, то и этого больше»[4].

Но и в Браке человек тоже может обрести особые духовные блага, причем те блага, которые неспособен стяжать даже монах. Повторяю: каждый из этих двух путей способен даровать христианину что-то свое, особенное, неповторимое. Вместе с тем, строго говоря, и монашеская, девственная жизнь это тоже в конечном счете брачный союз. Правда, это Брак духовный. Монах должен уневеститься Христу. То есть душа монашеская, душа девственная – через принесенные иноческие обеты, через постриг – делается невестой Христовой, как бы вступает в мистический Брак с Господом. Эту же мысль высказывают и древние Святые Отцы.

[3] *Святитель Иоанн Златоуст.* О девстве, 9 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. М., 1991. С. 302.

[4] Там же. С. 303.

«Ты вся пребудешь Христова, пока наконец увидишь и Самого Христа, жениха твоего», – обращается к девственной душе святитель Григорий Богослов[5].

Святой Отец Церкви III века священномученик Мефодий Патарский (Олимпийский), при жизни которого еще не существовало установления монашества, но уже приносились христианские обеты девства, пишет, сравнивая пути брака и безбрачия: «Церковь уподобляется цветущему и разнообразнейшему лугу, как украшенная и увенчанная не только цветами девства, но цветами деторождения и воздержания»[6]. Мы видим: в Церкви Христовой существуют различные пути для соединения человека со своим Творцом. И потому христианин может осуществить дело Спасения как приняв монашеский постриг, дав обет девства, так и живя в семье, в благословленном Церковью Браке.

Брак в церковной традиции часто именуют таинством любви. Всякая же любовь обретает свой смысл и подлинную ценность лишь тогда, когда она осуществляется в Боге, во Христе: ведь, по выражению апостола Иоанна Богослова, Сам «*Бог есть любовь*» (1 Ин. 4, 8). Следует помнить, что в христианском Браке реализуется не просто земная любовь, но и любовь небесная, взаимная устремленность любви Бога и человека. В Браке даются новые особенные пути для соединения человека не только со своей земной половиной – с мужем или женой, но и с Самим Божеством.

Таинство Брака – самое древнее из церковных Таинств. Зачастую принято говорить о том, что все Таинства установлены Господом Иисусом Христом в евангельскую эпоху. Момент установления Таинства Брака обычно связывают с посещением Господом Иисусом Христом брачного пира в Кане Галилейской, где Он претворил воду в вино. Однако древние Святые Отцы утверждают иное: Таинство Брака – это единственное Таинство, которое заключается, совершается еще в Райском саду, еще до

[5] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 37-е на евангельские слова: «когда окончил Иисус слова сии...» и проч. (Мф. 19, 1) // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 516.

[6] *Священномученик Мефодий Патарский*. Пир десяти дев // Святый Мефодий епископ и мученик, Отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений. С. 43.

грехопадения человека. Причем оно реализуется здесь уже именно как Таинство, уже как благодатное Божественное священнодействие. Сам Бог приводит жену к Адаму, и вот это-то и есть первое древнейшее Таинство Брака. Именно тогда, по слову блаженного Феодорита Кирского, Бог сочетал жену «с мужем по закону, и ныне остающемуся в силе, привел ее к мужу. Сам стал невестоводителем и другом жениха...»[7]. А вот что пишет об этом святитель Астерий Амасийский: «Первый устроитель Брака есть Творец, сочетавший первозданных людей брачными узами и будущим поколениям давший непререкаемый порядок сожительства, который они должны были чтить как закон Божий. Соединенные же друг с другом *"уже не двое, но одна плоть; итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает"* (Мф. 19, 6)»[8]. Да, Сын Божий установил Таинство Брака, но установил его еще до Своего Воплощения и совершил это вместе с Отцом и Святым Духом – в единстве Тройческой промыслительной деятельности о судьбе человека. Как пишет блаженный Августин, «Христос явился на брак (в Кане), чтобы подтвердить, что Он Сам в Раю установил брак»[9].

Тот первый райский Брак сделался святыней еще и потому, что уже изначально – в Божественном предведении о грядущей необходимости Воплощения Христова ради Спасения падшего человека – оказался также и прообразом новозаветного союза Христа и Церкви. Святитель Иоанн Златоуст пишет об этом так: «как Ева... произошла из ребра Адамова, так и мы из ребра Христова. Это значит *"от плоти Его и от костей Его"*... Когда Христос был вознесен на крест, пригвожден и умер, тогда *"пришедше один из воин ребро Ему прободе, и изыде кровь и вода"* (ср. Ин. 19, 34), и из этой крови и воды составилась вся Церковь... Как во время сна Адамова созда-

[7] *Блаженный Феодорит Кирский.* Сокращенное изложение Божественных догматов, 25 // Восточные Отцы и учители Церкви V века. Антология. М., 2000. С. 216.

[8] *Святитель Астерий Амасийский.* Беседа на слова Евангелия от Матфея: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею (Мф. 19, 3)? // Богословский Вестник МДА. Сергиев Посад, 1893. Т II. Июнь. С. 384.

[9] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Брак в Православии. М., 1995. С. 93.

на была жена, так и во время смерти Христовой образовалась Церковь из ребра Его. Но не потому только нужно любить жену, что она член наш и от нас получила начало своего существования, но и потому, что об этом самом Бог поставил закон, сказав так: *“сего ради оставит человек отца своего и матерь, и прилепится к жене своей, и будете два в плоть едину”* (Быт. 2, 24)... Как же это произошло со Христом и Церковью? – Как жених, оставив отца, приходит к невесте, так и Христос, оставив престол Отца, пришел к невесте; не нас возвел горе, но Сам пришел к нам»[10].

Итак, свидетельство о смысле Таинства Брака, о том, что мистически происходит в этом священнодействии, мы обнаруживаем еще в первых главах книги Бытия: «*Оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть*» (Быт. 2, 24).

Брак и в Ветхом, и в Новом Завете – это синоним радости. Так, например, то состояние, которое явится праведникам в жизни будущего века, когда святые будут пребывать с Агнцем, то есть со Христом, в книге Откровения Иоанна Богослова именуется брачным пиром, брачной вечерей: именно тогда и осуществится в своей полноте нескончаемый брачный союз Христа и Его единой Церкви. «*Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне [Ангел]: напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца*» (Откр. 19, 7—9).

Следует отметить, что если в древней православной богословской традиции Святые Отцы мыслят и пишут о Браке очень и очень возвышенно, то в католической традиции Брак зачастую заметно принижается. Правда, это не вполне верно в отношении католического богословия XX и начала нынешнего века, когда в западной традиции – при ее обращении как к восточному богословию, к восточным Отцам, так и к собственному древнему латинскому святоотеческому наследию – начали рассуждать о Браке также вполне возвышенно. Но классические средневековые католические авторы говорят о Браке порой в весь-

[10] *Святитель Иоанн Златоуст.* Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // *Святитель Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 3. Кн. 1. М., 1994. С. 227–229.

ма уничижительном ключе, утверждая, что Брак дан нам Богом только по человеческой слабости, что Бог терпит Брак лишь потому, что человек неспособен жить иначе. Вот что пишет, например, известный католический учитель молитвы Бонавентура: «Брак не узаконяет любовь к жене, он едва ее оправдывает. Любовь сама по себе есть гнусная вещь: она есть препятствие для любви к Богу, единственно законной любви»[11]. А вот что говорит «ангельский доктор» Фома Аквинский, чье богословие фактически является признанным официальным вероучением католической традиции: «Брак есть зло прежде всего для души. Ибо ничто так не пагубно для добродетели, как плотское сожитие»[12]. Такое отношение к Браку в конечном итоге вылилось в протестантское нейтрально-равнодушное отношение к супружеству, где Брак начинает рассматриваться лишь как путь для рождения детей. Тем самым в западной традиции Брак все в большей и большей степени понимается не как духовный, мистический союз мужчины и женщины во Христе, но лишь как путь к физическому единению супругов. И вот знаменитый философ Иммануил Кант, который, конечно же, не был атеистом и составил свое собственное знаменитое доказательство бытия Божия, дает следующее определение Браку: «Брак есть союз двух лиц разного пола с целью пожизненного взаимного их пользования половыми особенностями»[13]. Как вы сами понимаете, ни о каком духовном, мистическом измерении Брака здесь уже речи не идет.

В отличие от такого западного подхода, православная традиция провозглашает, что Брак – если это Брак христианский, церковный – может и должен быть «*честен*», а супружеское ложе – «*непорочно*» (ср. Евр. 13, 4). Такой Брак отнюдь не оскверняет человека, но, напротив, освящает и очищает его: именно это и позволяет апостолу Павлу сравнить как брачный союз Христа и Церкви, так и супружеский союз мужа и жены с омывающей грех «*банею водною*» (Ефес. 5, 26). Брак способен оказаться святым, приводящим человека к состоянию богообщения, в том числе, как это ни удивительно, и благодаря физическим отношениям супругов.

[11] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака. С. 156.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 62—63.

В этом смысле Церковь не рассматривает и физическое общение христианских супругов как общение греховное. Разврат и блуд отнюдь не являются следствием такого общения мужа и жены. Подлинная любовь между супругами, по выражению Златоуста, рождается от целомудрия, причем это не означает, что целомудрие достигается тем, что муж и жена воздерживаются от супружеского общения. Просто их физические отношения переходят на новую ступень, когда осуществляется уже не просто соединение двух людей, но их единство в Боге. «Распутство же» в Браке, по мысли Златоуста, «бывает ни от чего другого, как от недостатка любви»[14]. Если в Браке нет подлинной любви во Христе, а находится место лишь физическим отношениям мужа и жены, тогда, даже если это венчанный, церковный Брак, он может стать самым настоящим блудом. Именно в этом смысле святитель Иоанн говорит о том, что «брак есть как пристань, так и кораблекрушение»[15] – в зависимости от того, как будут в нем жить люди. Но тот же Златоуст настойчиво утверждает: «Нечистота заключается не в телах сочетающихся, но в произволении и в помыслах»[16]. То есть все здесь зависит от того, в каком состоянии пребывают супруги в своих помыслах, в своих душевных устремлениях. Учитель Церкви Климент Александрийский сравнивает вступление человека в брачную жизнь с вкушением первыми людьми — Адамом и Евой — плодов с древних райских деревьев. Он говорит о том, что для одних супругов брак может оказаться плодом Древа познания добра и зла, как приобщением греху, внутренним опытом причастности злу, а для других — плодом с Древа Жизни, как опытом истинного богопознания. Это зависит от того, нарушают ли живущие брачной жизнью супруги заповеди Божии, соблюдают ли они в ней подлинную христианскую чистоту. Тем самым

[14] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 33-я на Первое Послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. М., 2004. С. 340.

[15] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа на слова апостола «жена привязана есть законом, в елико время живет муж ея: аще же умрет, свободна есть, за него же хощет посягнути, точию о Господе: блаженнейша же есть, аще тако пребудет» (1 Кор. 7, 39–40) // *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 215.

[16] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 19-я на Первое Послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 181.

для одних супругов брачная жизнь может стать нравственно губительной, а для других — духовно животворящей[17].

Рассуждая об этом, замечательный православный пастырь митрополит Антоний Сурожский пишет так: «Лишь тогда, когда два человека стали едины сердцем, умом, духом, их единство может вырасти, раскрыться в телесном соединении, которое становится тогда уже не жадным обладанием одного другим, не пассивной отдачей одного другому, а **таинством**, самым настоящем таинством, то есть таким действием, которое прямо исходит от Бога и приводит к Нему»[18]. (Обратите внимание, вот еще одно глубокое определение смысла православных церковных Таинств: Таинство – действие благодати, которое прямо исходит от Бога и приводит к Нему, соединяя христианина с его Творцом.)

Христианин призван уже сегодня, даже в нашем теперешнем падшем состоянии, иметь опыт жизни небесной, отчасти приобщиться к жизни в Царствии Божием. И это становится для него возможным именно благодаря церковным Таинствам, и в том числе – Таинству Брака. Таким образом Брак перестает быть лишь удовлетворением каких-то естественных физических побуждений человека. Брак – церковный Брак – это уникальный союз двух людей, которые могут превзойти ограниченность собственной человеческой природы и быть соединенными в Браке не только друг с другом, но и со Христом. В христианском брачном союзе всегда осуществляется особое духовное единство троих – мужа, жены и соединяющего их Бога.

А что же произойдет с установлением Брака, с каждым заключенным здесь, на земле, брачным союзом в жизни будущего века? Святитель Иоанн Златоуст говорит о том, что брачные отношения сохранятся и там: конечно же не в смысле супружеского физического общения, но как вечный союз любви, как духовный союз. То есть люди, которые вступают в Брак, вступают в него не только на краткий – перед лицом грядущей вечности – период своей земной жизни, но именно навсегда, на все времена, и – ради совместной жизни за пределами всех времен. Святитель

[17] См.: *Климент Александрийский*. Строматы, III, XVII, 104, 1–3 // *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1. СПб., 2003. С. 450.

[18] *Антоний Сурожский, митрополит*. Таинство любви. СПб., 1994. С. 7.

Иоанн Златоуст пишет о том, что подлинная богодарованная брачная любовь не должна ослабеть никогда — даже во Втором Пришествии. В своем знаменитом толковании на Послание к Ефесянам святитель Иоанн, обращаясь как бы от лица христианского супруга к его возлюбленной жене, восклицает: «Я привязался к тебе и люблю, и считаю тебя дороже души моей. Нынешняя жизнь ничего не значит, и я прошу, и умоляю, и всячески стараюсь сподобиться нам так устроить настоящую жизнь, чтобы можно было и там, в будущем веке совершенно безбоязненно встретиться друг с другом. Жизнь наша кратка и завершается смертью, но если удостоимся угодить Богу, пройдя эту жизнь, то всегда пребудем со Христом и друг с другом в великой радости. Я всему предпочитаю твою любовь, и ничто не может для меня быть так тяжело, как когда-нибудь разлучиться с тобою»[19]. Эта мысль Златоуста о вечности духовного брачного союза подтверждается и его размышлениями о том, по какой причине вдовам не следует вступать во второй брак: ведь тогда они не сохранят верности своему умершему мужу, разлука с которым для них лишь временная. Христианских супругов ожидает встреча в жизни Будущего века, и этой встречи вдове следует дождаться. «Не умер муж твой, а спит. Кто не ожидает спящего?.. Всего лучше – ожидать умершего мужа и соблюдать условия с ним, избрать воздержание и находиться при оставшихся детях, чтобы приобрести большее благоволение от Бога»[20]. Подобные же идеи мы обнаруживаем и в сочинениях другого древнего Отца Церкви – святителя Григория Нисского. Святитель Григорий с восхищением приводит яркий пример именно такой посмертной супружеской верности. У его сестры, которую звали Макрина, погиб жених, которому она была обручена. После смерти суженого Макрина приняла твердое решение остаться верной ему на всю жизнь — и это несмотря на то, что, строго говоря, они еще даже не были соединены узами Таинства Брака. Родители

[19] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 20-я на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1. М., 2004. С. 180.

[20] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на слова апостола «жена привязана есть законом, в елико время живет муж ея: аще же умрет, свободна есть, за него же хощет посягнути, точию о Господе: блаженнейша же есть, аще тако пребудет» (1 Кор. 7, 39–40) // *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 216, 222.

Макрины желали, чтобы она все же вышла замуж. Однако она не соглашалась на это и отвечала, что «немыслимо и преступно не чтить святости единожды благословленного отцом Брака и по принуждению помышлять о другом, в то время как в природе человека только один брак, как рождение одно и одна смерть. Она настойчиво повторяла, что обрученный с ней по воле родителей не умер, но его, "живущего у Бога" (ср. Рим. 6, 10) в надежде воскресения, следует считать отлучившимся из дома, а не мертвым, и что немыслимо было бы не хранить верности уехавшему жениху»[21].

При осмыслении самого образа брачных отношений в жизни будущего века следует припомнить евангельский отрывок, где саддукеи приступают ко Христу и спрашивают Его про семь братьев и их жену: все они по очереди умерли, и эта женщина успела побывать женой каждого из братьев. Саддукеи спрашивают Христа: «А чьей же женой она окажется после всеобщего воскресения из мертвых?» Христос им на это отвечает: «*...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах*» (Мф. 22, 30). Из этих слов Спасителя легко сделать вывод о том, что в Царствии Небесном Браки упразднятся вообще. Однако здесь следует иметь в виду вот что: для понимания подлинного смысла этой фразы Христа важно отдавать себе отчет в том, с представителями какой идеологии ведет Свой разговор Господь. Христос беседует с саддукеями, которые вообще не верили в воскресение мертвых; их вопрос был провокационным, причем они противопоставляют свои убеждения вполне определенному учению о воскресении – учению фарисейскому, тем самым отождествляя Христа с фарисеями. Саддукеям было известно о том, что Христос был во многом близок по Своему учению к богословию фарисеев, Он говорил, что фарисеев следует слушать, но по их делам поступать не следует. Однако, как мы с вами знаем, Господь далеко не во всем согласен и с учением фарисеев. Следует помнить, что многое в их учении было воспринято фарисеями отнюдь не из древнего Священного Писания, не из Закона и Пророков, но из поздних и весьма примитивных так называемых «преданий старцев». Позаимствовали они из «преданий старцев»

[21] *Святитель Григорий Нисский.* Послание о жизни святой Макрины. М., 2002. С. 23.

и некоторые особенности своего учения о всеобщем воскресении мертвых. По фарисейскому учению, после воскресения из мертвых будет точно такая же жизнь, как и у нас с вами: просто она будет вечно, бесконечно тянуться. Люди, точно так же как и сегодня, будут жениться, рожать детей, бесконечно пировать, евреи будут властвовать над всеми другими народами, поскольку они – богоизбранный народ, и так далее... Господь конечно же такого учения принять не может и его опровергает. Произнося слова о том, что *«в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах»* (Мф. 22, 30), Христос как бы возражает саддукеям следующим образом: вот вы не верите в воскресение мертвых, но оно совершится. Однако будет оно отнюдь не таким, как учат фарисеи. Да, люди воскреснут в своих телах. Но в будущем веке уже не сохранится физического общения супругов, не будет рождения детей, а будет жизнь, подобная ангельской. То есть Христос не отрицает бытия Брака в жизни будущего века как такового, Он отрицает лишь его физическую составляющую, говорит о том, что в Царствии Небесном больше не будет плотских супружеских отношений. Как поясняет значение этих слов Спасителя Климент Александрийский, «Господь ни в коей мере не осуждает здесь брак, но “излечивает” некоторых от ожидания телесных наслаждений после воскресения»[22].

Тем самым, именно Брак – конечно же в его духовной, а не плотской сути – есть эсхатологический идеал непреходящего и теснейшего союза людей со Христом и во Христе. Как мы с вами знаем, Брак, по апостолу Павлу, – икона союза Христа и Его Супруги Церкви. И как вечна Невеста Агнца – Его Церковь, точно так же будет вечен и святой образ этого союза: нерасторжимый богодарованный Брак двух любящих христиан. Оппозиция же Брака и девства, существующая в падшем мире из-за того, что Брак по своей плотской составляющей привязывает человека к страстям и миру, в эсхатологической реальности новых Неба и Земли полностью уйдет, исчезнет.

По воскресении из мертвых тело человека изменится настолько, что для страстных физических супружеских отношений в новом бытии попросту не останется места. Тогда уже не будет

[22] *Климент Александрийский*. Строматы. III, 12, 87 // *Климент Александрийский*. Т. 1. С. 442–443.

нынешнего мира и его страстей, а значит, исчезнет и то, что прежде принижало Брак перед высотами целомудренного девства, внося в него начала похоти и власти плоти над духом. Именно поэтому в горнем Иерусалиме будут неизменно сопребывать одинаковые по своему равноангельному достоинству и «брачное девство» целомудренно прожившего свою жизнь на земле и тем уневестившегося Спасителю христианина, и «девственный Брак» православных супругов. Причем этот девственный Брак должен осуществиться именно как продолжающееся, но в то же время и преображенное, духовное единство супругов во Христе: как то непреходящее единство любви, что было им некогда даровано в земной Церкви как Таинство Брака. Именно это и позволяет Православной Церкви при совершении Таинства Брака обращаться к Богу с молением: «восприми венцы их в Царствии Твоем нескверны, и непорочны, и ненаветны соблюдаяй во веки веков».

Ради чего в мире был установлен Богом Брак? Мы помним по первым главам книги Бытия, что Господь творит Еву по вполне определенной причине: потому что Адаму недостает «помощника». Здесь говорится: «*...не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему*» (Быт. 2, 18). Что означает здесь слово «помощник»? Помощник в труде, может быть? Но тогда, наверное, Богу проще было бы сотворить второго мужчину: для корчевания пней в Эдемском саду, для прополки эдемских грядок и так далее – крепкий мужчина гораздо лучше подойдет для физического труда, чем женщина. Но Господь творит нечто совершенно иное, новое: Он творит Адаму жену. С еврейского языка эту фразу книги Бытия дословно следовало бы перевести скорее так: «Сотворим ему восполняющего, который был бы перед ним». Тем самым речь идет не о восполнении в труде, а о восполнении в бытии. Действительно, именно такого мистического единения, такой подлинной духовной и физической полноты двух любящих друг друга существ как раз и недоставало новосотворенному человеку.

Но Творец не только создал жену: Он привел ее к Адаму. И это благословение Божие, совершившееся в Эдеме, и стало началом бытия Таинства Брака. Адама и Еву в Раю, по свидетельству Господа Иисуса Христа, сочетал Сам Бог (см. Мф. 19, 6).

Новозаветное основание учения о Браке мы находим не только в Евангелии, но и в апостольских Посланиях. Особое значение здесь имеют те мысли о богословии Брака, что содержатся в Послании апостола Павла к Ефесянам. Именно этот фрагмент читается в церквах при совершении Таинства Брака. Вот этот отрывок из апостольского Послания к Ефесянам: «*Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа*» (Ефес. 5, 22—33).

Помимо всего прочего, в этом отрывке из Послания к Ефесянам мы обнаруживаем максимально сильное выражение мысли о предельном метафизическом единстве супругов: «*любящий свою жену любит самого себя*» (Ефес. 5, 28). Здесь апостол Павел развивает истину, выраженную еще в евангельском речении Христа: супруги «*уже не двое, но одна плоть*» (Мф. 19, 6). Идея эта оказалась очень близка и древним Отцам и учителям Церкви, которые многократно говорят о том же самом. «Брак бывает тогда, когда Бог соединяет двоих в одну плоть», – свидетельствует Тертуллиан[23]. Святитель Иоанн Златоуст, который среди всех древних Отцов Церкви создал, быть может, самое глубокое, самое возвышенное учение о Браке, пишет: «Тот, кто не соединен узами брака, не представляет собой целого, а лишь половину. Мужчина

[23] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Брак в Православии. С. 88.

и женщина в браке не два человека, а один человек»[24]. «Любовь такова, – добавляет в другом месте святитель Иоанн, – что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сотворить ничто, кроме любви»[25].

Говоря о Таинстве Брака как о духовном единении мужа и жены во Христе, нельзя не упомянуть и о его важнейшем ветхозаветном прообразе. В Библии, помимо многих других ее частей, находится и поэтичная, загадочная по смыслу книга – «Песнь песней». По своей литературной форме «Песнь Песней» – очень яркая любовная поэма, возвышенная любовная лирика. Но если ее читать лишь в этом значении, пусть и восхищаясь совершенством поэтического слога, красотой художественных образов, можно не заметить самого главного: «Песнь Песней» – это не просто повествование о двух влюбленных друг в друга людях (хотя и о них тоже), это повесть о духовном брачном союзе Бога и человека. В древнем ветхозаветном Израиле этот священный текст понимался и истолковывался двояко: как история взаимоотношений Господа и богоизбранного еврейского народа и как символ любовного союза Бога и человеческой души. В сегодняшней новозаветной традиции «Песнь Песней» воспринимается как пророческий, прообразовательный текст, предрекающий явление – вместе с Воплощением Сына Божия – нового брачного союза Христа и всей полноты Его Церкви, или же истолковывается как символ духовного Брака Христа и человеческой души. Здесь Христос – это Жених, а Церковь или душа – Его невеста.

Такой духовный союз Христа и души может быть осуществлен и в Таинстве Брака, и в монашеском житии. Как уже говорилось, по мысли древних православных подвижников, монаху, аскету надлежит «уневеститься» Христу: его душа должна стать Христовой невестой. Вот что говорит о путях духовного мистического Брака аскета со Христом преподобный Макарий Египетский: «Как небо и землю сотворил Господь для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоеваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною

[24] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 12-я на Послание к Колоссянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1. С. 465.

[25] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 33-я на Первое Послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 333.

невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его»[26]. Итак, душа человеческая – это невеста Христова.

Как говорит святитель Иоанн Златоуст, семья, «дом – малая церковь»[27], «Брак есть таинственное изображение Церкви. Христос пришел к Церкви... и с нею соединился духовным общением»[28]. Такая брачная символика отношений Христа и Его Церкви очень значима и для новозаветного Откровения, и для святоотеческого Предания. Основание подобного символического параллелизма христианского Брака с союзом Христа и Его Церкви мы находим все в том же Послании апостола Павла к Ефесянам: «*...муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела*» (Ефес. 5, 23). Из этих слов Апостола Святые Отцы делают целый ряд важных как богословских, так и нравственных выводов. Святитель Григорий Богослов говорит о том, что во всяком Браке почитается Христос – в муже, и Церковь – в жене[29]. А учитель Церкви Климент Александрийский на основании все того же учения святого апостола Павла о Браке дает свое неожиданное толкование известных евангельских слов Христа: «*...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*» (Мф. 18, 20). Обычно эти слова относятся толкователями лишь к области православной экклезиологии – учения о Церкви. Но поскольку семья – это тоже малая церковь, Климент связывает эти слова Христа и с богословием Таинства Брака. Он говорит: «Кто есть те двое или трое, собравшиеся во имя Христа с Господом среди них? Не указывает ли это на мужа, жену и их ребенка? Жена при этом соединена с мужем Самим Богом»[30]. Таким образом, по мысли древнего учителя Церкви, именно христианское брачное единство является областью особого благодатного и деятельного присутствия Спасителя, союза Бога и человека, местом подлинной встречи Творца и Его творения.

[26] *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 312.

[27] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 20-я на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1. С. 175.

[28] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 12-я на Послание к Колоссянам // Там же. С. 466.

[29] См.: *Святитель Григорий Богослов*. Слово 37-е // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 513–514.

[30] *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1. С. 434.

Одной из важнейших сторон брачной жизни мужчины и женщины является рождение детей – как следствие их физического супружеского общения. Следует помнить, что и рождение детей, и само это физическое общение православных супругов рассматривается Церковью (разумеется, только в Браке венчанном) как благо, как доброе дело. Мы знаем, что само Евангельское Откровение утверждает, что рождение человека – это великая радость (ср. Ин. 16, 21). И это позволяет Клименту Александрийскому сказать: «Рождение, которым стоит мир, свято»[31].

Но зададимся вопросом: а существовало ли бы в мире рождение детей, если бы Адам и Ева не пали первородным грехом, если бы не совершилось грехопадение человека? Появлялись ли бы на земле новые люди кроме них, или человеческий род ограничился бы этой первой парой – Адамом и Евой? Из библейского рассказа вы, наверное, помните о том, что Бог дает заповедь первым людям: «*...плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*» (Быт. 1, 28) – еще до вкушения ими плода от Древа познания добра и зла, до грехопадения. И это позволяет Святым Отцам утверждать, что человеческий род умножался бы, даже если бы человек и не впал в грех. Другое дело, что совсем иным оказался бы сам образ, способ умножения человеческого рода. Каким? Этого мы не знаем, поскольку человек так и не успел родить себе потомство до момента грехопадения. Святитель Иоанн Златоуст считает, что это могло бы совершаться творческой силой слова Божьего, изрекаемого ради рождения каждого нового человека[32]. Блаженный Августин, напротив, даже допускает мысль о том, что и зачатие, и рождение людей вне грехопадения совершалось бы точно тем же физическим способом, как совершается и ныне. Однако супруги влеклись бы друг к другу не страстным порывом, а сочетались бы свободно от похоти и греха – бесстрастным, безгрешным образом, лишь по мановению их согласной воли. Тем самым, по мысли Августина, эту безгрешную человеческую природу направляла бы в супружеском общении отнюдь не похоть,

[31] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака. С. 127.

[32] См., например: *Святитель Иоанн Златоуст*. О девстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. С. 308—309.

а лишь «воление спокойной любви»[33]. Так или иначе, но Отцы согласно утверждают: человеческий род умножался бы вне зависимости от преступления Адама. По мысли святителя Иоанна Златоуста, последствием греха скорее могло бы быть прекращение рождений, а не появление самого рождения детей. И если данный человеку Богом дар рождения детей сохранился и после грехопадения, то лишь потому, что благословение на рождение было дано Богом еще до грехопадения, а обетования Божии пребывают непреложно. Если уж Бог дает благословение, Он его не отнимает. Изменился лишь образ появления на свет новых людей, детей: жена рождает в болезнях, в страданиях, в мучениях. Златоуст пишет: «Бог не налагает проклятия на жену, чтобы она не рождала, потому что раньше благословил ее». И дальше – как бы от лица Божия – святитель Иоанн говорит: «Я не лишаю тебя способности рождения, так как навсегда дал тебе благословление, но ты будешь рождать в болезнях, в страданиях»[34]. Как вы видите, после грехопадения человека изменился только сам образ его рождения.

Даже само Крещение человека сравнивается Святыми Отцами с физическим рождением. Как вы понимаете, Церковь вряд ли стала бы сравнивать Крещение с чем-то постыдным. «Церковь имеет во чреве крещаемых», – говорит священномученик Мефодий Патарский[35]. Таким образом, уже само приготовление человека к Крещению, оглашение, сравнивается им с чревоношением матерью младенца, а погружение в крещальную купель и восстание из нее – с моментом разрешения роженицы от бремени. Климент Александрийский также весьма возвышенно именует рождение «таинством творения»[36]. Здесь перед нами новая, неожиданная и очень важная мысль древних Святых Отцов и учителей Церкви: само зачатие, рождение

[33] Указание соответствующих мест в творениях блаж. Августина см: *Муретов М. Д.* Христианский Брак и Церковь // *Муретов М. Д.* Избранные труды. М., 2002. С. 548—550.

[34] *Святитель Иоанн Златоуст.* О творении мира // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 6. Кн. 2. С. 815.

[35] *Священномученик Мефодий Патарский.* Пир десяти дев // Святый Мефодий епископ и мученик, Отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений. С. 95.

[36] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака. С. 80.

ребенка является одной из сторон реализации заложенного в человеке образа Божия как нашей способности к творчеству. Бог – творец, и человек должен – по образу Божию – творить. Правда, наше существенное отличие от того творчества, на которое способен Сам Господь, заключается в ограниченности самой степени нашего творческого дерзновения и дара. Ведь Бог творит «из ничего», из «несущих», а человек всегда творит новые вещи из окружающего нас изначально сотворенного Богом еще при создании мира «подручного» материала, вещества. Как это ни удивительно, именно зачатие мужчиной и женщиной новой жизни, само рождение, помимо других видов людского творчества, зачастую сравнивается древними Святыми Отцами с уподоблением человека творческой деятельности Божества. Мефодий Олимпийский говорит, что через зачатие, через рождение родители оказываются причастны творческой силе Божества, становятся соучастниками в деле сотворения Богом новой человеческой жизни[37]. Итак, в зачатии младенца, в его рождении реализуется высочайшее право человека на творчество, его богообразность – как существа, созданного по образу Бога и Творца, Первохудожника вселенной. Как вы помните, в нашем Символе веры говорится о том, что мы исповедуем Бога как «Творца небу и земли». В греческом оригинале здесь стоит слово «ποιητής» («пойетес»), означающее не только понятие «творец», но и понятие «поэт», «стихотворец», «сочинитель». Таким образом, Бог – «Поэт» неба и земли, их «Сочинитель», создающий мир по присущему Ему величайшему художественному вдохновению. Подобное же «художническое» творчество – но уже богоообразное творчество человеческое – реализуется в рождении детей, являясь при этом благим и богоустановленным, благословленным Церковью в Таинстве Брака. Это творчество одновременно есть и синергия, сотворчество человека со своим Создателем, направленное на рождение детей, – в том числе и как на совершенствование, преображение нашего мира, созидание новой реальности иных человеческих жизней в окружающем нас разнообразии тварного бытия. По слову Климента Александрийского, «подобает вступать в брак и ради отечест-

[37] См.: *Священномученик Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. Речь 2. Феофила. С. 35—44.

ва, и ради оставления детей, и ради совершенствования мира, сколько это зависит от нас»[38].

Наконец, мы можем вспомнить и о том, что Спасение окажется доступным лишь для тех, кто сами уподобятся детям: «*...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное*» (Мф. 18, 3). Но задумайтесь: если бы рядом с нами не было детей, нам бы вообще нельзя было выяснить, понять, как нужно спасаться, нам бы не с кого было брать пример. Чтобы иметь образец для Спасения, нужно этот «образец» сначала родить, а затем уже ему уподобляться.

Но при этом следует всегда помнить и о том, что Брак не имеет своей единственной целью деторождение. Скажем, для древнего – ветхозаветного или античного – человека, если в браке не рождались дети, этот брак представлялся бесполезным, ненужным, не достигшим своей основной цели. В православной же традиции цель Брака реализуется уже в самом браке, в самом совершающемся духовном союзе любящих. Высшая цель Брака – совсем не в размножении. И даже если Господь детей человеку не дал, это отнюдь не означает, что благодать в заключенном Браке не подействовала. И такой Брак также совершается во Христе как благой – как святой, как богодарованный.

По слову Святых Отцов, которое мы от них слышим неоднократно, в Браке, как и в других православных Таинствах, дарах, священнодействиях, реализуется (помимо цели деторождения) призвание человека к обóжению. К такому обóжению мы движемся в Церкви разными путями, и существуют различные, данные нам Христом, средства и способы его достижения. Одним из этих важнейших путей облагодатствования христианина, как мы с вами понимаем, является и Таинство Брака. Как говорит Златоуст, «в Браке души соединяются с Богом неизреченным неким союзом»[39]. Как я уже отмечал ранее, в Браке всегда три лица: муж, жена и соединяющий их Бог. Здесь осуществляется вышеличное единство даже не двух, а трех любящих, один из которых – Сам Христос. И вот здесь обнаруживается еще одна богословская «неожиданность», возводящая в наших глазах христианский Брак на

[38] Цит. по: *Муретов М. Д.* Христианский Брак и Церковь. С. 546.

[39] Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия Брака. С. 103.

поистине неизмеримую высоту: Брак – это вышеличное единство, уподобляющее нас единству Лиц Пресвятой Троицы. Здесь, в этом надъестественном, сверхъестественном союзе мужа и жены, богодарованном, богоблагодатном Браке, отражается, приоткрывается сам образ бытия Лиц Святой Троицы, Ее внутритроичных отношений. Святитель Феофил Антиохийский, древний писатель, который, кстати говоря, первым из Святых Отцов использовал само слово «Троица» (это богословское понятие не библейское, а святоотеческое), пишет: «Бог, чтобы показать таинство единства Божия, вместе сотворил жену и Адама для того, чтобы между ними была бóльшая любовь»[40]. Мы видим: по мысли святителя Феофила, Бог сотворил не одного человека, а двух людей, соединив их при этом в мистическом брачном союзе, еще и для того, чтобы показать тайну единства Божия, реализующегося в таинственном взаимообщении любви Отца, Сына и Святого Духа. Бог един и одновременно троичен – и эту тайну хотя бы немного может нам помочь понять брачное единство двух христианских супругов, богообразно отражающее в себе предвечную Тайну Божественного вышеличного тройческого единения любви. О том же говорит и святитель Иоанн Златоуст: «Когда муж и жена соединяются в Браке, они не являются образом чего-то неодушевленного, или чего-то земного, но образом самого Бога», Бога Троицы[41].

Теперь кратко обратимся к пониманию значения брака в ветхозаветном иудействе и в античной традиции.

Ветхозаветное иудейское мышление видело сущность и цель брака в продолжении рода. Отсутствие детей в еврейских семьях рассматривалось как тяжелейшее Божие проклятие. По словам известного патролога и литургиста протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «этот взгляд, ярко выраженный в Ветхом Завете, непосредственно связан с отсутствием в раннем иудаизме ясного представления о посмертном существовании. В лучшем случае человек мог надеяться на призрачное прозябание в так называе-

[40] *Святитель Феофил Антиохийский*. Три книги к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 160.

[41] См.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 12-я на Послание к Колоссянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1. С. 464.

мом Шеоле (что лишь очень неточно переводится как “ад”)... Но обетование, данное Аврааму (о бесчисленном умножении его потомства. – *П. М.*), предполагало, что жизнь может стать вечной через потомство, и, следовательно, подчеркивало первенствующее значение деторождения в браке»[42]. Именно поэтому в ветхозаветном законодательстве и возникает известный вам по евангельской истории (в Новом Завете он связан с проблемой согласования родословий Христа по Матфею и Луке) закон «левирата» или «ужичества».

В античной римской юридической традиции брак понимался как свободный договор между мужчиной и женщиной, как контракт, который заключался перед лицом государства. Интересно отметить, что до какой-то степени это восприятие – брак как взаимный договор, контракт вступающих в него сторон – сохранилось в католической церкви и до сегодняшнего дня. Только там договор заключается уже не как в языческом Риме – перед лицом государства; теперь он заключается перед лицом Божиим. Все Таинства, за исключением одного, у католиков понимаются как совершаемые представляющим Христа священнослужителем. А вот это Таинство, Таинство Брака – нет. В католических семинариях есть даже такой экзаменационный вопрос «на засыпку»: какое Таинство не сможет совершить даже римский папа? Правильный ответ здесь, оказывается: Таинство Брака. Потому что по католическому учению Таинство Брака совершает не священник, и даже не Бог, а сами брачующиеся. То есть именно вступающие в Брак люди являются совершителями этого Таинства. По определению современного «Катехизиса Католической церкви», «сами супруги как служители благодати Христовой взаимно даруют друг другу Таинство Брака, выражая перед Церковью свое согласие»[43]. Священник же здесь — лишь свидетель законности их союза (по формулировке того же католического Катехизиса — «ассистирующий при совершении Брака»[44]), как бы представляющий сторону Бога «юрист». И запрет на разводы в католической церкви опять же связан именно

[42] *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Брак в Православии. С. 220.

[43] Катехизис Католической церкви, 1623 // Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 383.

[44] Катехизис Католической церкви, 1630. С. 384.

с тем, что этот юридический контракт заключен не в государственных структурах, а перед лицом Божиим, а потому и не может быть опротестован никакими человеческими способами, никакими земными юридическими органами. Таков оригинальный юридический подход к Таинству Брака в католической церкви, унаследованный ею еще от античного языческого восприятия брака.

Для Православия идея развода также неприемлема, как и для католиков. Однако у православных здесь совсем иная мотивация: Брак заключается навечно, и совершается он действием Божией благодати, изменяющей само существо вступающих в супружество людей, пересозидая любящих, соединяя их в новое нерасторжимое единство. Но ведь, скажете вы, разводы бывают и в Православии... Следует помнить, что эти разводы происходят прежде всего по причине преступления супружеских обетов. В этом смысле нельзя сказать: Православная Церковь совершает, осуществляет развод. Она лишь свидетельствует: освящающей Божественной благодати в этом браке уже нет, ибо благодать не может сосуществовать со злом, с прегрешением, с преступлением против Бога и Его даров. Нам хорошо известен важнейший евангельский принцип: «*...что Бог сочетал, того человек да не разлучает*» (Мф. 19, 6). Но когда супруг или супруга нарушают свои брачные обеты вечной верности друг другу, они тем самым уже лишаются Божественной благодати, сила Божия от них отступает, вернее сказать – они сами ее от себя отталкивают своим преступлением. И тогда Церковь констатирует: этого Брака уже больше нет.

Не приветствует Православная Церковь и совершаемые после развода вторые браки. Как говорит Господь Иисус Христос, «*всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует; и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует*» (Лк. 16, 18).

Браки, совершаемые после смерти одного из супругов, также допускаются Церковью лишь вследствие человеческой слабости плоти. Как говорит апостол Павел, «*вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не [могут] воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться*» (1 Кор. 7, 8—9). Как я уже говорил ранее, мы с вами должны помнить: даже если один из супругов умер, второго брака все равно

быть не должно; ведь смерть – это лишь временная разлука, которая будет преодолена в посмертном воссоединении мужа и жены.

По мысли святителя Григория Богослова, единственность и неповторимость Брака зиждется все на том же утверждении Послания к Ефесянам: муж есть образ Христа, равно как и невеста — икона Церкви (ср. Ефес. 5, 22—33). Как пишет Святитель, сначала цитируя, а затем комментируя апостола Павла, «*"Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви"* (Ефес. 5, 32)... Мне кажется, что здесь Слово Божие не одобряет двоеженства; ибо если два Христа, то и два мужа, две и жены; а если один Христос, одна Глава Церкви, то и плоть одна, а всякая другая да будет отвергнута»[45]. Тем самым, по убеждению святителя Григория, сказанное здесь Апостолом несовместимо с самой идеей второго брака. Ведь как Христос есть единственный Жених Церкви, так и муж — как образ Христов — у соединенной с ним Таинством Брака жены может быть только один. И как Церковь — одна, и нет в мире никакой другой истинной Церкви, так и ее икона — жена должна быть у мужа единственной.

Тем самым православная традиция не одобряет (хотя и допускает) вторые браки: по древним церковным канонам вступающие во вторые браки отлучались на несколько лет от Причастия. О смысле снисходительного допущения Православной Церковью вторых браков святитель Епифаний Кипрский пишет так: «Тот, кто не может хранить целомудрие после смерти первой своей жены, или кто развелся со своей женой на таких достаточных основаниях, как блуд, прелюбодейство или другое злодеяние, если он берет другую жену, или если жена выходит за другого замуж, божественное Слово не осуждает его, не отлучает от Церкви или жизни; Церковь терпимо относится к этому вследствие его слабости»[46].

Церковь всегда строго осуждала тех христиан, которые из-за своего неумеренного аскетизма не только не вступали в Брак, но и гнушались им, осуждали пребывавших в супружестве людей,

[45] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 37-е // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 513–514.

[46] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Брак в Православии. С. 246.

превозносились над ними. На состоявшемся в середине IV столетия поместном Гангрском соборе, решения которого затем оказались восприняты уже всей полнотой Православной Церкви, были утверждены специальные правила против тех, кто в горделивом самопревозношении гнушались браком, а также вкушением мясной пищи. (Кстати говоря, правила этого собора – важный канонический аргумент против тех людей, кто, считая себя православными, в то же время являются принципиальными вегетарианцами.) Собор определяет: «Если кто порицает брак... да будет под клятвою. Если кто девствует (то есть ведет девственную жизнь. – *П. М.*) или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой доброты и святыни девства, да будет под клятвою. Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетающимися, да будет под клятвою. Если какая-либо жена оставит мужа и захочет уйти, гнушаясь браком, да будет под клятвою»[47]. Все эти клятвы, то есть проклятия, означают фактическое лишение преступающих каноны собора христиан возможности церковного общения.

Мы довольно часто слышим такое словосочетание: «смешанный брак». Что же это такое? Смешанные браки заключаются между представителями различных конфессий. Мы оставляем в стороне вопрос о том, возможны ли браки, например, между православными и буддистами или между православными и мусульманами: тут даже и рассуждать не о чем. Зададимся другим вопросом: а возможны ли браки между представителями разных христианских исповеданий: например, между протестантом и православной или между православным и католичкой? В современной практике церковные браки между православными и инославными христианами иногда заключаются (при условии, что рожденные в этих браках дети будут воспитаны в православной вере); однако, мы все же вправе задаться вопросом: а нормально ли это? Строго говоря, в соответствии с православным учением о Таинствах (равно как и в соответствии с запрещающими смешанные браки канонами Лаодикийского, Карфагенского, IV и VI Вселенских соборов), такие союзы вообще невозможны. Почему? Хотя бы потому, что Та-

[47] См.: Правила святаго Поместного собора Гангрского // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго. Т. 2. М., 1994. С. 38—44.

инство Брака по своему духовному смыслу неразрывно связано с Таинством Евхаристии, с возможностью совместного Причащения супругов. Без единения через Евхаристию никакого христианского Брака не может быть вообще. Следует знать, что в древней Церкви Таинство Брака совершалось совсем иным образом, чем это мы наблюдаем сегодня в наших православных храмах: оно осуществлялось через совместное Причащение вступающих в Брак из одной Евхаристической Чаши, сопровождаемое благословением епископа. Отдельный же чин Таинства Брака возник не раньше IV века. Для древних христиан даже нельзя было помыслить, чтобы в браке соединились православная девушка и, например, какой-нибудь еретик-гностик: ведь попросту не существовало способа для того, чтобы этот брак заключить, – не допускать же еретика к православной Евхаристии.

Ну а как же тогда слова апостола Павла о том, что «*неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим*» (1 Кор. 7, 14)? Не относятся ли они именно к таким смешанным бракам? Нет, не относятся. Речь у апостола Павла здесь идет совсем о другой жизненной ситуации. Представьте себе, например, такую семью: невенчанные и, более того, даже некрещеные муж и жена многие годы живут в гражданском браке. Потом один из них становится православным христианином. Он крестится, и перед ним встает вопрос: «А что же делать дальше? Я верю во Христа, а моя жена – нет. Может быть, нам развестись? Но я люблю мою жену, я дал ей обещание – пусть лишь и перед лицом государства – быть рядом с ней до смерти». А неверующая супруга обращаться в Православие не хочет. Она говорит мужу: «Зачем мне твоя Церковь? Мне это все неинтересно. Но я тебе не мешаю: тебе это нравится, значит, и ходи в свою церковь, молись на здоровье». Именно к подобной ситуации и относятся слова апостола Павла, во времена которого очень часто лишь один из супругов обращался ко Христу из язычества, а второй продолжал поклоняться своим римским богам. Сегодня, как и во времена апостольские, такая ситуация не воспринимается Церковью как блуд, а рассматривается как брак – добрый, благословляемый Богом. Другое дело, что это не отменяет стоящей перед попавшими в подобную ситуацию христианами задачи: упорно стремиться привести свою

неверующую супругу (или супруга) к Православной истине. А вот изначально православный человек ни при каких условиях не может стремиться к Браку с атеисткой или с инославной: сначала приведи ее в Церковь, приобщи ее к чистоте православного исповедания, а затем уже на ней женись, – это принципиальная позиция нашей Церкви.

Церковная традиция издревле проводила грань между Браком как христианским Таинством и браком как внецерковным, мирским брачным союзом, заключаемым между не принадлежащими к Церкви людьми.

По словам русского догматиста митрополита Макария (Булгакова), «брак можно рассматривать с двух сторон: как закон природы или установление Божие, и как Таинство Новозаветной Церкви, освящающее ныне, по падении человека, этот закон»[48].

С грехопадением человека древний райский богодарованный закон Брака утратил свое изначальное благодатное наполнение, сохранившись лишь как закон поврежденного грехом, а значит, страстного, человеческого естества. Но даже и такой внецерковный брачный союз именуется церковной традицией браком, причем отчасти даже в положительном смысле; при этом брак здесь понимается как некая добрая узда для стремлений человеческой плоти. Действительно, этот союз способен ограничивать людское страстное начало, вводить это начало в русло некоторой телесной умеренности. Преодоление неумеренных страстных устремлений плоти издревле воспринимается христианской традицией как одно из важнейших условий возможности Спасения человека. По яркому высказыванию Климента Александрийского, «каждый невоздержанный мертв перед Богом; оставленный Логосом и Святым Духом, он – труп»[49].

Однако церковная традиция настойчиво говорит при этом о временности, преходящести и несовершенстве таких внецерковных браков.

Но все же и подобный брак реализует в себе некоторую частицу изначального божественного брачного задания человеку: *«пло-*

[48] *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1857. С. 363.

[49] *Климент Александрийский*. Педагог, II, 10. О благочестном в христианском браке, рождении детей и против роскоши в одеждах. С. 193.

дитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28).

Тем самым, с одной стороны, внецерковный брачный союз (разумеется, если в него вступают не люди крещеные, а пребывающие вне Церкви; для крещеных людей невенчаный брак – это попросту блуд) может рассматриваться Церковью как благое средство к продолжению рода и оцениваться как добрый союз любящих друг друга и верных друг другу людей; но, с другой стороны, подобный союз конечно же не является сакраментальным, благодатным, освящающим людей. Такой брак не есть Таинство.

§ 2. История и чинопоследование Таинства Брака

В древней Церкви чинопоследование Таинства Брака формировалось постепенно, продолжая складываться вплоть до XVI века. Поначалу вступавшие в Брак просто приступали к Евхаристии, совместно причащались Святых Христовых Тайн и получали епископское благословение на семейную жизнь. Вместе с тем, христиане уже тогда отмечали брачное торжество очень празднично, восприняв и усвоив при этом многие языческие брачные традиции — венки на головах жениха и невесты, украшение брачного чертога цветами; однако в Церкви все эти обычаи наполнились христианским символическим содержанием. В IV—V столетиях в Церкви уже начало формироваться независимое от чинопоследования Литургии отдельное чинопоследование Таинства Брака, за которым венчающиеся по-прежнему, как и в первые века бытия Церкви, причащались (хотя уже и запасными) Святыми Дарами. Никаких других литургийных особенностей, кроме самого Причастия (сохранявшегося в практике Венчания вплоть до XVI столетия), у чина в те времена не было. Литургийные же черты начинают появляться в чинопоследовании Таинства Брака лишь с XI века, что в конечном итоге привело к появлению в греческой богослужебной традиции восходящих к XVIII столетию так называемых «Венчальных Литургий», в которых чинопоследование Таинства Брака присоединяется к чинопоследованию Евхаристии. Мы видим, что для древних христиан Таинство Брака никогда не мыслилось в отрыве от важнейшей стороны церковной жизни – дарующего единство со

Христом Причащения Его Тела и Крови. Именно Причащение является тем твердым основанием, на котором и зиждется брачное единство православных супругов.

Теперь кратко рассмотрим чины Обручения и Венчания.

Если мы откроем Требник, где содержится текст богослужения Таинства Брака, то увидим, что здесь находятся отдельные чинопоследования Обручения и Венчания. Поначалу в древней Церкви существовала именно такая практика: Обручение могло отделяться от Венчания довольно большим промежутком времени. Потом эти обряды стали совершать вместе: один вслед за другим.

Обручение по уставу полагается совершать в притворе храма. При переходе же собственно к Венчанию жених и невеста вступают уже в основное храмовое пространство, приближаясь к алтарю.

Обручение представляет собой скрепление перед Богом и Церковью взаимных обещаний вступающих в Брак православных христиан. Обручению предшествует благословение родителей и духовного отца. Видимым знаком утверждения этого союза в единомыслии, мире и любви служит вручение жениху и невесте колец – при молитве священника о небесном благословении этого обручения.

Интересно отметить, что кольца жениха и невесты традиционно по своему внешнему виду могут друг от друга отличаться. Так, кольцо мужа должно быть золотым, а кольцо невесты – серебряным. Однако, поскольку жених и невеста при обручении символично меняются кольцами, жена всю жизнь будет носить кольцо мужа, то есть золотое, а мужчина всю жизнь будет ходить с серебряным колечком – кольцом, врученным ему при обручении женой. Правда, сегодня этот обычай мало кем соблюдается.

Обручению издревле придавалось большое духовное значение. Вот слова из древней церковной епископской молитвы на Обручение: «Благослови, Господи, кольцо это... ибо как оно венчает палец человека... так и благодать Святаго Духа пусть окружает жениха и невесту, чтобы они видели сыновей и дочерей до третьего и четвертого рода, которые да восхвалят имя Твое». Как вы видите, кольцо здесь символизирует благодать Святого Духа, обнимающую собой всего человека, сохраняющую его добрый су-

пружеский союз во Христе. После XI века в Византии Обручение начали совершать одновременно с Венчанием.

Перед началом Обручения жених и невеста стоят отдельно друг от друга – в правой и левой сторонах притвора. Кольца обручающихся лежат на престоле, чтобы Господь Своей силой освятил их в алтаре.

Обручение начинается изнесением из алтаря на середину храма креста и Евангелия, полагаемых священником на аналое. В притворе священник подводит жениха к невесте и, соединив руку жениха с рукой невесты, ставит их вместе, уже рядом, на середину притвора, где и происходит чин Обручения. При этом положено совершать каждение; правда, сегодня во многих храмах этого не делается. Каждение здесь символизирует присутствие благодати Святого Духа. Священник, в соответствии с указанием Требника, трижды «назнаменует главы новоневестных», дает им зажженные свечи и кадит жениха и невесту. Это благословение священника полагает начало утверждению обетов, даваемых друг другу женихом и невестой. Горящие свечи новобрачных означают духовное сияние того целомудренного девства, с которым они вступают в Брак, а также являют свет осеняющей их Божественной благодати. Символизируют свечи и пламенеющую молитву обручающихся, с которой они предстоят пред Богом.

Обручение начинается возгласом «Благословен Бог наш...». Как уже говорилось ранее, Обручение – это отдельная от Венчания служба. Венчание будет начинаться уже другим, так называемым «литургийным» возгласом – «Благословенно Царство...». Следом за начальным возгласом произносится «мирная», или «великая», ектения. В ней для обручающихся испрашивается Спасение, ниспослание помощи Божией, совершенной любви. Церковь молится о сохранении их в единомыслии и твердой вере, о даровании Браку «чести», а супружескому ложу – «неосквернности».

Следом за ектеньей произносятся две небольшие молитвы. В них священник просит Бога наставить обручаемых на всякое дело благое, благословить их, сохранить в мире и единомыслии. Молитвы начинаются словами: «Боже вечный, разстоящихся собравый в соединение...» и «Господи Боже наш, от язык предобручивый Церковь деву чистую...».

Затем следует вручение обручающимся принесенных с престола колец. Тем самым выражается упование Церкви на непрерывность союза жениха и невесты, осуществляемого силой Божественной благодати.

Давайте проследим по тексту Требника, как же происходит Обручение. Священник трижды назнаменует кольцом жены главу жениха со словами: «Обручается раб Божий (такой-то) рабе Божией (такой-то), во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь». Затем кольцом жениха он с подобными же словами назнаменует главу невесты. Потом происходит обмен кольцами. По Требнику обмен должен производить не священник и даже не обручающиеся, а восприемник – человек, выступающий от лица родителей, как их полномочный представитель. Обмен кольцами, в частности, свидетельствует и о том, что на союз обручающихся есть также согласие и их родителей. В конечном итоге перстень жениха оказывается у невесты, а перстень невесты у жениха.

Затем следует большая молитва о благословении десницы рабов Божиих на благую жизнь и добрые дела, в которой также заключена мысль о том, что устроителем Брака является Сам Господь: она начинается словами: «Господи Боже наш, отроку патриарха Авраама сшествовавый в средоречии...» Потом произносится «сугубая» ектения. В ее прошениях выражается связь новообрученных со страной, с патриархом, с клиром и всеми православными христианами: связь именно в этом их новом обручальном единстве. Затем, уже после отпуста, начинается само Венчание.

Жених и невеста входят со свечами в главную часть храма, впереди идет священник с кадилом, звучит 127-й псалом с припевом: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе». На середине храма священник ставит жениха и невесту перед аналоем. На аналое уже лежат крест и Евангелие. Жених и невеста становятся на разостланном на полу полотенце из белой материи, которое называется «подножка». Есть такое народное суеверие: кто первый на него успеет встать, тот и будет верховодить в дальнейшей семейной жизни. Некоторые венчающиеся об этой примете явно знают и на пути к «подножке» развивают прямо-таки спринтерскую скорость. По моим наблюдениям, чаще всего в этом состязании выигрывает жених: невесте бывает труднее справиться с пышным платьем.

Но мы знаем, что в браке чаще верховодит не муж, а жена, – чем лишний раз опровергаются любые суеверия. Если же говорить серьезно, то «подножка» – еще один символ единства в совместной брачной жизни.

Далее в этом месте чинопоследования традиционно должна следовать проповедь. А потом священник задает жениху и невесте вопросы: «Имаши ли (такой-то), произволение благое и непринужденное, и крепкую мысль, пояти себе в жену сию (такую-то), юже зде пред тобою видиши?» – «Имам, честный отче». — «Не обещался ли еси иной невесте?» – «Не обещахся, честный отче». Аналогичные вопросы задаются и невесте. Эти вопросы адресованы не только жениху и невесте, но и всем присутствующим. И если вдруг какая-нибудь девушка выскочит из толпы и закричит: «Нет, нет! Он мне обещался!», понятно, что здесь священнику будет необходимо выяснить обстоятельства дела. Итак, эти вопросы и ответы необходимы для того, чтобы вся Церковь стала свидетелем добровольности (а то ведь кого-то из венчающихся могли и принудить к Браку) и законности вступления супругов в совместную жизнь, для того чтобы они сами явили свое «произволение благое и непринужденное» соединиться друг с другом во Христе.

А затем, когда подтверждена добровольность и законность этого брачного союза, начинается уже собственно чинопоследование Таинства: священник произносит возглас «Благословенно Царство...».

Далее следует «мирная» ектения, а за ней – три большие, очень глубокие по своему богословскому смыслу молитвы. К сожалению, некоторые священники сокращают при совершении Таинства их число, зачастую оставляя лишь одну из них – самую последнюю, краткую. А молитвы эти – очень важные и значимые: ведь в них раскрывается духовный смысл Брака и прослеживается связь христианского Таинства Брака с теми ветхозаветными браками древних праведников, о которых рассказывается в Библии, а также с образами новозаветных христианских святых. В этих молитвах мы находим обращенное к Богу прошение, чтобы Он благословил и сей Брак так же, как были благословлены браки ветхозаветных и новозаветных святых Авраама и Сары, Исаака и Ревекки, Иосифа и Асенефы, Моисея и Сепфоры, Иоакима

и Анны, Захарии и Елисаветы. Священник молит Господа сохранить сочетавшихся Браком, как были сохранены (вот посмотрите, как нелегко жить в браке, с какими страшными библейскими испытаниями сравниваются постигающие человека в Браке искушения) Ной в ковчеге, Иона во чреве китовом и три отрока в пещи Вавилонской. Есть здесь прошение и о том, чтобы даровать венчающимся в Браке такую же радость, какую испытала царица Елена, обретя честный Крест Христов. Здесь же присутствует и молитва о родителях жениха и невесты, и прошение даровать вступающим в Брак мирную жизнь, долгоденствие, взаимную любовь, доброчадие, и выражается надежда на то, что эти христиане получат от Бога неувядаемый венец славы и воссияют, подобно светилам на небесах.

Потом совершается благословение брачного союза во имя Триединого Божества, во имя Пресвятой Троицы. Взяв в руки венец, священник благословляет им жениха и одевает на него (иногда венцы держат свидетели) со словами: «Венчается раб Божий (такой-то) рабе Божией (такой-то) во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь». То же самое совершается и в отношении невесты. Венцы символизируют славу союза Христа и Его Церкви. Венцы также служат символом увенчания невесты Христовой – человеческой души – за ее верность своему небесному Жениху, по слову Откровения святого Иоанна Богослова: *«Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни»* (Откр. 2, 10). Кроме того, венцы – это еще и символ царского достоинства, знак восстановления через Брак древнего, утраченного в грехопадении царственного достоинства Адама. И наконец, брачные венцы означают славу и честь мученичества, свидетельства о Христе. Как я уже сказал, Брак понимается Церковью еще и как подвиг, испытание, борьба с одолевающими супругов в их совместной жизни искушениями и прилогами.

Далее священник произносит слова: «Господи Боже наш, славою и честию венчай я», то есть «их». Этот момент – важнейший в Таинстве, миг, когда Господь духовно соединяет мужчину и женщину в благодатном Брачном союзе. Священник призывает Господа, силу Духа Святого на вступающих в Брак, и Бог свободно отвечает на этот призыв даром Своей благодати, совершает Таинство.

Затем звучит прокимен: «Положил еси на главах их венцы от каменей честных, живота просиша у Тебе, и дал еси им» (ср. Пс. 20, 4–5). Перевод этого прокимна таков: «Ты, Господи, положил на главах их венцы, украшенные камнями кристальной чистоты. Они просили у Тебя совместной жизни, и Ты дал ее им».

Потом читается отрывок из 5-й главы Послания апостола Павла к Ефесянам, где Брачный союз мужа и жены сравнивается с мистическим союзом Христа и Церкви; здесь же обозначаются главнейшие обязанности супругов по отношению друг ко другу.

Вслед за Апостолом читается отрывок из 2-й главы Евангелия от Иоанна – о Браке в Кане Галилейской. О духовной связи этого евангельского повествования со смыслом происходящего в христианском Браке преображения венчающихся друг с другом мужчины и женщины церковными писателями, богословами сказано немало. Я приведу здесь лишь одно краткое толкование совершенного Христом на Браке в Кане претворения воды в вино – как образа той благодатной перемены, что происходит с мужчиной и женщиной в Таинстве Брака. Живший в XX веке епископ Феодор (Текучев) заметил как-то в своем «Духовном дневнике»: «До Брака жених и невеста – вода, а после Брака – вино»[50].

Вслед за евангельским чтением произносится краткая «сугубая» ектения «Рцем вси...», а после нее – молитва, начинающаяся словами: «Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотрении...» В ней иерей просит Бога сохранить сочетавшихся Браком в мире и единомыслии, даровать им непорочную жизнь через верное следование заповедям Божиим. Потом мы слышим «просительную» ектению, а следом за ней – «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением неосужденно смети призывати Тебе, небесного Бога и Отца, и глаголати...». Далее поется «Отче наш». В это время в древности происходило Причащение соединяющихся Браком людей. Затем приносится чаша с вином, которая произошла от выпиваемой супругами на брачном пиру первой заздравной чаши вина, а ныне напоминает нам об изначальной связи Брака и Евхаристии. Итак, подается чаша с вином. Она благословляется священником, и при этом читается молитва

[50] *Феодор (Текучев), епископ.* Из духовного дневника // У «Пещер Богом зданных». Псково-Печерские подвижники благочестия XX века / Сост. Ю. Г. Малков и П. Ю. Малков. М., 2003. С. 460.

«Боже, вся сотворивый крепостию Твоею...». В древней Церкви было принято после испития этой чаши ее разбивать. Это было символом того, что из чаши совместной жизни новобрачных будут пить только они одни, целиком и полностью принадлежа лишь друг другу.

После этого иерей соединяет правые руки мужа и жены, а затем покрывает соединенные руки своей епитрахилью. Поверх епитрахили священник кладет руку. Это значит, что через священническую руку мужу вручается жена от лица всей Церкви и что Церковь навеки соединяет мужа с женой. Держа руку поверх соединенных рук мужа и жены, священник трижды обводит новобрачных вокруг аналоя. Круг здесь символизирует вечность, а троекратное обхождение совершается во славу Пресвятой Троицы. При обхождении поются тропари: «Исаие, ликуй...», где прославляется Богоматерь, «Святии мученицы...», где призываются мученики, подвигу которых уподобляется брачная жизнь, и «Слава Тебе, Христе Боже...» – благодарение Богу за совершившийся Брак, который должен стать зримым прославлением Пресвятой Троицы.

В греческой богослужебной традиции эти тропари пелись начиная с XV столетия; первоначально они звучали во время торжественного шествия молодых после Венчания в брачный чертог.

Потом муж и жена поставляются священником на свои прежние места и с них снимаются венцы с особыми словами приветствия: «Возвеличися, Женише, якоже Авраам...» и «И ты, невесто, возвеличися, якоже Сарра...».

Далее следуют две небольшие молитвы. Первая из них начинается словами: «Боже, Боже наш, пришедый в Кану Галилейскую и тамошний брак благословивый...» Здесь священник просит Господа благословить сочетавшихся и воспринять их непорочные венцы в Царствии Небесном. Вторая молитва: «Отец, Сын и Святый Дух, Всесвятая и Единосущная, и Живоначальная Троица...» В ней иерей просит Святую Троицу даровать супругам долгоденствие, преуспеяние в вере, обилие земных и небесных благ – по молитвам Пресвятой Богородицы. Затем – «Премудрость...», «Честнейшую Херувим...» и отпуст. Во время отпуста поминаются святые равноапостольные Константин и Елена. Они были первыми земными царями, принявшими христианст-

во, способствовавшими его победе. Союз Христа и Церкви они в своем апостольском служении реализовали как брачный союз, охвативший собой всю известную тогда античному миру Вселенную. Они обвенчали Вселенную со Христом. Новоначальная пара призывается подражать их апостольской ревности. Поминается здесь также и мученик Прокопий, потому что во время своих страданий он вдохновил 12 благородных женщин идти на страдания и смерть ради Христа – как на брачный пир.

После отпуста полагается «Молитва на разрешение венцев во осмый день». В Византии и в Древней Руси венцы оставлялись на неделю в доме вступивших в супружеский союз новобрачных, а на восьмой день после Венчания сюда приходил священник вместе с их родными и друзьями, вновь поздравлял с заключенным Браком и забирал венцы. Тогда это были не привычные для нас по сегодняшней русской богослужебной традиции пышные золоченые короны, а венки из живых цветов. В молитве вновь упоминается чудо в Кане, воссылается слава Отцу и Сыну и Святому Духу. При этом Церковь молится о сохранении и утверждении брачного союза.

В Требнике есть еще и «Последование о двобрачном», то есть о вступающих во второй Брак. Это заметным образом сокращенный чин Венчания, причем чин по своему характеру покаянный. Символические образы, содержащиеся в произносимых здесь молитвах, могут нам напомнить скорее не о радости брачного торжества, а о печальном настрое грешника на Исповеди. Вспоминаются тут в основном евангельские блудница, мытарь, разбойник: будто каются люди, а не венчаются. Однако если хотя бы один из вступающих в такой брак не является второбрачным, ради него чаще всего совершается обычное чинопоследование, а не «Последование о двобрачном».

Глава 5. Таинство Елеосвящения (Соборования)

§ 1. Духовный смысл Таинства Елеосвящения

Как пишет святитель Филарет Московский, «Елеосвящение есть Таинство, в котором при помазании тела елеем призывается на больного благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные»[1]. По возвышенному определению блаженного Симеона Солунского образа воздействия на христианина этого Таинства, «Елей есть елей святой по силе священнодействия, и исполнен Божественной силы, и вместе с тем, как умащает чувственно, он просвещает и освящает и души, укрепляет силы, как телесные, так и духовные, исцеляет раны, уничтожает болезни, очищает от нечистоты греховной и имеет силу подавать нам милость Божию и умилостивлять Его»[2].

Таинство Елеосвящения, или Соборования, в наших храмах чаще всего совершается Великим постом, но может совершаться и в любой другой день церковного года. Во время Соборования православный христианин семь раз помазуется священниками (в идеале их должно быть семь, но Таинство нередко служится и одним батюшкой) освященным елеем, смешанным с красным вином. При этом многократно читается Евангелие, звучат молитвы о болящем. Все это совершается ради исцеления души и тела христианина. Тем самым в Елеосвящении, при соборной церковной молитве и при помазании человека освященным елеем с вином, на болящего христианина нисходит благодать Божия, способная исцелять как его физические, так и духовные болезни.

По слову святого Николая Кавасилы, «Таинство Елея... приемлющим его дарует и исцеление от телесной болезни, и отпуще-

[1] Пространный Христианский катихизис. С. 62.

[2] Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Разговор о св. священнодействиях и Таинствах церковных. С. 378.

ние грехов»[3]. Иногда приходится слышать о том, что в Таинстве Елеосвящения человеку прощаются забытые грехи; однако следует иметь в виду, что это достаточно позднее представление о смысле Таинства, а не учение, коренящееся в литургической или древней святоотеческой традиции. Впрочем, у ряда живших уже в Новое время весьма авторитетных церковных писателей мы эту идею все же находим. Так, преподобный Амвросий Оптинский говорит: «Сила Таинства Елеосвящения состоит в том, что им прощаются в особенности грехи забвенные по немощи человеческой, а по прощении грехов даруется и здравие телесное, аще воля Божия будет на сие»[4]. Следует все же заметить, что преподобный Амвросий говорит здесь о возможности прощения Богом лишь тех грехов, что оказались забыты «по немощи человеческой» — то есть по не зависящим от нашей свободной воли причинам, а отнюдь не по людской безответственности, лени или легкомыслию. В этом смысле — как бы мы ни оценивали с точки зрения древнего Церковного Предания идею о прощении Богом в Соборовании забытых прегрешений — Елеосвящение ни при каких условиях не может считаться неким универсальным священнодействием, способным освободить нас от всех без исключения изгладившихся из памяти грехов. Вместе с тем, здесь следует помнить и о том, что Елеосвящение напрямую связано с Таинством Покаяния (равно как и с Таинством Евхаристии), при этом, безусловно, имея явно покаянный характер, ибо оно ведет человека к исцелению от властвующего над ним рабства греху. Именно в этом смысле Таинство Елеосвящения и приводит человека к отпущению грехов.

Таинство Соборования не есть простое благословение перед смертью, как это иногда понималось у нас в Православии и как до недавнего времени это официально считалось в католической церкви (где это Таинство даже называли «последним помазанием», впрочем, так думают многие католики и теперь).

Таинство Елеосвящения служит для восстановления, возрождения человека к жизни. Оно призвано исцелять людей и от физи-

[3] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 158.

[4] Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Письма к мирянам, 69. М., 1995. С. 80.

ческого, и от духовного умирания: защищать и от смерти тела, и от смерти души – как обезбоженности человека, как его лишенности действия освящающей Божественной благодати. Это Таинство также призвано освободить человека и от его греховного состояния, тем самым спасая его все от той же смерти, ибо причиной и нашего физического, и нашего духовного умирания являются грехи.

В Таинстве Соборования осуществляется совместная священническая молитва, обращенная ко Господу, Богоматери и всем святым. Однако в конечном итоге соборная молитва за христианина не ограничивается заступничеством за него перед Богом лишь семи священников. Священники просят о заступлении за человека перед Христом всю Небесную Церковь – и уже вся Торжествующая Церковь соборно возвышается к Богу в своей молитве за этого христианина, просит Господа о его исцелении.

Всякий участвующий в этом Таинстве тяжело больной человек, безусловно, отдает себе отчет в том, что он не наверняка, не обязательно получит в Соборовании физическое исцеление и, быть может, очень скоро все равно умрет. Но и в таком случае, если болящий принял благодать Таинства достойно, с верой и смирением, он обретает, благодаря Елеосвящению, иной особый дар, особую способность: по-новому, стойко и благодарно, воспринять свою смертельную болезнь, истинно по-христиански приблизиться к вхождению в вечную жизнь. Как пишет отец Александр Шмеман, в Таинстве Соборования «подлинное исцеление человека состоит не в восстановлении — на время! — его физического здоровья, а в изменении, поистине *преложении*, его восприятия болезни, страданий и самой смерти... Иными словами — цель Таинства в изменении самого понимания, самого приятия страданий и болезни, в приятии их как дара страданий Христовых, претворенных Им в победу»[5]. Мы видим: посредством благодати Елеосвящения, как Таинства не только физического, но и духовного исцеления, сама телесная болезнь становится духовным лекарством для христианина. Тем самым и болезнь, и страдания делаются для него тогда прославляющими, преображающими, становятся одним из благодатных условий его Спасения. И происходит это потому, что человек, страдая – причем страдая

[5] *Шмеман Александр, протопресвитер.* За жизнь мира. New York. С. 93–94.

во Христе, сострадая Господу, сораспинаясь с Ним и тем самым с Ним соединяясь, – подлинно очищается и освящается. Ранее уже было сказано о том, что, по мысли святого Николая Кавасилы, благодаря нашему участию в каждом из церковных Таинств, мы делаемся едины со Христом, подлинно приобщаясь к одной из сторон Искупительного Подвига воплотившегося Слова, соучаствуя в Его земном служении. Происходит это с нами в том числе и в Таинстве Елеосвящения: ведь здесь мы разделяем с Господом его Крестную муку. И потому-то отныне, благодаря нашему мистическому единению со Христом в Таинстве Елеосвящения, физическая смерть становится для участвующего в Соборовании человека уже не столь страшна: ведь, восходя с Господом на Крест, он побеждает гораздо более ужасную, чем смерть физическая, смерть духовную, смерть души, тем самым обретая вечную жизнь во Христе.

Что же касается грозящей пребывающему вне Бога человеку духовной смерти, то о ней Святые Отцы говорят довольно часто. Вот как учит об этом преподобный Макарий Египетский: «Истинная смерть скрывается внутри, в сердце; и человек умерщвлен внутренно. Посему, если кто втайне прешел от смерти в живот (ср. Ин. 5, 24), то истинно вовеки он живет, и не умирает. И даже если тела таковых и разрушаются на некоторое время (в смерти физической. – *П. М.*), то поелику они освящены, восстанут со славою. Почему успение святых и называем сном»[6].

При совершении Таинства Елеосвящения определяется Божественная воля о человеке: надлежит ли ему исцелиться или умереть. Некоторые опытные священники не рекомендуют по поводу одной и той же болезни дважды соборовать человека: волю Божию он уже однажды испытал, и Господь Свое определение о человеке уже вынес. И дальше человеку уже надлежит эту Божественную волю только принять и, следуя ей, совершать дело своего Спасения.

Здесь, наверное, следует сказать несколько слов о самом понимании в православной богословской традиции явления смерти, которая удивительным образом воспринимается в христианстве двояко: как Божественное наказание и как Господень дар.

[6] *Преподобный Макарий Египетский.* Духовные беседы. С. 346.

Разумеется (и это не станет отрицать ни один православный богослов), смерть не естественна ни для кого. Она – нарушение «нормального» строя существования всего мироздания, она – лежащее на человеческом роде проклятие. Создатель не сотворил смерть; ведь Он – Творец всего сущего и Сам есть Жизнь, а смерть – это прежде всего умаление и отрицание всякого бытия, обратный шаг в сторону первоначального домирного «ничто». Именно человек, призванный Богом к со-творчеству, к святому украшению и преображению, по дару благодати, окружающей его тварной реальности, позволил – через грехопадение – властвовать над собой этому разрушительному «ничто».

И вместе с тем в святоотеческой традиции мы находим весьма неожиданные суждения о смерти. «Смерть – благодеяние» Божие, утверждает святитель Иоанн Златоуст[7]. Мы видим, что смерть нередко рассматривается христианскими богословами как человеколюбивый дар Бога людям, как осуществление любви Творца к Собственному творению. В чем же смысл такого ее восприятия?

Для того чтобы доходчиво пояснить это кажущееся парадоксальным утверждение о том, что смерть является человеколюбивым Божественным даром, лучше всего вспомнить пример из нашего детства. Наверное, каждый из нас когда-нибудь лепил снеговика. И если это действительно так, то всякий помнит, что снеговик лучше всего выходил в те дни, когда снег был чуть влажным и легко собирался в ком. Кроме того, было замечательно, если рядом с местом прогулки оказывалась горка. Тогда следовало лишь проявить чуть-чуть смекалки – и снеговик получался по-настоящему огромным. Ведь можно было попросту запустить вылепленный снежный ком с горки вниз, и тогда, докатившись до ее основания, он оказывался поистине гигантским – на него налипало много снега, а мы не прилагали к этому почти что никаких усилий.

Нечто подобное ежедневно происходит и в жизни каждого из нас. Человек все время – очень легко и без остановки, под собственной тяжестью – «катится под гору», заблуждаясь, ошиба-

[7] См., например: *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 31-я на святого Евангелиста Матфея // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Толкование на святаго Матфея Евангелиста. Т. 1. М., 1993. С. 344—345.

ясь, совершая неблаговидные поступки. При этом грех (известно, что он способен накапливаться) «налипает» на нас, как на влажный снежный ком. А теперь представим себе, что эта гора окажется бесконечной, что человек никогда не остановится в своем падении и не перестанет грешить, превращаясь тем самым в некое страшное, огромное и бессмертное чудовище. Именно ради того, чтобы непрестанно «налипающие» – при нашем падении – грехи не раздавили нас своей тяжестью, людям и дарована смерть: это, по выражению святителя Кирилла Александрийского, – «человеколюбивое наказание»[8]. Как пишет святитель Кирилл, Бог «смертью останавливает распространение греха, и в самом наказании являет человеколюбие»[9]. Подобным же образом рассуждает и святитель Григорий Богослов, утверждающий, что Бог учредил «смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом само наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог»[10].

Дело здесь еще и в том, что человек, по учению Церкви, может грешить (как точно так же способен и каяться) – лишь пока жив. Ведь грех (как и раскаяние) всегда затрагивает человека в его целокупности – действуя и в теле, и в душе, и изменяя их параллельно, одновременно. После же смерти – с расторжением физической и духовной природ умершего, с разрушением его тела – такая целостность личности нарушается. При этом люди, конечно же, по-прежнему обладают личным самосознанием, неумирающим личностным началом. И все же в них происходит страшный раскол единого духовно-физического существа, разделение на «составы», – раскол, отнимающий прежде доступную для «полного» человека способность грешить. Именно поэтому – отныне и до ожидаемого Церковью всеобщего воскресения из мертвых, до дня Страшного Суда, – он вдруг оказывается (как раз «благодаря» смерти) свободен от властвующей над ним склонности ко греху, от той греховной болезни, что прежде владела, быть может, всем его естеством.

[8] Цит. по: *Василиадис Н.* Таинство смерти. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 95.

[9] Цит. по: *Помазанский Михаил, протопресвитер.* Православное догматическое богословие. С. 116.

[10] *Святитель Григорий Богослов.* Слово 38-е, на Богоявление или на Рождество Спасителя // *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 528.

Таким образом, «попуская» существование физической смерти, Господь спасает человека от иной – куда большей! – опасности: Он избавляет людей от вечной смерти души.

Именно таково святоотеческое понимание смысла смерти. С одной стороны, она — наказание, проклятие, неестественное для человеческой природы состояние расколотости тела и души. А с другой стороны – дар, данный Богом, чтобы остановить это бесконечное «налипание» на нас греха, уподобляющее человека не Богу, а сатане.

Где же в Священном Писании мы находим богословские основания Таинства Елеосвящения? Прежде всего, мы можем припомнить отрывок из Евангелия от Марка, где говорится о том, что апостолы, посланные Спасителем в мир, «*проповедовали покаяние, изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли*» (Мк. 6, 12—13). Наверное, речь о Таинстве Елеосвящения в этом отрывке напрямую еще не идет: мы видим здесь только его прообраз. Следом за этим мы можем припомнить фрагмент из Евангелия от Матфея, в котором Спаситель заповедует апостолам: «*..Больных исцеляйте, прокаженных очищайте*» (Мф. 10, 8). Именно эти слова Христа и реализуются в Таинстве Соборования, предназначенном для исцеления человека. Самое главное новозаветное основание Таинства Елеосвящения мы обнаруживаем в Послании апостола Иакова, в его пятой главе. Этот отрывок читается и при совершении самого Таинства Соборования. Он звучит так: «*Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему. Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного*» (Иак. 5, 14—16). Мы видим: именно в этом новозаветном фрагменте указывается и способ совершения Таинства, и его соборный характер, и его неразрывная связь с Покаянием, с возможностью освободиться от груза «давящего» на человека греха.

Наконец, следует сказать несколько слов о символическом смысле используемых в Таинстве Елеосвящения веществ. О духовной символичности употребляемого в Церкви елея уже подробно говорилось в связи с Таинством Крещения. В Таинстве

же Соборования елей – это символ церковной молитвы и одновременно символ изливающейся на больного Божественной милости. Вино и елей также являются и символами исцеляющей больного благодати. Как известно, оба эти вещества в древности использовались в медицине, – считалось, что вино дезинфицирует раны, а елей обладает обезболивающим эффектом (вспомните притчу о милосердном самарянине: на раны пострадавшего от разбойников человека были возлиты именно елей и вино). В Таинстве Соборования также используется всыпанное в сосуд зерно: в которое принято вставлять горящие семь свечей. Эти зерна служат символом новой жизни, причем символом, обладающим двойственным смыслом, двояким духовным прочтением – в зависимости от того, какая судьба постигает болящего человека в дальнейшем. Если он выздоравливает, то зерна для него означают ту прорастающую новую жизнь, к которой он возрождается. Если же он умирает, то эти зерна становятся символом залога будущей новой жизни в его грядущем воскресении из мертвых.

§ 2. История и чинопоследование Таинства Елеосвящения

Древнейшие упоминания о совершении Таинства Елеосвящения в святоотеческом наследии достаточно кратки и неопределенны. Иногда бывает даже затруднительно понять, имеется ли здесь в виду именно это Таинство, или какие-либо другие священнодействия, связанные с использованием освященного масла. Среди древнейших авторов, говорящих об исцелении больных святым елеем, а также о применении его к кающимся, — Ориген, святители Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский. В то же время в древних литургико-канонических памятниках и в сборниках молитвословий III–IV столетий (среди них «Апостольское Предание» (III век), Барселонский папирус (конец III — начало IV века), Евхологий Серапиона (середина IV века), «Апостольские Постановления» (ок. 380)) обнаруживается целый ряд молитв на освящение елея, предназначенного для исцеления болящих. Первое же явственное свидетельство о существовании богослужебного чина Таинства Елеосвящения мы обнаруживаем в 25-м Послании святителя Иннокентия I, папы Римского (416); здесь

папа прямо именует Елеосвящение одним из Таинств, «родом Таинства»[11].

В первые века бытия Христианской Церкви чин Таинства Елеосвящения был совсем кратким: звучали несколько псалмов, читались молитвы при освящении елея и при помазании им больного.

До VI века Соборование совершалось в домах, затем преимущественно в храмах, а с XIII столетия – и в домах, и в храмах, как это происходит и сегодня. Таинство могло совершаться над человеком неоднократно – в течение всей его жизни, по различным поводам и причинам. В древности существовали разные типы чинопоследований: или соединенных со службами суточного круга и Литургией, или же совершаемых независимо от этих служб. Так, на Руси в XIV веке использовали и тот и другой типы этого чина – в зависимости от обстоятельств.

Апостол Иаков указывает, что помазание елеем совершают несколько пресвитеров, но не называет их число. В древней Церкви Таинство чаще всего совершалось тремя пресвитерами – во образ Божественной Троичности. Но уже тогда Таинство Соборования мог совершать и один священник. С VII—VIII веков Елеосвящение начинают совершать семь пресвитеров. Почему же именно семь? Святитель Симеон Солунский объясняет это так: «Брат Божий Иаков не говорит о числе пресвитеров, но обычаем преподано призывать семерых, я думаю, в соответствие седмеричному числу даров Духа Святаго, исчисляемых у Исаии (11, 2), или в соответствие тем семи священникам ветхого закона, которые, по повелению Божию, семь раз обходили с трубами Иерихон и разрушили стены его, так, как будто бы эти иереи хотят низложить град лукавый и твердые стены высот греховных»[12]. Как я уже упомянул, Таинство Соборования нередко совершается и одним священником. Это допустимо, но возможно — в соответствии с церковными канонами — лишь в самых крайних случаях: при угрозе смерти для желающего участвовать в этом Таинстве чело-

[11] Цит. по: *Венедикт (Алентов), иеромонах.* К истории православного богослужения. Историко-литургическое и археологическое исследование о чине Таинства Елеосвящения. Киев, 2004. С. 69.

[12] Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Разговор о св. священнодействиях и Таинствах церковных. С. 363.

века. Так, в предисловии к чину Елеосвящения Требника Петра Могилы оговорено: Таинство может совершаться в «беде смертной и от единого» священника. «Нужде же несущей (то есть, если нет крайней нужды. — *П. М.*)... един священник, никакоже свершати Тайну сию да дерзнет, под смертным страхом»[13].

Елеосвящение издревле применялось также и к кающимся – на основании слов апостола Иакова о том, что в этом Таинстве даруется оставление грехов. Древнейшее упоминание о таком применении елея содержится у Оригена, учителя Церкви III века в его проповедях на библейскую книгу Левит. Поначалу елей преподавался только тем проходившим покаянную дисциплину христианам, которые находились под угрозой смерти, – ради того, чтобы через очищение от грехов им даровалось право приобщаться Святых Христовых Тайн (ведь некоторым особо тяжко согрешившим кающимся в древности запрещалось причащаться на многие и многие годы, иногда – вплоть до их смертного часа). Затем это Таинство стало применяться вообще к любым кающимся – ради их примирения с Церковью, для того, чтобы они, завершив свою покаянную дисциплину, получили право приступить к Евхаристической Чаше.

Сегодня в Церкви существуют дни общего Елеосвящения, предназначенного и для больных, и для здоровых: такая практика существовала на Руси приблизительно с XVI века. Чаще всего Елеосвящение в древности совершалось в Великую субботу, но шире – и в дни Великого поста.

Как говорится в Требнике, елей для освящения вливается в «кандило молитвомаслия», то есть в лампаду. Хорошо известно то благоговейное чувство, которое издревле испытывают христиане по отношению к маслу горящих у почитаемых икон лампад. Для Таинства Соборования брали масло из лампад, горевших возле икон Спасителя, Богоматери, у Креста, в запрестольном алтарном семисвечнике.

Сегодня в Русской Православной Церкви для совершения Таинства Соборования используются елей и вино. А в богослужебной практике Синайского монастыря святой Екатерины в древ-

[13] Цит. по: *Венедикт (Алентов), иеромонах.* К истории Православного богослужения. Историко-литургическое и археологическое исследование о чине Таинства Елеосвящения. С. 45–46.

ности в масло добавляли еще и крещенскую воду.

Почему же помазание над больным совершается семикратно? Происходит это отнюдь не потому, что в Таинстве принимают участие семь священников. Дело в том, что в древности, когда человек болел и над ним было необходимо совершить Таинство Соборования, к нему в течение семи дней приходили священники, помазывавшие его освященным елеем: отсюда, вероятно, и возникла практика семикратного помазания.

Теперь кратко рассмотрим само чинопоследование Таинства Елеосвящения. Оно начинается возгласом «Благословен Бог наш...», за которым следует «общее начало»: от «Трисвятого» до «Отче наш» и т. д. Потом звучит 142-й псалом, в котором выражается осознание человеком его духовной немощи и содержится прошение ко Господу услышать молитву грешника. Следует еще раз подчеркнуть особый покаянный настрой всего чинопоследования Таинства Соборования. Потом произносится малая ектения, звучит «Аллилуия», а следом за этим поются покаянные тропари. Далее мы слышим покаянный 50-й псалом. Затем начинается «канон». Канон составлен в IX веке святителем Арсением, епископом Керкирским (Корфским). Вообще говоря, все это чинопоследование может нам напомнить порядок богослужения утрени. Потом поются стихиры, далее звучит тропарь «Скорый в заступлении един сый Христе...».

Следом за тропарем произносится «мирная» ектения с особыми, относящимися к духовному смыслу Таинства прошениями. Эта ектения приготавливает нас к моменту освящения елея. За ней следует собственно молитва на освящение елея «Господи, милостию и щедротами Твоими исцеляяй сокрушение душ и телес наших...». В этой молитве Церковь просит Бога освятить елей, чтобы через него помазующемуся было даровано исцеление, чтобы человек освободился от страстей, от скверны плоти и духа и чтобы в нем прославилась Пресвятая Троица. Затем поются тропари Христу, различным святым (апостолу Иакову, святителю Николаю, великомученикам Димитрию и Пантелеимону, святым бессребреникам и чудотворцам, апостолу Иоанну Богослову) и в заключение – Богоматери.

Далее чинопоследование приобретает цикличный характер: семь раз повторяется одна и та же схема. Звучат прокимен, Апо-

стол, «Аллилуйя», Евангелие (для каждого из семи раз свои особые евангельские чтения), сокращенная сугубая ектения «Помилуй нас, Боже...», священническая (каждый раз изменяемая) молитва, а затем все время повторяющаяся молитва помазания. Эта неизменная молитва помазания начинается словами: «Отче Святый, врачу душ и телес...» В ней мы находим имена множества христианских святых: мы обращаемся ко всей полноте небесной Торжествующей Церкви и просим ее о соборном заступлении за болящего перед Богом.

Как уже было сказано, во время совершения Таинства Елеосвящения семь раз читаются различные отрывки из Апостола и Евангелия. Здесь мы находим и тексты, связанные с темой елея: например, уже цитировавшийся отрывок из послания апостола Иакова, а также притчи о милосердном самарянине и о мудрых и неразумных девах. Слышим мы здесь и новозаветные тексты, свидетельствующие о совершенных Христом чудесах исцеления больных. Здесь же звучат отрывки, научающие нас столь необходимым для пребывающих в болезнях людей смирению, терпению, любви. В этих фрагментах также говорится и о той любви к страждущему человеку, что должна проявляться к нему Церковью – в ее единой соборной молитве о болящем, о грешнике.

После седьмого помазания все семь священников возлагают на голову больного Евангелие письменами вниз; главный из них, предстоятель, при этом не кладет своей руки на Евангелие, а только читает особую молитву: «Царю Святый, благоутробне и многомилостиве Господи Иисусе Христе...» Здесь, в тексте молитвы, содержится и объяснение того, почему предстоятель не кладет руку на Евангелие: «...не полагаю руку мою грешную на главу пришедшаго к Тебе во гресех, и просящаго у Тебе нами оставление грехов; но Твою руку крепкую и сильную, яже во святом Евангелии сем, еже сослужители мои держат на главе раба Твоего (такого-то), и молюся с ними, и прошу милостивное, и непамятозлобное человеколюбие Твое, Боже...» — и так далее. Смысл этого обычая и этих слов таков: Таинства совершает Господь. Человека исцеляет не рука священника, а сила Божия, явленная Его приходом в мир, Его чудесами и засвидетельствованная в Евангельском Откровении, в том Евангелии, что лежит сейчас на главе болящего.

Потом следует сокращенная «сугубая» ектения, поются стихиры святым бессребренникам и целителям и, наконец, глаголется отпуст. В нем упоминается апостол Иаков, в послании которого как раз и содержится богословское обоснование Таинства Елеосвящения.

В конце чинопоследования больной трижды кланяется священнослужителям – разумеется, если он в силах это сделать, и говорит: «Благословите, отцы святии, и простите мя грешнаго». Так завершается это Таинство.

Глава 6. Таинство Священства

§ 1. Духовный смысл и история Таинства Священства

Многое из того, о чем следовало бы здесь сказать, уже рассматривалось в разделе, посвященном священнослужителям как совершителям Таинств, а также при истолковании духовного смысла Таинства Покаяния. Теперь следует дополнить сказанное.

По слову святителя Московского Филарета, «Священство есть Таинство, в котором Дух Святой правильно избранного (кандидата) через рукоположение святительское (епископское) поставляет совершать Таинства и пасти стадо Христово»[1]. По более же пространному определению преподобного Иустина (Поповича), «Священство есть святое Таинство, в котором Дух Святый через молитву и возложение рук со стороны епископа во время святой Литургии подает правильно избранному лицу благодать к совершению святых Таинств и руководству стада Христова в вере и благочестии»[2].

Чинопоследование Таинства Священства содержится в книге «Архиерейский чиновник» – ведь рукополагать человека в священный сан может лишь архиерей.

Священнослужители (христиане, над которыми совершилось Таинство Священства – епископы, пресвитеры и диаконы) и церковнослужители (например, чтецы, певцы, иподиаконы – те, над кем не совершалось церковное Таинство, а лишь была прочитана специальная архиерейская молитва) вместе составляют церковный клир. Они наделены разными иерархическими полномочиями и занимают в Церкви различные должности, исполняют особые служения. Как говорит о богоустановленности церковной иерархии и существовании в Церкви различных даров и степеней благодати апостол Павел, «*каждому же из нас*

[1] Пространный Христианский катихизис. С. 61.

[2] *Преподобный Иустин (Попович)*. Догматика Православной Церкви. Пневматология. С. 338.

дана благодать по мере дара Христова... И Он [Христос] поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Ефес. 4, 7, 11–16).

Итак, возведение в ту или иную степень духовного служения совершается в Церкви через литургическое посвящение, которое осуществляется двумя способами: либо посредством Таинства Священства, рукоположения (хиротонии), либо посредством иного церковного священнодействия (хиротесии), руковозложения. Понятия «хиротония» и «хиротесия» греческие. Слово «хиротония» (греч. χειροτονία) изначально означало подачу в народном собрании голосов посредством поднятия руки. Понятие «хиротесия» происходит от греческих слов «χείρ» (хеир, рука) и «τίθημι» (титеми, класть); его смысл – назначать, возлагая руку.

Церковнослужители, в отличие от священнослужителей, как вы уже поняли, не обладают благодатью священства; они принадлежат к низшим степеням клира, во всех своих действиях в Церкви подчиняясь священнослужителям. Итак, хиротесия, в отличие от хиротонии, не является Таинством. Поставление в чтеца, певца, иподиакона совершается через архиерейское благословение и руковозложение. Оно сопровождается облачением в соответствующие священные одежды.

Прообразом новозаветного священства являются ветхозаветные левиты, священники и первосвященники. Левиты предваряли собой новозаветных диаконов, священники – наших христианских священников, а первосвященники были прообразом епископов. В Ветхозаветной Церкви все они оказались специально отделены Богом, «*чтобы носить ковчег завета Господня,*

предстоять пред Господом, служить Ему и благословлять именем Его» (Втор. 10, 8). Ветхозаветное богослужение с его многочисленными священнодействиями и жертвами предуказывало на будущее искупительное служение Господа Иисуса Христа, Который, «*принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога*» (Евр. 10, 12).

Ветхозаветные священники, в сравнении с жрецами древних языческих культов, в нравственном плане отличались от них самым заметным образом. Уже тогда, в ветхозаветной среде, родилось понимание необходимости святости, духовной чистоты для всякого Божьего служителя. Ветхозаветный священник должен был обладать исключительной праведностью и верностью уставам своей Церкви, неукоснительно исполнять Закон. Вместе с тем Ветхозаветная Церковь, существовавшая в мире еще до спасительного Воплощения Сына Божия, была лишена присутствия полноты той благодати, что явлена нам сегодня – в Церкви Христовой. Эта немощь Закона, его несовершенство могли быть преодолены лишь одним Христом – в Завете Новом. О победе над этой немощью ветхозаветного Закона и о торжестве подлинного духа христианской свободы в Новом Завете неоднократно свидетельствует апостол Павел: «*...но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве*» (Рим. 7, 6).

Кроме того, следует обратить внимание на то, что ветхозаветное священство не знает снисхождения к грешнику, научая ненавидеть одновременно и грех, и его совершителя. И это отношение к грешнику как к навеки проклятому, не подлежащему исправлению богоотступнику также оказалось преодолено лишь в новозаветную эпоху, научающую нас ненавидеть грех, но возлюбить грешника – как драгоценное для Бога Его создание.

Именно в Новом Завете мы находим подлинное откровение о смысле священства и пастырского служения. Только здесь для каждого христианина открываются пути достижения богоусыновления, обóжения – именно через посредство активных созидателей этого Нового Царства Христова – православных священнослужителей.

Появляются теперь и возможность для священника совершать соединяющие нас со Христом и друг с другом Церковные Таинст-

ва, и дар осуществлять истинное пастырское душепопечение, и необходимость проповеди о явленной в мире благой вести – радостного известия о Воплощении Спасителя человеческого рода Господа Иисуса Христа.

Сам Дух Святой, Сам Бог поставляет людей в Таинстве Священства в новое преображенное достоинство, даруя им власть действовать в Церкви Христовой в согласии со степенью поданной Богом благодати. Так, святитель Григорий Богослов прямо называет рукоположенных священнослужителей помазанниками Святого Духа[3]. Епископ возлагает на них руку, содействуя, сослужа Богу, но именно сила Божия невидимо касается главы ставленника. По слову святителя Иоанна Златоуста, здесь «возлагается рука на человека; но все совершает Бог, и Его десница касается головы рукополагаемого»[4].

И теперь обретшие благодаря рукоположению особые благодатные дары, получившие священный сан христиане оказываются способны реализовать эту данную им в Таинстве силу благодати. Отныне они смогут совершать православное богослужение, в том числе и Церковные Таинства. Они будут приносить себя самих, свою жизнь в жертву Христу и ближнему, целиком посвящая себя священническому служению. Они станут созидать собственную благочестивую жизнь – как пример для подражания пастве. Они будут проповедовать истину Евангелия. Им предстоит быть духовными отцами и пастырями для своих прихожан, являя им своим служением как бы «икону» Божественного Отцовства, «икону» Творца, усыновляющего – по дару благодати – стремящихся к обóжению христиан.

Уникальность дара священнической благодати заключается еще и в том, что эта благодать подается рукополагаемому в первую очередь не ради него самого, не ради его собственного Спасения, но – ради Спасения ближних. Дары благодати в других Таинствах, как правило, ведут к вхождению в Царствие Небесное одного лишь своего причастника. Но дар Таинства Священ-

[3] См.: *Святитель Григорий Богослов*. Слово 25-е, в похвалу философа Ирона, возвратившегося из изгнания // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 366.

[4] *Святитель Иоанн Златоуст*. 14-я беседа на Деяния Апостольские // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Беседы на Деяния Апостольские. М., 1994. С. 138.

ства – это как раз тот дар благодатной любви, которая *«не ищет своего»* (1 Кор. 13, 5), но вся целиком и без остатка жертвует себя на служение ближнему. Конечно же, благодать священства спасительна и для самого рукополагаемого; и все же здесь главное не это. Можно сказать, что священнический дар так ответственен и страшен именно потому, что священник может спастись лишь тогда, когда вместе с ним спасутся его пасомые. Священническая благодать – это «талант», который принесет ему пользу не тогда, когда будет сохранен им в себе, но когда будет многократно приумножен в других...

Церковная традиция, святоотеческое Предание мыслит священническое служение как высочайшее из всех доступных для христианина. Святитель Иоанн Златоуст свидетельствует об этом так: священнослужители, «люди, живущие на земле и еще обращающиеся на ней, поставлены распоряжаться небесным, и получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам...»[5].

Историю появления Таинства Священства в Церкви Христовой мы можем проследить по Евангельскому Откровению. Читая новозаветные повествования об избрании Господом 12 апостолов, о первом даровании апостолам Святого Духа (Ин. 20, 22—23), об особом благословении Господом учеников – с поднятием Им в благословляющем жесте рук – при Вознесении (Лк. 24, 50), наконец, о таинственном событии Пятидесятницы, именуемой «днем рождения Церкви», мы узнаём, как рождалось новозаветное установление Священства.

С тех пор преемство благодати священнического служения передается в Церкви от апостолов и до наших дней через хиротонию. Апостолы же получили эту благодать от Самого Господа Иисуса Христа, Который является истинным Главой церковной иерархии, Небесным Архиереем и Возглавителем всей полноты Православной Церкви.

По свидетельству книги Деяний, Таинство Хиротонии совершалось в Церкви с самых первых лет ее существования. Вот некоторые из содержащихся в новозаветной Священной истории свидетельств о первых рукоположениях. «*В Антиохии, в тамошней церкви были некоторые пророки и учители: Варнава, и Симеон,*

[5] *Святитель Иоанн Златоуст*. Слово 3-е О священстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 426.

называемый Нигер, и Луций Киринеянин, и Манаил, совоспитанник Ирода четвертовластника, и Савл. Когда они служили Господу и постились, Дух Святый сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» (Деян. 13, 1—3). Апостолы Павел и Варнава, «*проповедав Евангелие сему городу и приобретя довольно учеников... обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию, утверждая души учеников, увещевая пребывать в вере и [поучая,] что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие. Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали*» (Деян. 14, 21—23).

Апостол Павел в своих посланиях призывает священнослужителей с особым благоговением относиться к полученным ими через рукоположение благодатным дарам и трепетно их хранить. «*Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства*» (1 Тим. 4, 14); «*...напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение*» (2 Тим. 1, 6). По словам Апостола, рукополагаемые должны быть обучены основам веры и духовно испытаны: «*Рук ни на кого не возлагай поспешно*» (1 Тим. 5, 22). По учению апостола Павла, священнослужители должны отвечать самым высоким моральным требованиям: «*...епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать*» (Тит. 1, 7—9).

В соответствии с канонами Православной Церкви, существует целый ряд препятствий, ограничивающих возможность рукоположения в степени священства. Рукополагаемый человек должен быть духовно опытен (достичь определенного возраста и быть научен основам православного вероучения); соблюсти чистоту христианского исповедания (например, в прошлом не отступать от Православия); морально незапятнан (не совершать прежде тяжких грехов вроде убийства или блуда); у него не должно быть никаких физических недугов, затрудняющих священнослужение (например, слепоты). Также кандидат в священники не может быть

второбрачным или женатым на разведенной женщине. Впрочем, по воле правящего архиерея действие этих канонов может быть в той или иной мере смягчено.

Издревле люди для рукоположения избирались самими апостолами или их учениками. Позднее кандидаты на рукоположение начали предлагаться народом или клиром местных церквей. Община имела право сама избрать себе епископа, а присутствовавшие епископы подтверждали законность этого избрания. Затем предложенный кандидат получал утверждение главы поместной Церкви и рукополагался теми самыми епископами, которые подтвердили законность выборов.

С V века начинают появляться особые училища для готовившихся к рукоположению христиан; многие из этих училищ в дальнейшем располагались при монастырях.

Готовящихся к поставлению в степени священства православных христиан подвергали испытанию: изучали их прошлую и настоящую жизнь, характер, нравственные качества; всем этим занимались специально назначенные пресвитеры и диаконы. Чтобы принять священный сан, кандидат на рукоположение чаще всего проходил длительное послушание в качестве церковнослужителя – певца, чтеца, иподиакона...

Благодать священства даруется человеку по силе соборной молитвы Церкви (точно так же, как это происходит и в любом другом Православном Таинстве, церковном священнодействии). Именно поэтому Хиротония совершается именно в присутствии, в сослужении и по согласию всей Церкви, всего православного народа – в алтаре во время Божественной Литургии.

Епископская Хиротония совершается после «Трисвятой песни», перед чтением Апостола, священническая – после «Херувимской», а диаконская – перед «Отче наш». Епископские, священнические и диаконские рукоположения происходят именно в данный конкретный момент Таинства Евхаристии ради того, чтобы у новорукоположенных священнослужителей оказалась возможность уже именно за этой, сегодняшней Литургией реализовать полноту своего благодатного дара. Новорукоположенный епископ будет «мирствовать» (преподавать всем «мир») перед чтением Апостола и слушать его – по дару данной ему в рукоположении архиерейской благодати – уже как бы являя собой «икону»

апостольского служения. Кроме того, он успеет реализовать и еще одну сторону своего особого священного дара, рукоположив за этой же Литургией – если в тот день выдастся такой случай – священника или диакона. Священник рукополагается прежде Евхаристического канона, в совершении которого он уже сможет участвовать именно сегодня, сейчас – в новом пресвитерском достоинстве. А диакон рукополагается перед «Отче наш» для того, чтобы иметь возможность помогать священнику – в своем новом достоинстве – причащать Святыми Дарами мирян: еще в древности это была одна из важнейших сторон диаконского служения – таковой она остается и до сих пор.

§ 2. Чинопоследование Таинства Священства

Скажу теперь кратко о том, как совершается само Рукоположение, причем ограничусь описанием диаконской и священнической Хиротонии, не касаясь при этом обширного чина поставления епископа (чина, состоящего из трех частей – наречения, исповедания и собственно Хиротонии).

Готовящийся к рукоположению во диаконы – «ставленник» – с момента Великого входа находится на солее перед иконой Спасителя. Затем, после диаконских возгласов «Повели», «Повелите», «Повели, Преосвященнейший Владыко» (обращенных соответственно к народу, к клиру, к архиерею и сохранившихся с тех времен, когда на рукоположение испрашивалось публичное согласие всех членов Церкви), его вводят в алтарь: к Царским вратам его подводят иподиаконы, а в алтарь вводят диаконы. Здесь он кланяется сидящему возле престола архиерею, после чего ставленника трижды (в честь Пресвятой Троицы) обводят вокруг «святой трапезы» с пением известных нам по Таинству Брака тропарей «Святии мученицы...», «Слава Тебе, Христе Боже...» и «Исаие, ликуй...». Ставленник обходит престол в знак того, что он готов посвятить служению Богу всю свою жизнь. При каждом обхождении вокруг престола ставленник целует его с четырех сторон, а также лобызает руку и колено (палицу) архиерея. Подобным целованием он выражает покорность и почтение владыке, через которого на него скоро снизойдет благодать Духа Святого.

Вернемся ненадолго к пению тропарей – тех самых, что звучат и при совершении Венчания. Здесь, при принятии благодати свя-

щенства, рукополагаемый как бы вступает в мистический Брак с Церковью, венчается с нею. Близко к этому по своему духовному смыслу и обязательное в русской богослужебной традиции для ставленника снятие с его пальца обручального кольца, которое кладется на престол. Отныне его семья – Церковь, с которой он обручился до конца своих дней.

После обхождения престола ставленник опускается у его правого угла на одно колено. Если человека рукополагают во священники, то он уже должен будет опуститься на оба колена. Рукополагаемый же в диаконы опускается лишь на одно колено потому, что он получает не полную возможность священнослужения, а лишь его часть, не будучи способен совершать церковные службы самостоятельно, без участия в них пресвитера.

Епископ возлагает на главу ставленника омофор, трижды благословляет рукополагаемого, а затем кладет ему руку на голову. Далее читается молитва рукоположения: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (то есть избирает. – *П. М.*) (такого-то) благоговейнейшаго иподиакона во диакона; помолимся убо о нем, да приидет на него благодать Всесвятаго Духа». То есть здесь содержится мысль о том, что на этого человека, такого же грешного, слабого и немощного, как и все другие люди, сейчас снизойдет благодать Святого Духа, способная восполнить все его недостатки и несовершенства и соделать его подлинным священнослужителем Божиим, диаконом. При этом в молитве подчеркивается, что христианина рукополагает в священный сан Сам Господь.

Затем архиерей читает две тайные молитвы, во время которых стоящие в храме слышат «мирную» ектению. Далее на плечо новопоставленного диакона возлагается орарь (знак права служить у престола, образ ангельского крыла), он облачается в поручи (знамение силы Божией, руки Христовой, действующей через посредство рук священнослужителя), и ему вручается рипида (образ херувимов, осенявших ветхозаветный ковчег). При этом хор – от лица молящихся – всякий раз поет «аксиос, аксиос, аксиос», что в переводе с греческого означает «достоин».

Взяв рипиду, диакон целует руку и плечо архиерея – в знак благодарности за дарованную ему через посредство епископа благо-

дать священства, а затем становится у левой стороны престола, повевая рипидой над дискосом со Святыми Дарами до литургийного возгласа «Святая святым».

По традиции именно новорукоположенный диакон произносит ектению после причащения «Прости, приимше...».

Священническая Хиротония очень похожа на диаконскую. Важнейшие отличия здесь лишь таковы: совершается она после Великого входа; ставленник принимается при вхождении в алтарь не диаконами, а пресвитерами – как вступающий в их достоинство; при рукоположении он опускается не на одно, а на оба колена; новорукоположенный облачается в епитрахиль, пояс и фелонь, ему вручается Служебник. Кроме того, в руки только что рукоположенному священнику после преложения Святых Даров подается (на какое-то время, до момента Причащения) лежащая на дискосе часть Агнца со словами: «Прими Залог сей и сохрани его цел и невредим до последняго твоего издыхания, о немже имаши истязан бытии во Второе и Страшное Пришествие Великаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Мы видим: вручающий рукоположенному пресвитеру Тело Христово епископ говорит о том, что священнику надлежит сохранить этот залог до конца своих дней и что он будет вопрошен о нем Христом на Страшном Суде. Тем самым архиерей свидетельствует о том, что на священника при рукоположении возлагается особая, предельно серьезная ответственность перед Богом за Церковь и за совершаемое пресвитером важнейшее из ее Таинств – Евхаристию.

К разговору о Таинстве Евхаристии мы теперь и перейдем.

Глава 7. Таинство Евхаристии

§ 1. Духовный смысл Таинства Евхаристии

Прежде всего следует сказать о том, что предстоящий нам разговор о Евхаристии – самый ответственный и непростой из наших с вами бесед о Церковных Таинствах. Духовный смысл Литургии – крест для человеческого ума; ведь мистическое содержание происходящего с нами в Евхаристии благодатного преображения никогда не может быть изъяснено до конца даже на языке самого возвышенного богословия. Как свидетельствует преподобный Иоанн Дамаскин, «если... ты отыскиваешь способ, которым это происходит, то тебе достаточно услышать, что с помощью Святого Духа, так же как Святым Духом Господь для Себя и в Себе осуществил и плоть от святой Богородицы; и более мы ничего не знаем, за исключением того, что слово Божие истинно, и действенно, и всемогуще, а способ — неисследим»[1].

Если человек дерзает утверждать, что уже подлинно постиг совершающуюся в Евхаристии Тайну, то это означает, что он находится в состоянии духовной прелести, бесовского обольщения. Древние Святые Отцы неоднократно предупреждали нас об опасности попытаться вторгнуться в Тайну Евхаристии с помощью самостного и горделивого – но такого несовершенного и ограниченного! – человеческого ума. «Тайны Христовы — безсмертный огонь. Посему не будь пытлив, чтобы не опалиться тебе в причащении Таин», – строго предупреждает нас преподобный Ефрем Сирин[2].

И все же Святые Отцы дерзали писать о Евхаристии, рассуждая о ней в ту меру, в которую, с помощью Божественной благодати, а не по горделивой самости, это доступно для христианского

[1] *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры, 4, 13 // *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Источник знания. С. 302.

[2] *Преподобный Ефрем Сирин.* Против изследователей естества Сына Божия. Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1912. С. 384.

сознания. Так, например, святитель Филарет, давая — пусть и несовершенное (как и всякое человеческое слово о Причащении) — богословское определение духовного содержания этого Таинства, решительно выражает веру Церкви в то, что Евхаристия есть Таинство, в котором христианин подлинно, «под видом хлеба и вина, вкушает самое Тело и Кровь Христову для Вечной Жизни»[3]. По слову же святого Николая Кавасилы, цель этого великого Таинства — «освящение верных, которые получают через Приобщение Святых Даров оставление грехов, наследие Царства Небесного»[4]. Попробуем же и мы последовать в этих размышлениях за Святыми Отцами, осторожно ступая по их следам и стремясь не уклониться ни вправо ни влево с проложенного ими пути евхаристического богословия.

Понятие «Евхаристия» по своему происхождению греческое (εὐχαριστία) и означает в переводе на русский язык «благодарение». В древнейшую эпоху бытия Христианской Церкви оно могло обозначать и молитву вообще. Мы понимаем, что «евхаристичность» как благодарность Богу за все те дары, что Он подает по Своей милости и любви человеку, – необходимейшая основа христианского мировоззрения. Благодарение, которое христианин должен выражать по отношению к своему Творцу каждым совершаемым им значимым житейским поступком, каждой своей доброй мыслью, как раз и имеет своим увенчанием, своей вершиной Таинство Евхаристии – то Таинство, в котором как можно чаще должен принимать участие всякий православный человек. Иначе он православным христианином считаться попросту не может.

Еще апостол Павел настойчиво призывал христиан: «*За все благодарите*» (1 Фес. 5, 18); слова эти, при их переводе с греческого языка новозаветного оригинала на русский язык, буквально означают – «творите евхаристию во всех вещах». И здесь мы можем провести некую параллель этого речения апостола Павла с духовным значением для христианина самого Таинства Евхаристии. Мы можем сказать, что Апостол как раз и призывает нас быть всегда благодарными Богу, восходя именно через это доброе ду-

[3] Пространный Христианский катихизис. С. 55.

[4] *Святой Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 123.

ховное состояние нашей души к наивысшей цели христианской церковной жизни – к священнодействию Таинства Благодарения, к приобщению истинным евхаристическим Телу и Крови Христовым.

Почему же это Таинство называется именно Таинством Евхаристии – Благодарением? Разные церковные авторы, древние писатели дают различные толкования этого наименования Таинства – «Евхаристия». Так, Иеремия, патриарх Константинопольский (XVI век), пишет: «...священнодействие, за которым совершается великое Таинство Причащения, называется Евхаристией (Благодарением) потому особенно, что здесь мы имеем побуждение более благодарить, нежели просить; ибо здесь более получаем, нежели просим, и даже не остается ничего совершенно, чего бы не даровал нам здесь Бог»[5].

Действительно, Евхаристия есть предел всех возможных устремлений человека. Мы соединяемся со Христом, приемлем в себя Сына Божия – чего же большего нам и желать? Евхаристия явила себя одним из величайших плодов и даров события Воплощения Сына Божия – вместе с Голгофской Смертью Господа, той Смертью, которая есть единая Жертва с Жертвой Евхаристической. Приобщаясь Христу, дарующему нам Себя в Евхаристической Чаше, мы подлинно разделяем вместе с Ним и Его Крестные страдания и славу Его обóженной Плоти. Как учит святитель Григорий Богослов, «через Бескровную Жертву мы делаемся участниками со Христом в страданиях и Божестве»[6] . Тем самым, достигая единения с Господом, причащаясь Его прославленных Плоти и Крови, той человеческой природы Сына Божия, которую воспринял при Воплощении и исцелил в Себе Спаситель, мы подлинно исцеляемся и обóживаемся. Живущий и действующий отныне в христианах — по Дару Евхаристического Приобщения — Христос, как бы «актуализирует» в нас и делает содержанием нашего бытия самый смысл и плоды совершенного Им Искупления. Для непричастного Евхаристии человека такое вхождение в подвиг и торжество Искупления каким-либо иным образом, помимо Литургического Причастия — невозможно,

[5] Цит. по: Цветник духовный. Ч. 2. С. 198.

[6] *Святитель Григорий Богослов*. Слово 4-е. Первое обличительное на царя Юлиана // *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 84.

недоступно. Для такого не живущего евхаристической жизнью человека радость Спасения всегда остается чем-то внешним и чужим. Ведь для того, чтобы и нам — лично — войти в эту радость, в эту победу Искупления, необходимо, чтобы Искупление восторжествовало над грехом и смертью в нас самих, воссияло внутри каждого из нас целительным светом Божественной благодати, пересозидая самые глубины нашего существа. Именно это и происходит в Евхаристии: лишь в ней мы становимся деятельными и подлинными участниками Таинства Таинств — Искупительной Жертвы Христа. Ведь именно благодаря Святым Дарам христиане и обретают тот святой образ бытия, к которому ныне призван всякий пребывающий в искупленном мире человек — жизнь во Христе и Жизнь Христову. По слову преподобного Ефрема Сирина, через Евхаристию «мы получили жизнь во Христе; именно Тело Его вкусили вместо плодов древа (жизни), и Трапеза Его заменила нам рай желания, и праведною Кровью Его омыты от нас проклятия, и чрез надежду воскресения ожидаем будущей надежды и уже живем Жизнью Его, которая сделалась залогом нашим»[7]. Итак, Евхаристия – предельный и совершенный дар Воплощения Слова. Как учит святитель Иоанн Златоуст, в Своем Воплощении Христос «не удовлетворился лишь тем, что сделался человеком, был заушен и умерщвлен; но Он еще сообщает Себя нам, и не только верою, но и самым делом делает нас Своим Телом... Христос Сам питает нас Собственной Кровью, и через (это) соединяет нас с Собою»[8].

Тем самым мы можем смело утверждать: после Евхаристического Приобщения нам не остается ни о чем более просить Бога, мы можем лишь благодарить Его за тот Дар, который Он нам дал, – за Его Тело и Кровь. Именно поэтому многие опытные священники стараются не служить в конце Литургии каких-либо дополнительных молебнов (так делал, например, святой Иоанн Кронштадтский): о чем еще молиться после Евхаристии,

[7] *Преподобный Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие, 21 // *Святой Ефрем Сирин.* Творения. Т. 8. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 333.

[8] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 82-я на святого Евангелиста Матфея // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Толкование на святаго Матфея Евангелиста. Т. 2. М., 1993. С. 826–827.

когда в ее священнодействиях Бог уже преподал нам Самого Себя? Правда, нам иногда все-таки кажется: вот мы причастились, и все же в нашей жизни нам недостает чего-то еще – здоровья, семейного или материального благополучия – чего угодно. И тогда мы начинаем заказывать какие-то молебны, просить у Господа все новых и новых даров. Но если мы не понимаем, что после причащения Святых Христовых Тайн все это, все эти наши житейские обстоятельства оказываются на фоне главнейшего Дара – Христова Само-дарования – вторичными, малозначащими, то мы еще не вполне принадлежим Церкви Христовой. Таинство Евхаристии – тот доступный нам в этом мире предел обóжения, за которым уже нечего более искать. Ведь, по слову преподобного Максима Исповедника, благодаря Причащению христиане «могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия... Посредством Причащения человек удостаивается стать из человека богом...»[9].

Отец Георгий Флоровский, наш замечательный русский богослов XX века, также пытается дать свое объяснение наименованию «Евхаристия». Он пишет: «Евхаристия – скорее гимн, нежели молитва, – отсюда и самое имя: “благодарение”. Конечно, это – Голгофа, и на престоле предлежит Агнец закланный, Тело ломимое и Кровь изливаемая. Но и Голгофа есть таинство радости, не страха, таинство любви и славы... *“Ныне прославися Сын Человеческий”* (здесь отец Георгий цитирует Евангелие от Иоанна 12, 31. – *П. М.*). И если по недостоинству трепещем пред Крестом, то трепещем от благоговения, изумевая перед несказуемой полнотою Божественной любви. Ибо (далее Флоровский цитирует слова святителя Филарета Московского. – *П. М.*) “начало и середина и конец креста Христова – все одна любовь Божия...” Се бо явися крестом радость всему миру»[10]. Итак, Евхаристию нельзя мыслить в отрыве от Голгофы. По учению Церкви (далее об этом будет сказано подробнее), Таинство

[9] *Преподобный Максим Исповедник.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 174, 178.

[10] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Евхаристия и Соборность // Отцы первых веков. Кировоград, 1993. С. 36—37.

Причащения, Евхаристическая Жертва и Голгофская Жертва, смерть Господа на Кресте – это одна и та же Жертва. Пусть исторически эти два момента оказались как бы «разведены» во времени и имеют различный внешний облик, не совпадая «событийно», тем не менее Евхаристия и Голгофа – это одна и та же Жертва. Через Жертву Голгофскую, которая есть страшная Жертва смерти Бога за весь мир, мы приобретаем предельный, высочайший дар Христов: способность, совершая дело своего Спасения и, приобщаясь к плодам этой Жертвы за нас Сына Божия, соединиться со своим Творцом – с Богом, ставшим человеком. И в этом смысле Голгофа – не есть лишь только ужас смерти Бога; Голгофа – это радость, это победа, явившая – в предельном уничижении Сына Божия – Его же предельное торжество над смертью, над грехом: это победа Бога, ставшего человеком, умершего ради нас и тем нас искупившего. Но и Евхаристия, по словам архиепископа Василия (Кривошеина), есть та же самая «тайна любви Бога к людям»[11], дарованная нам через Евхаристическую Чашу, любовь, неотрывная от любви, явленной Христом на Голгофе, – в Его предельном крестном уничижении и предельной крестной славе.

Вся наша церковная жизнь, весь строй православного богослужения, все святоотеческое наследие ведут нас к Евхаристии, призывают нас приступить к Евхаристической Чаше, возвышают нас к богопричастности Литургийного Приобщения. По словам Сергея Фуделя, русского духовного писателя XX века, «христианство – это Тайная Вечерь»[12]. Тем самым христианство – это постоянное наше сопребывание с Господом и Его апостолами в той же самой древней новозаветной Сионской горнице, за тем же самым праздничным Пасхальным пиром. Христианство – непрекращающаяся Пасхальная вечеря, ибо в Церкви (об этом уже говорилось прежде) время действует совсем не так, как в нашей обыденной жизни... Вступая в Божественную реальность – реальность, превосходящую время, пребывающую над временем, – мы оказываемся способны сделаться свидетелями и участниками любого события Священной истории Спасения человеческого рода.

[11] *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преп. Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 113.

[12] *Фудель С. И.* Записки о Литургии и Церкви. С. 10.

И в Евхаристии мы также вступаем в иную реальность, в Божественную вечность, где и соучаствуем со Христом в том самом, предварившем Его взятие под стражу и распятие, Пасхальном пире. Именно поэтому мы можем утверждать, что в Церкви не существует, не совершается какой-нибудь «сто первой» или «миллион первой» Литургии. Мы всякий раз присутствуем за очередным богослужением Евхаристии, но сама Евхаристия как Таинство всегда одна и единственна. Мы всегда присоединяемся **к той же самой** Тайной Вечере Господа, оказываясь Его сотрапезниками. Святитель Иоанн Златоуст говорит об этом, проповедуя в храме за Литургией, так: «Веруйте, что эта вечеря (то есть совершенная тогда святителем Иоанном Евхаристия. – *П. М.*) – все та же, на которой председательствовал Иисус. Нет никакого различия между этой Евхаристией и той»[13].

Некогда за Тайной Вечерей в Сионской горнице присутствовало всего тринадцать человек: Господь и двенадцать Его учеников. Однако с каждой совершаемой в мире новой Евхаристической службой число их растет. Более того, кроме Господа и Его апостолов, в той Сионской горнице на самом деле уже невидимо сопребывали те миллионы, если не миллиарды, людей, что потом, много столетий спустя, будут причащаться Святых Христовых Тайн, участвуя в той же самой – единой и единственной – Евхаристии.

При разговоре о Таинстве Евхаристии нельзя не вспомнить слов апостола Павла о том, что Церковь есть тело Христово (см. Колос. 1, 24). По слову святого Николая Кавасилы, «если бы кто мог увидеть... Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в Плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только Телом Господним»[14]. Но ведь и Евхаристия – это тоже Тело Христово: Тело, в которое прелагается хлеб. Мы видим: природа самой Церкви евхаристична. И хотя здесь нельзя поставить знака абсолютного равенства – между Церковью и Святыми Дарами, вместе с тем мы можем утверждать, что предел, вершина Богообщения в Церкви, ее полнота и слава как раз и дости-

[13] См.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 50-я на святого Евангелиста Матфея // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Толкование на святаго Матфея Евангелиста. Т. 2. С. 521.

[14] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 170.

гается, максимально осуществляется в Евхаристической Жертве, в приобщении к этой Жертве христиан. Кроме того, именно через посредство Евхаристии предельно реализуется и один из важнейших принципов бытия Церкви – ее соборность. Именно в Евхаристии Церковь в первую очередь осознает себя как единое и всецелое Тело Христово. Об этом очень ясно свидетельствует святитель Кирилл Александрийский. Он говорит о том, что залогом подобной евхаристической природы Церкви, основанием ее соборного единства является то, что в каждой частичке Причастия нам чудесным образом подается именно вся полнота Тела Христова – сущностно неделимого, неизменно целостного и в то же время за каждой Литургией раздаваемого множеству христиан. Святитель Кирилл пишет: Христос «определил некоторый... способ к тому, чтобы... мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность... посредством таинственного Причастия (Евхаристии) Христос делает верующих сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного Святого Тела связаны в единство со Христом? Ведь если "все от одного хлеба приобщаемся", то все одно тело составляем (см. 1 Кор. 10, 17), ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию Павла (1 Кор. 12, 27). Все мы, чрез Святое Тело соединяясь с одним Христом, как получившие Его единого и нераздельного в своих телах, более Ему, чем себе самим, должны считать принадлежащими свои члены»[15].

Итак, Евхаристия является живым и действенным свидетельством единства и соборности нашей Православной Церкви. При этом в Литургии мы превосходим не только ограниченность времени, но и ограниченность места нашего пребывания. Представьте себе: один человек стоит за Литургией в московском храме Христа Спасителя, а другой находится в маленьком храмике где-нибудь в далекой сибирской деревне – между ними сотни и сотни километров. Но если оба они не просто постояли на службе, но и причас-

[15] *Святитель Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 11, гл. 12 // Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 755—756.

тились Святых Христовых Тайн, то тем самым литургически превзошли эту свою огромную пространственную отчужденность, разделенность и духовно соединились в Евхаристическом приобщении. Бывает, что ныне некоторые священники во время совершения Литургии опускают ектению об оглашенных, при этом объясняя свой поступок так: «Ну, зачем мне ее читать, я знаю всех своих прихожан; сегодня в храме нет ни одного человека, который бы готовился принять Крещение. Зачем я должен читать эту ектению для каких-то несуществующих оглашенных?» При этом батюшка покажет вам на стоящих в храме пятерых бабушек, которые ходят в эту церковь последние 90 лет и, понятно, были уже крещены тогда, когда этот батюшка еще не родился на свет. Зачем им слушать ектению об оглашенных? Но такой подход в корне неправилен. Почему? Да все потому же, что Евхаристия едина и одна. И если вот здесь, в этом храме, не находится ни одного готовящегося к принятию Крещения оглашенного, то это не значит, что за той же самой Литургией, хотя и в другом храме, в другом месте, оглашенных вообще нет. Неизменно сохраняя за своей службой эту ектению, пусть даже в храме нет ни одного оглашенного, мы лишний раз подтверждаем ту же истину: Евхаристия – одна, и священник в храме, деятельно осуществляя все то же евхаристическое единство, должен молиться не только за тех прихожан, что стоят сейчас перед ним в церкви, но и за всех находящихся в тысячах православных храмах людей. Церковь не приемлет никаких пространственных или временных средостений и разделений и ничуть не ограничивает себя стенами того или иного храма, ибо живет, пребывает в Божественной вечности и беспредельности...

Хлеб и вино в Евхаристии прелагаются в Тело и Кровь Господа Иисуса Христа действием Святого Духа, личностным, ипостасным схождением Третьего Лица Пресвятой Троицы на Святые Дары: так верим мы, православные.

Католики предлагают здесь совсем иной литургический и мистический образ: по их учению, во время Литургии ангел Божий невидимо возносит Евхаристические Дары к престолу Небесного Отца, и Он принимает эту Бескровную Жертву как Тело и Кровь Своего Сына; само же Таинство совершается силой произносимых священником установительных слов Христа: «*Сие есть Тело Мое...*» и «*Сие есть Кровь Моя...*» (см. Мф. 26, 26, 28).

Вера Православной Церкви Востока в схождение Святого Духа на Евхаристические Дары и в освящение их (в отличие от католической точки зрения) именно силой этого Божественного сошествия – очень и очень древняя. Так, святитель Кирилл Иерусалимский пишет о совершающемся Евхаристическом Чуде: «Мы молим Бога о ниспослании Духа Святого на предлежащие Дары, дабы Он претворил хлеб в Тело Христово, а вино – в Кровь Христову. Ибо Дух Святой освящает и преображает все, чего коснется...»[16] А знаменитый толкователь Богослужения Литургии святитель Герман Константинопольский учит: «...Святой Дух, незримо присутствующий по воле и благоволению Отца, являет Божественное действие и рукой иерея свидетельствует, подтверждает и совершает (преложение) предложенных Святых Даров в Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа...»[17]

В Евхаристии мы причащаемся подлинных Тела и Крови Христовых. Церковь очень возвышенно учит, свидетельствует о христианских символах – связях, помогающих нам приблизиться к Богу, соединиться с Ним. Но Таинства – это уже не символы, а та самая реальность богопричастности, к которой должен быть устремлен всякий православный христианин. Абсолютно верно это и в отношении Таинства Евхаристии. Здесь уже и речи нет о каком-либо «символе» богообщения (так понимают смысл Евхаристии и учат лишь протестанты). Нет, мы вкушаем **те самые**, евангельские, **подлинные** Тело и Кровь Господа и Бога нашего Иисуса Христа – пусть даже наши глаза и видят только маленькую частичку хлеба, пропитанную чуть разбавленным водой вином.

То, что происходит с нами во время Причащения, преподобный Симеон Новый Богослов образно сравнивает с Чудом, свершившимся в пречистой утробе Богоматери – при безмужном зачатии Господа. Тем самым преподобный Симеон соотносит наше приобщение Плоти и Крови Христовым с духовным Боговоплощением, с неким совершающимся в нас – благодаря Евхаристии – новым мистическим зачатием Христа. Вот как об этом

[16] *Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский.* Поучения Огласительные и Тайноводственные. С. 335.

[17] *Святитель Герман Константинопольский.* Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. 41. С. 79, 81.

пишет преподобный Симеон: «Бог Слово Отчее входит и в нас как и во утробу Приснодевы: мы приемлем Его, и Он бывает в нас, как семя. Слыша о сем страшном Таинстве, ужасайся... Так зачинаем Его и мы, не телесно, как зачала Дева и Богородица Мария, но духовно... Вселяясь же в нас, Он... есть бестелесно в нас, и соединяется с существом нашим неизреченно, и нас обоготворяет, так как мы соделываемся сотелесниками Ему, бывая плоть от Плоти Его и от костей Его»[18].

Итак, мы принимаем в себя именно истинные Плоть и Кровь Христа. Для древних Святых Отцов всегда был очень важен этот предельный реализм вкушения подлинных, **тех самых** Плоти и Крови Богочеловека, которые стали в Воплощении неразрывной составляющей Его ипостасного бытия, были приняты в единство жизни Его Божественного Лица. Именно этими Телом и Кровью Христос – по Своему человечеству – ходил по земле, страшился, страдал, умер на Кресте, воскрес и вознесся ко Отцу. По очень сильному слову святителя Иоанна Златоуста, не устающего подчеркивать этот предельный реализм нашего приобщения подлинным Телу и Крови Христовым, Господь дал нам Свое Тело «для обладания и ядения, чем и показал сильную любовь; ведь кого мы любим, того часто и **угрызаем**»[19]. Здесь, у Златоуста, максимально ясно выражена все та же мысль о возможности нашего подлинного приобщения Телу Христову: сам образ «угрызения» плоти Сына Божия при этом может показаться нам страшным, пугающим, даже отталкивающим, но Святые Отцы на нем настаивают, подчеркивая реальность, даже «физиологичность» нашего приобщения Божественным Телу и Крови. Святитель Иоанн Златоуст без устали развивает эту мысль: в Таинстве Евхаристии «согласно Писанию мы становимся со Христом единым телом, членами Его Плоти и костями Его костей... Это происходит благодаря пище, которую Он дал нам: Он смешал Себя с нами, чтобы мы стали единым существом, подобно соединению тела с головой. И это есть доказательство самой сильной любви Божией. Вводя нас в

[18] *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Слово 45-е // *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 395—396.

[19] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 24-я на Первое Послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 242.

большее содружество с Собой, и показывая Свою любовь к нам, Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, **вонзать зубы** в Плоть и соединяться и исполнять всякое желание»[20]. Вот какие сильные слова! Таков предельный реализм нашего участия в Таинстве Евхаристии.

Как уже говорилось ранее, в Евхаристии осуществляется соборный принцип бытия Церкви: ведь Евхаристия соединяет всех разрозненных, разбросанных по миру, по векам и тысячелетиям членов Церкви в единое Тело. Основание для этого учения мы находим в Первом Послании апостола Павла к Коринфянам: «*...чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба*» (1 Кор. 10, 16—17).

Припомнив эти слова апостола Павла, нельзя не остановиться и на истолковываемом в приведенном отрывке из его Послания символическом значении прелагаемого в Таинстве евхаристического хлеба. Господь не случайно выбрал для совершения Евхаристии именно хлеб. Казалось бы, Он мог избрать все что угодно – из того, что находилось на пасхальном столе за Тайной Вечерей: там были и салат из фруктов (харосет), и горькие травы (латук), и пасхальный агнец. Но почему же Господь выбрал для преложения в Свое Тело не что-либо иное, а именно хлеб?

Следует заметить, что хлеб является очень важным и древним религиозным символом – как для ветхозаветного Израиля, так и для всего языческого мира. И Господь использует именно **это** символичное вещество – чтобы нам легче было **понять** суть происходящего в Евхаристии преложения, а также и ради того, чтобы мы осознали, что же именно совершается со всеми **нами** благодаря нашему причащению Телу и Крови Христовым. Итак, что такое хлеб в символике древней религиозности? Хлеб – это символ предельного духовного и материального единства. Почему? Давайте вспомним, откуда берется и как получается хлеб...

[20] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 46-я на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Т. 1. С. 304.

Сначала представим себе поле, на котором засеян этот будущий хлеб. Пока что он находится здесь в облике множества колосков, каждый из которых растет отдельно, обособлен от остальных. Затем созревшие колосья собирают, обмолачивают и получают пусть и перемешанные друг с другом, но по-прежнему отдельные зерна. Мы уже не можем сказать, какое из них прежде принадлежало тому или иному колоску, и вместе с тем каждое из них все еще существует самостоятельно. Потом эта пшеница перемалывается и превращается в муку. Здесь уже одно зернышко от другого не отделишь, по крупинкам не разберешь, все бывшие колоски образовали новое неразличимое единство, хотя и эта мука пока что существует в образе бесчисленных маленьких пылинок. А потом каждую из этих пылинок муки спекают вместе с другими – и получается единый, нераздельный, целостный хлеб. И былое множество отдельно стоящих колосьев вдруг обращается, преображается в удивительное единство, именуемое хлебом. В Евхаристии тоже происходит нечто подобное: множество верующих христиан делаются – благодаря Евхаристии как вершине всей церковной жизни – единым Телом Христовым. Вкушая Тело Христово, они сами осуществляются как Тело Христово: как Церковь, Главой которой является Сам Господь. Каждый член этого Тела оказывается отныне от другого неотделим – во образ прелагаемого в Тело Христово единого Евхаристического хлеба.

Кроме того, еще один символ литургического единения Христа и соборной полноты Его Церкви мы обнаруживаем в образе евхаристического смешения вина и воды. Как известно, вино Евхаристии во время приготовления Даров – за Проскомидией – растворяется небольшим количеством воды. В традиционном церковном понимании здесь также заключен очень важный символический смысл. Как пишет священномученик Киприан Карфагенский, «водою означается народ, а вином – Кровь Христова. Смешение в чаше воды с вином показывает союз народа со Христом, верующих с Тем, в Кого веруют. Вода и вино после смешения в чаше Господней так неразрывно и тесно соединяются между собою, что не могут отделяться одно от другого: так точно ничто не может отделить от Христа Церкви, то есть народа, составляющего Церковь, твердо и непоколебимо пребы-

вающего в вере и связанного всегдашнею нераздельною любовью...»[21].

Уже в Ветхом Завете мы находим целый ряд прообразов Евхаристии. Какие из них вспоминаются в первую очередь?

Конечно же это ветхозаветный Пасхальный Агнец, вкушавшийся евреями начиная со времени их Исхода из Египта и являющийся одним из важнейших древних прообразов Евхаристии. Именно его — ветхозаветную Пасху — вкушал и Сам Господь за Тайной Вечерей, преподавая в то же время в снедь апостолам и осуществившееся исполнение этого прообраза – Собственную Плоть. Припоминая об этом ветхозаветном прообразе — Пасхальном Агнце — и о его исполнении во Христе, апостол Павел говорит о Спасителе уже как о Новой Пасхе: *«Пасха наша, Христос, заклан за нас»* (1 Кор. 5, 7).

Это также, например, манна в пустыне, которую подавал Бог евреям. Сам Господь говорит в беседе о Хлебе Жизни (в 6-й главе Евангелия от Иоанна) о манне как о прообразе Евхаристии. Правда, Он оговаривается, что тот хлеб был лишь несовершенным и бледным прообразом и подобием Евхаристической новозаветной полноты, что отцы еврейского народа ели этот хлеб в пустыне и умерли. Да, тот хлеб подавал им физическую крепость, здравие, силу двигаться дальше – в долгом и многотрудном странствии – навстречу обетованной земле. Но тот чудесный хлеб не мог им дать самого главного: он не был способен даровать евреям вечную жизнь. А вот христианин, вкушающий Евхаристический Небесный Хлеб, – не умрет вовек. Разумеется, эти слова Христа отнюдь не означают, что приобщающийся Евхаристии человек не должен будет вообще физически умереть: умрем мы все – праведники и грешники. Однако смерть куда более страшная, чем физическая, – смерть духовная – над причастником Святых Христовых Таин уже не будет иметь никакой власти. В связи с этим можно напомнить мысль преподобного Макария Египетского, которая уже приводилась здесь, когда речь шла о Таинстве Елеосвящения: праведники не умирают в подлинном смысле слова, их смерть именуется лишь сном, потому что они непременно вос-

[21] *Священномученик Киприан Карфагенский*. К Цецилию о Таинстве Чаши Господней // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Библиотека Отцов и учителей Церкви. М., 1999. С. 672.

креснут для жизни в Боге, для жизни во Христе. Смерть, именно как смерть **духовная**, их уже не коснется. Не мучения в аду, а жизнь в причастности Божественной славе будет дарована тем, кто «со страхом Божиим и верой» приступают к Святым Христовым Тайнам.

Обращаясь к прообразам Евхаристии в библейской ветхозаветной истории, мы также можем припомнить и встречу Авраама с загадочным Мелхиседеком, священником Бога Вышнего (14-я глава книги Бытия). Хотя мы знаем, что Мелхиседек не принадлежал к богоизбранному еврейскому народу, а, как известно, все языческие народы в те времена покланялись ложным богам, этот человек, происхождение которого нам неведомо, по свидетельству Священного Писания, был именно священником истинного Бога. Мелхиседек, в соответствии с рассказом книги Бытия, вынес Аврааму хлеб и вино, благословил его, а Авраам подал Мелхиседеку десятину. По толкованию апостола Павла – и вслед за ним всей святоотеческой традиции – священник Мелхиседек является здесь прообразом Первосвященника Нового Завета – Христа. Апостол Павел говорит, что Христос сделался «*Первосвященником навек по чину Мелхиседека*» (Евр. 6, 20). Итак, происхождения Мелхиседека мы не знаем, подобно тому как таинственно и непостижимо рождение Сына Божия; священство Мелхиседека древнее того ветхозаветного священства Моисеева Закона, которому еще только предстояло реализоваться в потомках Авраама; священство Мелхиседека выше ветхозаветного еврейского священства, ибо в лице Авраама перед Мелхиседеком склоняются и все рожденные в будущем от Авраама поколения первосвященников, священников и левитов. Мы видим: и Авраам, и вместе с ним все ветхозаветное священство смиряются перед Мелхиседеком именно как перед прообразом грядущего Первосвященника Христа. Соответственно хлеб и вино, которые Мелхиседек выносит и подает Аврааму, также имеют прообразовательный характер. Они – знамение будущих Евхаристических Даров, Тела и Крови, приносимых Христом – новым и одновременно древнейшим, вовек пребывающим Первосвященником «по чину Мелхиседекову».

Чаша вина, которую мы знаем по нашей Евхаристии и которая прелагается в Кровь Христову, Кровь Нового Завета, – это также

очень древний и значимый ветхозаветный символ. Прежде всего, в Ветхом Завете чаша вина – это символ Спасения; помните Псалтирь: «*Чашу спасения приму и имя Господне призову*» (Пс. 115, 4)? Чаша вина в библейской традиции — это также и образ радости, ликования, символ обращенной к Богу благодарности за то благоволение, что Он являет Своим верным. Вспомним, например, слова, с которыми обращается к Богу древний Псалмопевец: «*Ты приготовил предо мною трапезу в виду врагов моих; умастил елеем голову мою; чаша моя преисполнена. Так, благость и милость да сопровождают меня во все дни жизни моей, и я пребуду в доме Господнем многие дни*» (Пс. 22, 5—6). Однако библейский символ чаши вина также имел порой и совсем иное – противоположное – значение. Этот образ напоминал древним евреям и о полученной пророком Иеремией из руки Божией чаше *«с вином ярости»*, из которой он должен был напоить все прогневавшие Бога народы (Иер. 25, 15). Пророк Иезекииль также говорит о «*чаше ужаса и опустошения*», предназначенной для Самарии (Иез. 23, 33). Кроме того, чаша вина в Библии – это и символ страдания: во все времена красное вино вызывало у людей ассоциацию с цветом крови. И потому, когда Господь спрашивает Своих учеников: «*Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?*» (Мф. 20, 22), — мы понимаем, что Он говорит о страшной Чаше – о кровавой Чаше Своих крестных страданий и смерти. Тем самым, символика чаши вина в Евхаристии имеет двоякое значение: она и образ радости нашего спасительного единения со Христом, и знамение страдания Господа, пролившего Свою Кровь за грех мира.

Евангельское учение о Таинстве Евхаристии содержится, прежде всего, в Евангелии от Иоанна, в его 6-й главе, – в так называемой «беседе о Хлебе Жизни». О беседе этой здесь уже говорилось неоднократно – и потому подробно останавливаться на ней не имеет смысла. Стоит лишь еще раз напомнить важнейшие ее идеи, изложенные Самим Господом так: *«Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет*

жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 51, 53—56).

А вот описания самого момента установления Таинства Евхаристии мы в Евангелии от Иоанна не находим. Правда, и здесь также содержится рассказ о Тайной Вечере, но сами обстоятельства установления Таинства и те слова, которые Господь произносит, завещая Своим ученикам совершать Евхаристию, в Евангелии от Иоанна не отражены. Об этом нам свидетельствуют другие евангелисты – Матфей (Мф. 26, 26—29), Марк (Мк. 14, 22—25) и Лука (Лк. 22, 15—20). Кроме того, мы находим текст установительных слов Таинства Евхаристии в 11-й главе Первого послания к Коринфянам: «*...Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: "приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание". Также и чашу после вечери, и сказал: "сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание"*» (1 Кор. 11, 23—25).

С евангельским рассказом о Тайной Вечере связан один значимый парадокс, на который обращают внимание многие толкователи Нового Завета: Господь подает ученикам Свои Тело и Кровь еще прежде Собственного Распятия, еще раньше, чем была принесена на Голгофе Жертва за грех мира. При этом следует помнить и о том, что по святоотеческому учению мы причащаемся именно прославленной, воскресшей, преодолевшей смерть, вознесшейся на Небеса и воссевшей одесную Отца Плоти Сына Божия. Так, священномученик Игнатий Богоносец свидетельствует о том, что «Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего, которая пострадала, но которую Отец воскресил»[22]; а святитель Иоанн Златоуст развивает эту мысль так: «Христос и нам оставил Плоть Свою и с нею же вознесся»[23]. Тем самым мы видим: в день Тайной Вечери Сын Божий еще не умер на Кресте, не воскрес и не вознесся на Небеса, а уже подает апостолам именно Свои **прославленные** Тело и Кровь. Как же разрешить этот видимый вре-

[22] *Священномученик Игнатий Богоносец.* Послание к Смирнянам, 7 // Писания мужей апостольских. С. 304—305.

[23] Цит. по: *Флоровский Георгий, протоиерей.* Евхаристия и соборность. С. 29.

менной парадокс? Действительно, в плане земного, обыденного течения времени последовательность событий Евангельской истории здесь явно нарушена. И тем не менее подлинная логика и истинная последовательность событий сохранена здесь в ином плане – в надмирности Божественной вечности, в плане Домостроительства нашего Спасения. Еще прежде сотворения мира Бог уже знает о том, что первый человек падет грехом, и заранее приуготовляет – решением на Своем Предвечном Троическом Совете – действенное лекарство для его исцеления: Воплощение и Жертвенную смерть Сына Божия ради искупления еще не совершившегося греха Адама. Итак, Агнец Божий приуготовлен в недрах Пресвятой Троицы и предназначен к заколению прежде сотворения мира. Об этом пишет в своем Первом Послании апостол Петр: «*...не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас*» (1 Петр. 1, 18—20). Именно этот надвременный характер Литургии и даровал возможность апостолам приобщиться прославленных Тела и Крови Христовых, вступить в скорбь Голгофы, радость Воскресения и на высоту Елеонской горы – еще прежде взятия под стражу их Господа. Именно этот надвременный характер Евхаристии сделал возможным таинственное Преложение Хлеба и Вина в те же самые Тело и Кровь Иисуса, которые они видели сейчас перед собой за пасхальным столом – как человеческий лик вкушавшего вместе с ними за праздничной трапезой Сына Божия. Именно это позволяет святителю Иоанну Златоусту произнести страшные и даже пугающие слова: Христос на Тайной Вечере «пил Сам Собственную Кровь»[24]. Мы видим: по мысли Златоуста, за Тайной Вечерей Господь принимает в Себя хлеб и вино, приводит их в единение с Собой и тем самым прелагает их в Евхаристические Дары – в Собственные Тело и Кровь, а затем уже подает от совершившейся Его чудотворной силой Евхаристии – от преломленного Им хлеба и испитого Им

[24] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа 82-я на святаго Матфея Евангелиста // Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустого Избранныя творения. Толкование на святаго Матфея Евангелиста. Т. 2. С. 821.

вина (уже преложившихся, ставших Его Телом и Кровью) – Своим ученикам.

Подобное парадоксальное сотрапезничество Христа с Его верными, в котором Господь Сам является Сопричастником Пира Евхаристии — как Своих Тела и Крови, отнюдь не завершилось с тем первым Приобщением. Ведь Тайная Вечеря — как наше сотрапезничество со Христом за Божественной Литургией — никогда не заканчивается, не иссякает и не прекращается. Некогда, вкусив с учениками Собственных Тела и Крови, Христос обещал апостолам: *«Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое [вино] в Царстве Отца Моего»* (Мф. 26, 29). И сказал Он это не только об эсхатологической перспективе, не об одной лишь жизни Будущего века (хотя и о ней тоже). По мысли блаженного Иеронима, *«Царство Отца»*, о котором здесь говорит Господь, — это не только Горний Иерусалим, но и наша Христианская Церковь, членами которой мы все сегодня являемся и Тело которой составляем; и значит, слова эти — свидетельство о нашей Евхаристии нынешней. В понимании толковавшего только что приведенный отрывок из Евангелия блаженного Иеронима, «Царство Отца, о котором сказал (за Тайной Вечерей) Христос, есть Церковь, в которой мы пьем Его Кровь... И Христос с нами будет (всегда) пить Свою Кровь в Царстве Церкви», поскольку «Он Сам — Сотрапезник и Трапеза, Сам Вкушающий и Вкушаемый»[25]...

Есть еще один вопрос, связанный с темой Таинства Евхаристии, которым довольно часто задаются Святые Отцы: а причастился ли за Тайной Вечерей Иуда? Церковная традиция предлагает здесь – с теми или иными вариациями – два основных, причем взаимоисключающих, ответа. Одни Святые Отцы считают, что Иуда причастился, другие — что нет. И в том и в другом случае Святые Отцы предлагают в пользу одной из этих точек зрения весьма обстоятельные доводы.

Так, например, преподобный Ефрем Сирин считает, что Иуда причаститься никак не мог, что Господь Сам сознательно не позволил Иуде приобщиться Святых Таин и потому подал ему за Тайной Вечерей хлеб отнюдь не как Свое истинное Тело, но

[25] Цит. по: *Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 152.

лишь как символ близящегося умерщвления Тела Христова на Кресте. «Ибо, – как пишет преподобный Ефрем, – тому, кто предавал Его [Христа] на смерть, неприлично было посредством хлеба принять в себя Того, Кто спасает от смерти»[26].

Святые Отцы, отрицающие возможность причащения Иуды, также исходят и еще из одной, очень простой и психологически легко объяснимой идеи: в Сионской горнице была совершена самая первая Евхаристия, и разве мог бы Господь допустить, чтобы уже тогда ее величие оказалось принижено недостойным причащением Иуды?

А вот в творениях преподобных Варсонуфия и Иоанна содержится совсем другой ответ на вопрос о причащении Иуды: «Бог допустил Иуду причаститься Тайной Вечери, дабы показать великое Свое человеколюбие и то, что Он до последнего издыхания терпит человеку, желая ему покаяться *“и живу быти”* (Иез. 33, 11). Почему Господь и ноги умыл ему, и допустил причаститься Таинств, чтобы отнять всякое оправдание, как от него, так и от тех, которые всегда говорили бы, что если бы Господь допустил его насладиться Таинств Своих, то он не погиб бы; но Иуда сам подверг себя осуждению, и на нем исполнилось то, что говорит Апостол: “*аще ли же неверный отлучается, да разлучится”* (1 Кор. 7, 15). Это же относится и к не кающимся грешникам»[27]. Мы видим, что у преподобных Варсонуфия и Иоанна присутствуют два основных довода в пользу необходимости причащения Иуды за Тайной Вечерей. Во-первых, Господь, конечно же, знает заранее, что Иуда предаст Его, – вне зависимости от того, причастится он Тела и Крови Христовых или не причастится; и тем не менее Господь дает Иуде – равно как и всякому другому христианину, плох он или хорош, – все возможности для его Спасения: в том числе Христос даже попускает Иуде приобщиться евхаристических Тела и Крови. Тем самым Бог позволяет реализоваться человеческой свободе – страшной свободе выбора между вечной жизнью во Христе и вечной адской мукой. Итак, именно ради того чтобы, с одной стороны, дать Иуде все возможности для Спасения – в

[26] *Преподобный Ефрем Сирин*. Толкование на Четвероевангелие // *Святой Ефрем Сирин*. Творения. Т. 8. С. 279.

[27] Преподобных отцев Варсонуфия Великого и Иоанна, руководство к духовной жизни. Скит, 1994. С. 303.

том числе даже даруя ему право вкусить Свои Тело и Кровь, а с другой – чтобы позволить реализоваться богоборческой свободе воли предателя, Христос позволяет Иуде причаститься. При этом, причащаясь Тела и Крови Христовых недостойно, Иуда приобщается их «в суд и во осуждение». Во-вторых, Христос позволяет Иуде причаститься еще и ради того, чтобы не дать лишнего аргумента в защиту этого предателя-апостола его будущим «адвокатам». Наверняка нашлись бы те, кто, стремясь оправдать отступничество Иуды и узнав, что Христос не позволил ему причаститься Своих Тела и Крови, сказали бы: «Возможно, Иуда предал Христа именно потому, что Христос не дал ему причаститься Святых Тайн. А если бы он причастился, то наверняка просветился бы Божественным светом, одумался бы, покаялся бы в своем злом намерении перед Христом и не предал бы Господа». И со слов этих «адвокатов» получилось бы, что вина за преступление Иуды лежит не столько на нем, сколько на лишившем его Причастия Христе. Что же касается адвокатов Иуды, то, например, в XX столетии их было очень и очень много: они находились и в литературе (Леонид Андреев и его повесть «Иуда Искариот и другие»), и в музыкальной культуре (Эндрю Ллойд Уэббер, Тим Райс и их рок-опера «Иисус Христос — суперзвезда»), и в кино (Мартин Скорсезе и его фильм «Последнее искушение Христа»), и даже в русской религиозной философии (отец Сергий Булгаков и его книга «Иуда Искариот Апостол-Предатель»). Во всех этих произведениях Иуда – куда более привлекательная, «симпатичная», чем в Евангелии, личность. В трактовке некоторых из них он даже является самым настоящим мучеником, искренне любящим Христа, верующим в Него и все же сознательно идущим на Его предательство. Целью Иуды якобы было то, чтобы через его предательство, приведшее Христа на Крест, все человечество достигло бы Спасения. При этом Иуда оказывается добровольно обрекшим себя на адские страдания мучеником, ценой собственной физической и духовной гибели помогающим Христу в Спасении человека. Идея же о том, что Иуда предал Христа лишь потому, что, в соответствии с евангельским рассказом, он попросту был сребролюбцем, всем этим «адвокатам» Искариота кажется или не слишком убедительной, или недостаточно возвышенной. В самой теме предательства Иуды они упорно ищут какой-то ро-

мантики, поэтики высоких страстей и чувств. Но давайте с вами вспомним: апостол Иоанн Богослов говорит о причине падения Иуды очень просто и даже «прозаично»: Иуда «*был вор*» (Ин. 12, 6). Да, некогда он был избран Господом в число апостолов именно потому, что на тот момент оказался этого достоин, действительно являясь одним из двенадцати лучших людей Палестины. Да, некогда он совершал, по дару благодати, вместе с другими учениками Спасителя, многочисленные чудеса исцелений, изгонял из людей бесов. Но ныне он пал, и теперь, после недостойного причащения Святых Христовых Тайн, в него самого, прежде изгонявшего бесов из других, властно и непреодолимо вошел сатана (см. Ин. 13, 27)...

Мы понимаем: Святые Дары должны, напротив, оградить нас от власти и силы бесов; и то, что происходит с Иудой, в которого входит сатана именно после его приобщения Телу и Крови Христовым, является прямым следствием его **недостойного** причащения, совершается в полном соответствии с уже приведенными ранее словами апостола Павла: «*...кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней*» (1 Кор. 11, 27). Святые Отцы непрестанно говорят о Евхаристии как о надежной защите от воздействия диавола – для участвующих в ней христиан. Так, священномученик Киприан Карфагенский рассуждает о Причастии как о неких духовных «доспехах», в которые облачается христианин, выходя на бой с сатаной: «...нельзя оставить без защиты тех, кого мы... увещеваем к сражению; их нужно оградить покровом Тела и Крови Христовой; и как Евхаристия для приемлющих ее служит защитою, нужно вооружить (их) забралом Божественного насыщения»[28].

Будучи твердой защитой от сатаны, Евхаристия в то же время пожигает и живущее в человеке начало греха. Мы знаем, что в первые века бытия Церкви христиане исповедовались очень редко и, как правило, делали это только в тех случаях, если их прегрешения были очень тяжелыми. Хотя здесь следует отметить, что практика Исповеди всех членов христианской общины

[28] *Священномученик Киприан Карфагенский*. Письмо к Корнелию о даровании мира падшим // Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского. С. 575.

перед Причащением встречалась и в самые ранние века существования Церкви; так, в памятнике конца I столетия «Дидахэ» говорится: «...Преломляйте хлеб и благодарите, исповедав прежде согрешения ваши, чтобы Жертва ваша была чиста»[29]. И все же одним из первых в Византии на обязательной необходимости Исповеди перед каждым Причастием стал настаивать — только уже в IX веке — преподобный Феодор Студит. Вместе с тем, Церковь была издревле убеждена: именно Причащение Тела и Крови Господних попаляет человеческие грехи. По слову преподобного Исидора Пелусиота, такое уничтожение в нас греха совершает — благодаря нашему участию в Таинстве Евхаристии — «Тело Агнца (Христа), Который неизреченно соединил в Себе огонь Божественной сущности с плотью, ныне нами вкушаемой и дарующей нам оставление грехов»[30]. Преподобный же Иоанн Дамаскин, говоря о Таинстве Евхаристии, восклицает: «...Примем в себя Тело Распятого!.. Причастимся Божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение от угля, сжег наши грехи и просветил наши сердца и чтобы присутствием Божественного огня мы возгорелись и обóжились»[31]. Сейчас, в отличие от первых христиан, мы обычно исповедуемся перед каждым Причастием. Однако и сегодня, как и в древности, Церковь по-прежнему продолжает верить в то, что Евхаристия подлинно уничтожает властвующие в нас грехи и надежно ограждает от их повторения христиан — конечно, если они твердо хранят дарованную им в этом Таинстве благодать Богопричастности...

Но давайте все же еще раз вернемся к теме недостойного Приобщения Святым Дарам, – проблеме, затронутой немного ранее – в связи с предполагаемым Причащением Иуды во время Тайной Вечери. Эта тема в церковном сознании оказалась неразрывно связана и с другой важной проблемой – с вопросом о возможности совершения Таинств недостойными священниками. Вспомним по этому поводу одно из церковных суждений. Так, по мысли святого Николая Кавасилы, Божественная благодать

[29] Дидахэ, 14 // Писания мужей апостольских. С. 35.

[30] *Преподобный Исидор Пелусиот.* Письмо 219-е Нилу // *Преподобный Исидор Пелусиот.* Письма. Т. 1. М., 2000. С. 101.

[31] *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 4, 13 // *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Источник знания. С. 303.

в Таинстве Евхаристии, в Святых Дарах, действует «двояким образом: один способ ее – так, как Они ею освящаются (то есть то, как благодать действует на Дары, освящая Их. – *П. М.*); другой (способ) – так, как через Них (через Дары) она (благодать) освящает нас. Первому способу действия благодати в Дарах (то есть освящению благодатью Божией самих Даров. – *П. М.*) никакие человеческие беззакония не могут препятствовать, но так как освящение Их не есть дело добродетели человеческой, то и человеческие неправды нисколько не могут ему препятствовать. Но второй (способ действия благодати в Дарах – то, как Они освящают нас. – *П. М.*) требует и нашего старания, а потому и встречает препятствие в нашем нерадении. Ибо благодать освящает нас через Дары, (только) если найдет нас способными к освящению; если же встретит нас неприготовленными, то и не принесет никакой пользы, и даже причинит бесчисленный вред»[32]. Таким образом, по мысли святого Николая Кавасилы, Литургия совершается во всей полноте даже рукой иерея, который лично недостоин принять участие в этом священнодействии; его грехи не могут воспрепятствовать благодати Божией совершать Евхаристию. Но самому священнику это Таинство послужит в суд и во осуждение. То же происходит и с недостойно причащающимися мирянами, которым это Таинство также может принести отнюдь не духовную пользу, а – напротив – «бесчисленный вред».

Еще раз напомню о том, что многие Святые Отцы говорят нам: недостойное Причащение для большинства дерзающих приступить к нему грешников оказывается истинным Приобщением Телу и Крови Христовым, однако осуществляется в суд и во осуждение. Святитель Иоанн Златоуст, размышляя о духовном содержании и губительных для грешника плодах такого недостойного Причащения, вспоминает о теснейшей мистической связи и даже о единстве Голгофы и Евхаристии. По Златоусту, недостойный причастник Святых Христовых Тайн вполне реальным образом принимает участие не только в Тайной Вечере, но и в Распятии Господа (ведь — следует повторить еще раз — всякий причастник Евхаристии делается причастником и событию

[32] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 165—166.

Голгофы). Впрочем, такой недостойный причастник принимает участие в Голгофе отнюдь не на «стороне Христа»: он подлинно делается здесь одним из распинателей Спасителя. Святитель Иоанн, комментируя все тот же стих Первого Послания апостола Павла к Коринфянам *«посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней»* (1 Кор. 11, 27), учит о его смысле так: «Почему (будет виновен)? Потому, что проливает Кровь и производит заклание, а не жертву приносит. Как тогда пронзившие Господа (на Кресте) пронзили не для того, чтобы пить, но чтобы пролить Кровь Его, так поступает и тот, кто приобщается недостойно, и не получает никакой пользы»[33]. Тем самым, недостойно приступающий к Евхаристии мистически и реально вновь и вновь делается не голгофским причастником Господу, но голгофским «распинателем» Христа; и приобщается он к единой с Голгофской Евхаристической Жертве — как один из убийц Спасителя...

Зададимся еще одним важным вопросом: а как часто следует причащаться православному христианину? Вот как отвечают на этот вопрос преподобный Никодим Святогорец и святитель Макарий Коринфский: «Ах, братья мои, если бы мы хотя бы один раз видели мысленными очами нашей души, каких высоких и каких великих благ мы лишаемся, не причащаясь непрестанно, тогда, конечно, мы приложили бы все свои силы, чтобы подготавливаться и причащаться, если бы была возможность, каждый день»[34]. В то же время при чрезмерно частом причащении существует и одна опасность: привыкание к Святыне, когда Причастие становится для нас пусть и доброй, но все же «привычкой», когда – по человеческой слабости и черствости – в нашей душе начинает теряться ощущение вечной новизны этого Литургического Чуда. Итак, причащаться следует как можно чаще, но не настолько часто, чтобы само Причастие сделалось для нас привычным, обыденным. Для всякого христианина периодичность его участия в Таинстве Евхаристии должна определяться индивиду-

[33] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое Послание к Коринфянам, XXVII, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 273.

[34] *Преподобный Никодим Святогорец. Святитель Макарий Коринфский.* Книга душеполезнейшая о непрестанном Причащении Святых Христовых Таин. Сумы, 2001. С. 71.

ально – по совету с духовником и в соответствии с полученным на то его благословением.

Увы, зачастую мы не только не привыкаем к Причастию, но, напротив, почти что забываем о его существовании. В Церкви эта проблема, эта беда существует издревле. Порой приходится слышать, что традиция редкого причащения возникла лишь совсем недавно – в Российской империи, а что до этого христиане и на Руси, и в Византии причащались очень часто. Но еще святитель Иоанн Златоуст на рубеже IV—V веков был вынужден обличать в храмовых проповедях тех христиан, что приобщались Тела и Крови Христовых всего лишь раз в год – Великим постом: «Приступая к Причащению через год, неужели ты думаешь, что сорока дней тебе достаточно для очищения твоих грехов за все время? А потом, по прошествии недели, опять предашься прежнему?.. И думаешь умилостивить Бога?.. Ты шутишь, человек! Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к Святым Тайнам...»[35]

Только в Евхаристии христианин обретает и получает подлинную и вечную жизнь: жизнь в Боге, жизнь во Христе. В древней Анафоре (Евхаристическом каноне, центральной молитве богослужения Литургии) Серапиона Тмуитского (IV век) мы находим такое обращение к Богу: «Сделай нас живыми людьми, даруй нам Духа Святого»[36]. Именно дарование Духа Святого, осуществляемое в Церковных Таинствах, причем в первую очередь – в подающем нам всю возможную полноту Божественных даров Таинстве Евхаристии, есть залог вечной жизни христианина. Тот же человек, который пребывает вне Бога и Церкви, вне Евхаристического Приобщения, может лишь внешне казаться живым, существуя биологически, но будучи на самом деле духовно мертв, не имея в себе залога вечной жизни в Боге. Как раз поэтому многие древние Отцы Церкви, основываясь на словах Спасителя: «*Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день*» (Ин. 6, 54), и понимали Евхаристию именно как залог грядущего воскресения христиан. Конеч-

[35] *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа 17-я на Послание к Евреям // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 12. Кн. 1. С. 154.

[36] Цит. по: *Успенский Н. Д.* Анафора // Богословские труды. № 13. С. 75.

но же эти слова Спасителя отнюдь не означают, что воскреснут одни лишь праведники: в Судный День воскреснут и грешники. Просто тогда будут явлены два различных образа воскресения: образ воскресения во Христе – для жизни в Небесном Царстве, в Горнем Иерусалиме, и образ воскресения в вечную духовную смерть – для адских мучений. Господь в приведенных ранее словах из беседы о Хлебе Жизни выражает простую и ясную мысль, как бы говоря: «Я воскрешу в последний день именно в образе Своей славы всех праведников и дарую им вечную жизнь, потому что они обрели залог этой славы еще на земле – восприняв Меня в Таинстве Евхаристии и уже тогда сделавшись не только Моим образом, иконой, но и Моей Плотью и Кровью». К этой евангельской мысли – мысли о будущем воскресении причастников Евхаристии в грядущем нетлении обóжения, в образе славы Христовой – очень любят возвращаться древние Святые Отцы. Так, священномученик Ириней Лионский пишет: «Питаемые от Евхаристии тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие тленному даром дает нетление»[37].

Некий отблеск этого образа грядущей славы всеобщего воскресения христиан мы можем отчасти наблюдать и сегодня – в наших церквах, в храмовых иконостасах. Церковный иконостас являет нам одновременно и свое евхаристическое, и свое эсхатологическое (то есть связанное с догматическим учением о конечной судьбе мира и человека) измерение, ибо приоткрывает нам образ той благодатной Богопричастности, которой сподобились христианские святые, живя Христом, живя в Церкви, приобщаясь Тела и Крови Господних, и одновременно дает видение той будущей славы, в которой эти святые будут воскрешены в Судный день. Зачастую нам приходится слышать досадливые вздохи некоторых «либеральных» христиан, страдающих из-за того, что за иконостасом им не видно происходящего в алтаре. Но на самом деле иконостас – это отнюдь не стена, не средостение между духовенством и прихожанами, а наоборот – явленная нам связь между горним и дольним миром, между Церковью небесной, торжествующей, и Церковью земной, странствующей по пути ко

[37] *Священномученик Ириней Лионский*. Творения. Библиотека Отцов и учителей Церкви. М., 1996. С. 450.

Спасению. Иконостас – это не загородка, за которую нас загоняют, отделяя от алтаря. Иконостас – это множество распахнутых в Небо окон, где каждая икона открывает нам новый прекрасный вид чаемого Горнего Иерусалима.

Через икону мы вступаем в общение с той личностью (говоря богословским языком, с той ипостасью), которая на ней изображена. Икона не претендует на внешнюю, «материальную» фотографическую точность, и в то же время она – точнейшее изображение духовного состояния изображенного на ней святого: как состояния личности, преображенной Божественной благодатью. Но ведь именно Литургия как раз и явилась для этого святого важнейшим залогом, причиной и самим путем его преображения – преображения, к которому должны быть устремлены и мы все, взирающие на икону и видящие отображенные на ней плоды Евхаристического Чуда.

Итак, мы видим: «литургичность», «евхаристичность» иконы выражается в том, что мы зрим изображенного на ней святого именно таким, каким он духовно стал благодаря Литургии, благодаря Причащению Телу и Крови Христовым. Икона – данное нам живое свидетельство об осуществимости преложения человека во образ Христов – через соединение со Христом в Таинстве Евхаристии. Именно поэтому иконостас есть не только наша связь с Небом, благодаря которой мы можем войти в общение со святыми, вступить с ними в молитвенный диалог, но и данный нам образец для подражания. Ведь икона изображает то состояние обóжения, которого достиг святой через его причащение Христовых Таин и к которому, уподобляясь славе святых, приобщаясь вслед за ними Телу и Крови Христовым, призваны стремиться и все мы, православные христиане.

Что же это означает на самом деле: соединиться со Христом в Евхаристии? Конечно, через Евхаристию мы не можем непосредственно причаститься Божественной природе Господа: ведь, по свидетельству святителя Кирилла Александрийского, «природа Божества (в Евхаристии) не вкушается»[38]. Божественная природа для тварных существ всегда остается непричастна. И в то же время,

[38] *Святитель Кирилл Александрийский*. Защищение двенадцати глав против восточных епископов. Защищение 11-е // Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 440.

именно через Евхаристию, вкушая человеческую Плоть и Кровь Христа, мы можем подлинно достичь обóжения: как нашего личного телесного единения с Сыном Божиим, со Христом, и вместе с тем — как причастности полноте Его Божественных энергий, благодати. Святые Отцы говорят нам о том, что в Евхаристии мы — спасительным для нас образом, — причащаемся обóженных и прославленных Тела и Крови Господа, приобщаемся человеческого естества воплотившегося Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы, но человеческого естества, именно пронизанного Божеством — как Его энергиями. Он — ставший человеком Животворящий Бог, Чья человеческая природа навеки соединилась в Его Лице, Ипостаси, с природой Божественной. И именно поэтому воспринятое Им в Воплощении Тело, ставшее собственной Плотью Самой Жизни и пронизанное силой Его благодати, действенности — Божественными энергиями, дарует эту Божественную жизнь и Его причастникам. Как пишет святитель Кирилл Александрийский, Христос в Евхаристии обещает нам «благословение, состоящее в принятии Святой Плоти и Крови, возводящих человека к полному нетлению... Святое Тело Христа животворит тех, в ком оно будет, и укрепляет к бессмертию, соединяясь с нашими телами, ибо [здесь] разумеется [подразумевается] Тело не другого кого, но Самой Жизни по природе, имеющее в себе всю силу соединенного с ним Слова и как бы наделенное Его свойством, а вернее уже и исполненное Его действенности, посредством которой все оживотворяется и сохраняется в бытии... Посему... да приступаем к Божественной и небесной благодати и да восходим к святому принятию Христа. Таким-то именно образом мы... став общниками Божественной природы (2 Петр. 1, 4), и взойдем к жизни и нетлению»[39]. Вкушая Тела Господня, соединенного в Его Ипостаси, Личности с Божественной природой, и приобщаясь Его Божественных энергий, в которых всецело присутствует Бог, мы как бы отчасти даже «соприкасаемся» во Христе и с Его Божественным естеством (ведь оно «нераздельно» и «неразлучно» с Его естеством человеческим), но в то же время парадоксальным образом по-прежнему остаемся непричастны этой неприступной Божественной сущности.

[39] *Святитель Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 3, гл. 6 // Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 789—790.

Кстати говоря, для святителя Кирилла Александрийского, к наследию которого мы с вами только что обращались, как и для многих других древних Святых Отцов, предельно значима идея о том, что мы вкушаем подлинную историческую человеческую природу Христа. Для него крайне важен реализм восприятия Таинства Евхаристии. Святитель Кирилл даже дерзает назвать вкушение Плоти и Крови Христовых поеданием человека, «человекоядением». Он пишет о Причащении: «Не есть ли это у нас на самом деле известного рода человекоядение... [Ибо] мы вкушаем [в Евхаристии] не само Божество (Божественную природу. – *П. М.*), а собственную Плоть Слова, ставшую животворной вследствие того, что она стала Плотью Его, живущего Отца ради... И как Тело Самого Слова стало животворным чрез то, что Оно сделалось Его собственным чрез истинное, хотя непостижимое и неизреченное единение, так точно и мы, которые пользуемся причастием Его святого Тела и Крови, всецело оживотворяемся, поелику в нас пребывает Слово не только по Божеству чрез Духа Святого (то есть по даруемой Святым Духом благодати – *П. М.*), но и по человечеству чрез святую Его Плоть и драгоценную Кровь»[40].

Но можем ли мы постичь ту благодатную перемену, что происходит с христианином, причащающимся Святых Таин?

Святые Отцы дают свой ответ на этот вопрос – ответ очень неожиданный, страшный, ко многому нас обязывающий. По их мысли, Евхаристия прелагает нас, наши тела в себя саму.

Мы знаем, что всякая пища, которую мы принимаем в наш организм, сама становится этим организмом – физически его достраивая, восполняя в нем все недостающее. Мы перевариваем эту пищу, и она частично выводится из нашего организма, а все необходимое для нас усваивается и становится нашим телом. С Евхаристией же все происходит не так: она вся без остатка, во всей своей полноте соединяется с нашей телесной природой. Как говорит Златоуст, Евхаристия «не как обыкновенная пища идет своим путем, – нет, не думай так. Но как, если бы ты, бросив в огонь воск, ничего не утратил бы, и ничего не имел бы в остатке,

[40] *Святитель Кирилл Александрийский*. Против Нестория // Цит. по: *Сильвестр (Малеванский), епископ*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. IV. Киев, 1897. С. 505.

так и здесь представляй, что Таинство соединяется с сущностью нашего тела»[41].

Более того, по мысли Святых Отцов, не Евхаристия становится нами, а мы становимся ею. Не Тело Христово после Причастия становится нашим телом, а наши тела прелагаются в Тело Христово. Святые Отцы в своих писаниях свидетельствуют об этом неоднократно. Так, святитель Григорий Нисский учит: «Как малое количество закваски смешивается, по слову апостола, со всем тестом, так и возведенное Богом к бессмертию Тело Его, войдя в наше тело, изменяет его и всецело претворяет в Свою Собственную сущность»[42]. Комментируя евангельские слова Спасителя: *«ядущий Меня жить будет Мною»* (Ин. 6, 57), святитель Кирилл Александрийский также развивает мысль о преложении причастников Евхаристии в Самого Христа. Святитель Кирилл пишет, говоря как бы от лица Господа, изъясняющего Собственные слова беседы о Хлебе Жизни: «...принимающий Меня посредством приобщения Моей Плоти будет сохранять жизнь в себе, весь преобразуясь в Меня...»[43] О том же свидетельствует и святой Николай Кавасила: «В Причащении Господь всецело изменяет получившего Таинство и преобразует в Собственное свойство; и персть (то есть наше тело. – *П. М.*), приняв царский вид, бывает уже не перстью, но Телом Царя, блаженнее чего нельзя и измыслить. Поэтому Евхаристия и последнее (в смысле – самое совершенное. – *П. М.*) Таинство, так что нельзя простираться далее, нельзя и приложить большего. После Евхаристии нет уже ничего такого, к чему нам надо еще стремиться»[44]. Пишет об этом и святитель Иларий Пиктавийский, подчеркивающий, что в Причастии не только мы воспринимаем в Себя Тело и Кровь Христовы, но и Господь делает Своими наши тело и кровь. Через Евхаристию мы становимся Телом Христовым как бы в продолжающем-

[41] Цит. по: *Фокин А.* Преложение Святых Даров в Таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста // Альфа и Омега. М., 1996. № 2/3 (9/10). С. 129.

[42] Цит. по: *Клеман О.* Истоки. С. 107.

[43] *Святитель Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 4. Гл. 3 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 3. С. 44.

[44] *Святой Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 51.

ся Воплощении, в котором Господь воспринимает в Себя наши тела, подобно тому как Он некогда – при безмужном зачатии и Рождестве – усвоил Собственное индивидуальное человеческое естество. Святитель Иларий учит: «Каково то единство по естеству в нас по принятии Причастия, Сам Христос свидетельствовал так: *"Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем"* (Ин. 6, 56)... Господь воспримет в Себя плоть причащающегося, как воспринял Свою Собственную Плоть... Цель нашей жизни такова, чтобы иметь в себе, хотя мы и телесны, Плотью пребывающего Христа... Мы естественным образом живем Плотью Христовой, то есть приобретаем природу Его Плоти...»[45] Конечно же эта святоотеческая аналогия не означает, что мы безвозвратно «превращаемся» в Тело и Кровь Христовы. Разумеется, мы не теряем собственной индивидуальности, не перестаем быть собой, остаемся ограниченными, способными грешить. И в то же время, при сохранении после Приобщения Святых Таин духовной чистоты, бережно соблюдая в себе полученные Святые Дары и стремясь быть их достойными, мы оказываемся способны жить со Христом единой жизнью, ибо по нашим жилам начинает бежать Его Кровь, а наше тело принадлежит уже не только нам, но и Ему.

Этот образ нашего преложения в Евхаристию Святые Отцы пытаются проиллюстрировать различными житейскими, даже «бытовыми» примерами. Конечно же, примеры эти несовершенны и лишь в малой степени отражают то, что происходит с нами в Таинстве Причащения, – но все равно и они помогают нам хоть немного понять и постичь ту благодатную перемену, что совершается с нами за Литургией. Тот же святой Николай Кавасила пишет: «Церковь указуется [Евхаристическими] Тайнами... Для Церкви они – истинная пища и питие; и причащаясь их, она не превращает их в человеческое тело, как какую-нибудь другую пищу, но сама превращается в них. Так железо, сообщившись с огнем, само становится огнем, а не огонь делает железом»[46]. Мы понима-

[45] *Святитель Иларий Пиктавийский*. О Троице. Цит. по: *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Святые Отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 724.

[46] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 170.

ем: если железо раскалить в огне, оно само становится огневидным – оно обжигает, как огонь; оно приобретает красноватый оттенок пламени; раскалившись, оно делается жидким, текучим и в этом также уподобляется неустойчивым, колеблющимся, пляшущим огненным языкам. Железо не уподобляет себе огненную стихию, а само приобретает свойства огня. Подобное же совершает с нами в Евхаристии и огонь обóженного, прославленного Тела Христова, претворяя нашу плоть – перстную, в чем-то подобную грубому и тяжеловесному железу – в Собственное благодатное огненное достоинство. И тогда все мы – благодаря Евхаристии – сами делаемся огневидными, пожигая обитающий в нас грех.

Кстати говоря, мысль о том, что Евхаристия не только дарует нам предельную – пламенеющую в нас сиянием Божественной благодати – богопричастность, обóжение, но одновременно и пожигает гнездящийся в нас грех, который не способен выдержать соприкосновения с Телом и Кровью Сына, весьма распространена в церковной традиции. Разумеется, для этого необходимо, чтобы и мы сами свободно стремились от этого освободиться, жаждали жизни во Христе, а отнюдь не были в грехе укоренены. Вот что говорит об этом преподобный Иоанн Дамаскин: «...причастимся Божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение от угля, сжег наши грехи и просветил наши сердца и чтобы присутствием Божественного огня мы возгорелись и обóжились»[47]...

А что же происходит в момент преложения Даров с хлебом и вином, с их материальной, тварной природой? Существуют два основные синонимичные понятия, выражающие совершающуюся в Таинстве Евхаристии с хлебом и вином перемену: «пресуществление» и «преложение». В Евхаристии хлеб и вино **пресуществляются, прелагаются** в Тело и Кровь Христовы — то есть меняют свою сущность, перестают быть хлебом и вином в подлинном смысле этого слова, сохраняя лишь внешние, вторичные признаки бывших евхаристических веществ. Они только кажутся нам хлебом и вином, но на самом деле являются уже только Телом и Кровью Христа. Этого взгляда придерживается абсолютное большинство Святых Отцов Православного Востока:

[47] *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры, 4, 13 // *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Источник знания. С. 303.

так думали, например, святители Кирилл Иерусалимский, Кирилл Александрийский, Амвросий Медиоланский, блаженный Августин. Эта же позиция формулируется и в целом ряде вероучительных определений поместных соборов Православных церквей в XVII столетии. Как словесно выражает это мнение блаженный Августин, после пресуществления Даров в Евхаристии присутствует «видимое вещество и невидимое существо», причем «одно зрится, а другое постигается умом»[48]. Эту же идею высказывает и святитель Кирилл Иерусалимский: в Евхаристии «видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово; и видимое вино не есть вино, но Кровь Христова»[49].

Впрочем, в наследии нескольких древних восточных Отцов Церкви изредка встречается также и иная, вторая точка зрения относительно судьбы хлеба и вина в Евхаристических Дарах. Здесь происходящая в Евхаристии перемена мыслится уже как мистическое соединение сущностей хлеба и вина с сущностями Тела и Крови Христовых. Подобное мнение встречается в творениях блаженного Феодорита Кирского, святителя Евтихия Константинопольского и в приписываемом святителю Иоанну Златоусту «Письме к Кесарию монаху». Вот что пишет блаженный Феодорит Кирский: «...и после освящения таинственные символы (хлеб и вино. – *П. М.*) не выходят из собственной природы, так как остаются в первоначальной сущности и пребывают и образом, и видом, и осязанием такими же, какими были; но То, Чем они стали, познается умом и созерцается верой и получает поклонение – так как и есть Само То, что созерцается верой (то есть Тело и Кровь Христовы. – *П. М.*)»[50]. Как учит святитель Евтихий Константинопольский (VI век), Христос за Тайной Вечерей «таинственно заклал Самого Себя, когда после вечери Собственными руками взявши хлеб, благодарив, показал и преломил, соединив Самого Себя с этим вместообразом (то есть хлебом. – *П. М.*)»[51].

[48] Цит. по: *Фокин А.* Преложение Святых Даров в Таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста // Альфа и Омега. № 2/3 (9/10). С. 118.

[49] *Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский.* Поучения Огласительные и Тайноводственные. С. 332.

[50] *Блаженный Феодорит Кирский.* Эранист. Диалог II // PG. 83. Col. 168.

[51] *Святитель Евтихий, патриарх Константинопольский.* Слово о Пасхе и св. Евхаристии // Собрание древних Литургий, восточных и западных в переводе на русский язык. Вып. 4. М., 1999. С. 60.

Таковы две существующие богословские позиции по вопросу о судьбе хлеба и вина в Таинстве Евхаристии. И все же абсолютное большинство древних Святых Отцов придерживается именно первого – магистрального в православном богословии – взгляда, утверждая абсолютную перемену и исчезновение сущности хлеба и вина при их преложении в Тело и Кровь Христовы.

Еще один важный богословский вопрос, связанный с Таинством Евхаристии: кем и кому приносится Евхаристическая Жертва? Нам, находящимся в храме за Литургией, зачастую может показаться, что Жертву здесь приносит сам предстоящий у престола священник. Но, помните? Мы уже выяснили раньше, что совершителем каждого Таинства является Сам Бог, Господь Иисус Христос, а священник только Ему сослужит, – верно это и в отношении Евхаристии.

Итак, Евхаристическую Жертву приносит Сын Божий. Но кому Он ее приносит? И что Он приносит в этой Жертве? Эти вопросы издавна обсуждались в Христианской Церкви. Святитель Григорий Богослов говорит о том, что Христос на Голгофе (а значит, и в Жертве Евхаристической, единой с Голгофской) «Сам Себя приносит Богу»[52].

Нужно заметить: в древней святоотеческой богословской традиции можно обнаружить мнение, что Евхаристическая Жертва приносится Христом одному Богу Отцу. Эта мысль нашла свое отражение и в хорошо известном «Каноне ко Святому Причащению», в его 9-й песни: «Христос есть, вкусите и видите: Господь нас ради, по нам бо древле бывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закалается, освящаяй причащающияся».

Однако позднейшая церковная вероучительная традиция дала более точное догматическое определение по этому вопросу на Константинопольских поместных соборах 1156—1157 годов (тогда в разработку этого учения внес огромный вклад замечательный богослов епископ Николай Мефонский): да, Евхаристическая Жертва приносится Богу Отцу, но не только Отцу; она также приносится и Сыну, и Святому Духу — всей Пресвятой Троице. Вот как сформулировал это учение, принятое Собором 1156 года, блаженный митрополит Киевский Константин: «Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совер-

[52] *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т. 2. С. 132.

шена Спасителем Христом, так и после и доныне принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу Единородного, но и Самому Вочеловечшемуся Слову: точно так же не лишен этой богоприличной чести и Дух Святой. Приношение же Таин произошло и происходит повсеместно Единому Триипостасному Божеству»[53].

Константинопольские поместные соборы подтвердили, что Евхаристия – это бескровная, однако действительная Жертва, единая с принесенной Христом на Голгофе, и постановили, что в Евхаристии Богочеловек Иисус Христос является одновременно и Первосвященником, приносящим в жертву Свое человеческое естество всей Пресвятой Троице, и Жертвой, и даже (как одно из Божественных Лиц, как Сын Божий) принимающим эту Жертву. Тем самым Константинопольские соборы парадоксальным образом утверждают: Христос приносит Голгофскую и Евхаристическую Жертву в том числе и Себе Самому, совершая ее по Своему человечеству и принимая ее по Своему Божеству. Это учение соответствует известным словам древней евхаристической тайной молитвы, и поныне читаемой в наших храмах (за Литургией святого Иоанна Златоуста, перед «Херувимской»): «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...» Ту же богословскую идею мы находим и у многих древних Святых Отцов. Так, святитель Кирилл Александрийский, великий Отец V века, пишет: «Будем пить Кровь Его святую во очищение наших прегрешений и для участия в воскресении в Нем, веруя при этом, что Он сам Священник и Жертва, Сам Приносящий и Приносимый, и Приемлющий и Раздаваемый, не разделяя на два лица божественное и нераздельное и неслиянное соединение Единого из Всечестной Троицы»[54]. Эта же мысль очень поэтично излагается и в древнем Слове на праздник Сретения, приписываемом святителю Кириллу Иерусалимскому: «Младенца вижу, приносящего законную Жертву на земле, но Его же вижу принимающим жертвы от всех на небесах. Вижу Его сидящим на херувимском престо-

[53] Цит. по: *Черемухин П. А.* Учение о Домостроительстве Спасения в византийском богословии // Богословские труды. № 3. М., 1964. С. 155.

[54] Цит. по: *Павел (Черемухин), иеромонах.* Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. № 1. М., 1960. С. 91.

ле, как Царя престололепно, вижу Приносимого и Очищаемого, вижу Самого все освящающего и очищающего. Сам Он – Дары, Сам – Архиерей, Сам – Жертвенник, Сам – Очистилище. Сам – Приносящий, Сам и Приносимый как Жертва за мир. Сам – Огонь Сущий, Сам – Всесожжение, Сам – Древо Жизни и Познания, Сам – Меч Духа, Сам – Пастырь, Сам – Агнец, Сам – Жрец, Сам – Закон, Сам же и Исполняющий этот Закон»[55].

Еще один вопрос, которым задаются Святые Отцы, это вопрос о судьбах Евхаристической Жертвы в жизни Будущего века. Прекратится ли ее приношение, совершение Литургии после Второго Пришествия Христова?

Да, в грядущей реальности Нового Неба и Новой Земли той прежней, храмовой Литургии – богослужения Литургии, в котором мы с вами ныне участвуем, – уже не будет. Но это не значит, что исчезнет, упразднится само Евхаристическое Приобщение. Напротив, степень нашего единения, общения со Христом в жизни Будущего века возрастет и увеличится еще более, чем это даруется православным христианам теперь. В День Суда Тело Господне, прежде зримое только как вкушаемый причастниками Хлеб Евхаристии, явственно откроется миру уже во всей славе Своего обóжения. Как пишет святой Николай Кавасила, «сей самый хлеб, сие самое Тело... явится тогда на облаках перед очами всех и, подобно молнии, в одно мгновение времени на востоке и западе, покажет Свою красоту»[56].

В этом смысле Евхаристия вечна, и Причащение Плоти и Крови Христовым тоже окажется вечным. Конечно же, в Небесном Иерусалиме уже не будет дискосов, потиров, самого чинопоследования Литургии. А вот сущность Евхаристического Таинства и в Горнем Иерусалиме сохранится во всей полноте. Об этом свидетельствует преподобный Ефрем Сирин: «Наше Жертвоприношение Евхаристии не прекратится и в самом Втором Пришествии, но само это Пришествие заставит оное (то есть это Таинство. – *П. М.*) даже изобиловать более, чем есть теперь»[57]. Преподобный

[55] См.: *Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский.* Поучения Огласительные и Тайноводственные. С. 360.

[56] *Святой Николай Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 71.

[57] *Святой Ефрем Сирин*. Творения. Т. 7. М., 1995. С. 251.

Симеон Новый Богослов также пишет о том, что в Горнем Иерусалиме спасенные смогут «чисто наслаждаться вечно чистейшей Жертвой в Боге Отце и Единосущном Духе... больше чего нет ничего в Царстве Небесном»[58].

Мы с вами понимаем: после Второго Пришествия должен будет перемениться сам способ приобщения Христу, осуществляемого уже не в «рукотворенных храмах», не с помощью веществ и предметов видимого нам мира. Ведь в жизни Будущего Века у христиан появится иное святилище, иной Храм, чем те церкви, в которые мы приходим сегодня. По свидетельству святого Иоанна Богослова, в Небесном Иерусалиме Сам Господь – Агнец, искупивший Своей Кровью мир, – будет одновременно и Первосвященником, и Храмом, в Котором будет приобщаться Христу вся полнота Его верных: «*Храма же я не видел в нем* (в Небесном Иерусалиме. – *П. М.*), *ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец*» (Откр. 21, 22).

§ 2. История чинопоследования Таинства Евхаристии

Здесь, к сожалению, нет возможности подробно говорить об истории сложения чинопоследования Евхаристии. Скажем лишь совсем немного о том, как оно возникло. Также кратко рассмотрим и отдельные моменты чинопоследования Божественной Литургии. Тем же, кто заинтересуется этими вопросами более основательно, можно рекомендовать прочитать книги, уже упоминавшиеся прежде: это «Евхаристия» архимандрита Киприана (Керна) и «Православная Литургия» Хью Уайбру. Кроме того, я рекомендовал бы прочесть статьи «Анафора» и «Евхаристия» в издаваемой ныне многотомной «Православной энциклопедии».

Самая первая совершившаяся в мире Евхаристия – Тайная Вечеря – была внешне, по своему чинопоследованию, совсем не похожа на нашу сегодняшнюю Литургию. Тогда Господь и Его апостолы приняли участие в священной еврейской Пасхальной трапезе, ежегодно совершавшейся по особому чину благочестивыми иудеями. Она осуществлялась в воспоминание об исходе евреев из Египта и в память об избавлении от смерти еврейских первенцев, когда ангел-губитель проходил по стране и уничтожал всех первенцев египтян (об этом говорится в 12-й главе кни-

[58] Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 104.

ги Исход). Дома же еврейские он миновал, не причиняя их жителям никакого вреда, ибо косяки и перекладины этих домов, по повелению Божию, были помазаны кровью вкушаемых в ту ночь жертвенных агнцев. Само слово «пасха» происходит от еврейского «песах» («прохождение мимо») и связано с избавлением еврейских первенцев от карающей руки того ангела. Подобную Пасхальную трапезу и совершил со Своими учениками Господь Иисус Христос. Правда, Он привнес в нее новый существеннейший и важнейший момент: за этой трапезой Спаситель впервые преложил хлеб и вино в Свои Тело и Кровь. Во всем прочем эта трапеза, вероятно, напоминала еврейскую Пасхальную трапезу: с чтением ветхозаветных молитв, с вкушением определенных традиционных блюд.

Здесь следует заметить, что все исторические реконструкции порядка совершения Тайной Вечери, а вместе с ней и ветхозаветной Пасхальной трапезы, достаточно условны, потому что до нас дошли еврейские свидетельства о чине этой трапезы уже не от времени земного Служения Господа Иисуса Христа, а от гораздо более поздней эпохи. И все же (с некоторой долей вероятности) можно предположить, как на самом деле могла происходить — в соответствии с еврейскими обычаями — Тайная Вечеря.

Евреи за своей Пасхальной трапезой ели по обычаю агнца, хлеб, харосет (сладкий фруктовый салат), в который они обмакивали латук (горькие травы), – как символ сладости освобождения из египетского рабства, превосходящей перенесенные ими прежние горькие лишения. Кроме того, за трапезой пили разбавленное водой вино.

Существует один – как исторический, так и богословский – спор между представителями православной и католической традиций: какой хлеб использовался Христом и Его апостолами за Тайной Вечерей – квасной или пресный. Дело в том, что по еврейскому обычаю во время пасхальной трапезы следовало вкушать именно пресный хлеб, подобный которому евреи ели при исходе из Египта: тесто беглецов тогда не успело вскиснуть, и они вынуждены были взять с собой в дорогу только пресные лепешки. Вот такие пресные хлебы – «опресноки» – и были традиционной снедью на пасхальных еврейских трапезах. По древнему обычаю, к моменту совершения Пасхальной трапе-

зы в еврейских домах не должно было оставаться ни крошки квасного хлеба: там мог находиться лишь нескисший, пресный хлеб. Но в Евангелии, в греческом его тексте, при именовании того хлеба, который Христос благословил и преложил в Свое Тело, присутствует слово «ἄρτος» («артос»), означающее квасной пшеничный хлеб. Как раз поэтому Православная Церковь и стала совершать Литургию на квасном хлебе. Святые Отцы Восточной Церкви учат, что Господь намеренно использовал для преложения Святых Даров квасной хлеб, чтобы показать, что Он заключает **Новый** Завет. Для древних православных истолкователей этого эпизода Священного Писания образ закваски – это и образ Новозаветной Церкви, и образ Царства Небесного, и образ животворности, жизненной силы, которой преисполнено само Тело Христово. В новой Пасхе все должно происходить по-новому, и хлеб здесь тоже новый – квасной, живой; здесь уже нет той нищеты, пресноты Закона, которая была в Ветхом Завете: Господь подает человеку вместе со Своим Новым Заветом особые, щедрые, прежде неведомые людям дары освящения и обóжения.

В какой же момент и при каких обстоятельствах за той, совершенной Христом и Его учениками, Пасхальной трапезой произошло преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Господни?

В ветхозаветной пасхальной традиции был такой обычай: каждый из сотрапезников получал по отдельной лепешке, а один хлеб откладывался до времени в сторону – ради особого случая. Пасха – день явленной людям милости Божией, и человек в эту ночь в свою очередь должен был проявлять милосердие к ближним. Например, если в эту Пасхальную ночь какой-нибудь странник или бедный человек постучится в дверь, попросит поесть, его нужно будет обязательно накормить. Но представим себе: а вдруг на трапезе к этому моменту все уже съедят – не останется ни крошки? Тогда этот пасхальный закон милосердия и гостеприимства будет нарушен. И вот ради такого гипотетического случая прихода в дом путника сотрапезники сохраняли один особый хлеб, который лежал в стороне до окончания сакральной, центральной части трапезы. Однако, как правило, путник не приходил, и тогда этот хлеб разламывали на части: половина его доставалась – еще при начале трапезы – возглавлявшему эту трапезу

ее старшему участнику, а другим раздавались остальные куски, которые отламывал глава Пасхального пира. Такой хлеб в более поздней иудейской традиции назывался «афикоман». Вероятно, именно этот хлеб, преломленный и преподанный апостолам Господом, был преложен Христом в Его Тело. Именно «афикоман» преломил и в преломлении освятил Спаситель.

За Пасхальной трапезой было принято выпивать несколько чаш вина – до четырех или пяти: последние две чаши не были обязательными. По мысли исследователей происхождения чинопоследования Литургии, Господь мог преложить в Свою Кровь вино в третьей, четвертой или пятой чаше – после раздачи «афикомана». Третья чаша была особенной: перед тем, как ее испить, древние евреи читали и пели очень торжественные молитвы, в одной из которых непрестанным рефреном звучало обращенное к Богу слово «благословен». В то же время ученые-литургисты подметили, что в Первом Послании к Коринфянам апостол Павел именует Евхаристическую Чашу «чашей благословения». Апостол говорит: «*...чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?*» (1 Кор. 10, 16). Именно поэтому известный русский литургист Николай Дмитриевич Успенский считает, что, скорее всего, Евхаристической Чашей за Тайной Вечерей была именно третья чаша, над которой во время ветхозаветной Пасхальной трапезы произносился так называемый «зиммун» с его многократными благословениями[59].

Как же, исходя из текста Священного Писания, мы можем подтвердить то, что Тайная Вечеря была именно ветхозаветной Пасхальной трапезой, а не простым, обыденным ужином?

Во-первых, из Евангелия ясно следует, что трапеза началась, когда настал определенный час (Лк. 22, 14), то есть в определенное уставное время: этот обычай совершения трапезы именно в определенный час в еврейской традиции был характерен лишь для Пасхального торжества. Во-вторых, следует обратить внимание и на тот способ, который избрал Господь, чтобы указать на предателя: «*...опустивший со Мною руку в блюдо...*» (Мф. 26, 23). Здесь есть одна интересная историческая особенность. Во времена Христа евреи по античным понятиям были уже людьми достаточно культурными – у них в обиходе были и вилки, и ножи. И лишь раз в

[59] См.: *Успенский Н. Д.* Анафора // Богословские труды. № 13. С. 49.

году, на Пасху, они отказывались от этих «благ цивилизации», потому что стремились приблизиться к той обстановке, в которой ели Пасху их далекие предки. Они помнили, что во времена Моисея вилок еще не было, и значит, на этот вечер все вилки убирались в какой-нибудь дальний угол, и за Пасхальной трапезой все ели руками. За обычной трапезой опустить свою руку в блюдо и взять еду пальцами считалось не вполне приличным, а вот на Пасху это было попросту необходимо. Отсюда, кстати говоря, и возник обычай во время Пасхальной трапезы мыть руки. Господь, по свидетельству евангелиста Иоанна, даже омыл Своим ученикам ноги, тем самым явив им пример Своего смирения, после чего опять возлег за трапезу: здесь тоже можно проследить параллель с ветхозаветной Пасхальной трапезой, дважды прерывавшейся ради омовения. Наконец, по завершении Тайной Вечери, Христос и апостолы «*воспев, пошли на гору Елеонскую*» (Мф. 26, 30): известно, что в конце Пасхальной трапезы полагалось петь определенные псалмы...

После Вознесения Господня древние христиане совершали Евхаристию по своим домам (см. Деян. 2, 46) и в связи с обычной трапезой (1 Кор. 11, 21—22). Евхаристия во времена апостолов завершала собой общие христианские трапезы (обычай причащаться натощак стал в Церкви общепринятым к III веку). Вероятно, поначалу за Евхаристией воспроизводилось последование еврейской Пасхальной трапезы, к которой, помимо момента преложения Даров, возможно, также присоединялись чтение молитвы Господней «Отче наш» и вероучительная беседа. Эта беседа могла быть очень долгой: помните, как во время такой беседы, когда апостол Павел проповедовал христианам до самого рассвета, некий юноша, не выдержав продолжительного бодрствования, уснул и выпал из окна (Деян. 20, 7—20)? Универсальной формулы преложения Даров тогда еще не было. В апостольский век христиане чаще всего собирались для совершения Евхаристии в воскресный день, в день Господень (по языческому календарю – в день Солнца, первый день недели).

По какому же чину стали совершать Евхаристию христиане при постепенном обособлении древней Церкви от иудейской традиции? Общепринятого текста евхаристических молитв тогда еще не существовало, хотя, возможно, уже в ту эпоху успела сло-

житься единая универсальная схема, структура подобной молитвы. Первые православные епископы и священники молились за Литургией так, как их вдохновит Сам Господь, призывая Божие благословение на Дары своими словами. Правда, первая древнейшая дошедшая до нас евхаристическая молитва, включенная в текст «Дидахэ», или, иначе, в «Учение двенадцати апостолов», относится уже к концу I века, но и она была предназначена лишь для тех священнослужителей, которые по какой-либо причине не хотели молиться харизматически, по Божественному вдохновению. Довольно скоро Евхаристическое Приношение было отделено от общей трапезы и оказалось перенесено на утро.

По свидетельству святого Иустина Философа, к середине II века Евхаристия уже стала совершаться следующим образом: читались отрывки из евангельских и апостольских Писаний, затем следовала проповедь, потом из собрания уходили оглашенные, далее совершались общие молитвы, потом преподавалось взаимное лобзание мира, затем осуществлялось приношение хлеба и вина с водой, после этого следовали обширные молитвы, куда входили обращенные к Богу благодарения за сотворение мира, за Искупление (сюда же включались и установительные слова Господа, произнесенные Им за Тайной Вечерей), затем происходило преложение Даров и, наконец, совершалось Причащение.

В III—IV веках Евхаристия творилась уже не только в воскресные дни, но также и в дни церковных праздников, в дни памяти мучеников, а также по субботам. Кроме того, в IV столетии (например, в Кесарии Каппадокийской) Литургия могла служиться по средам и пятницам.

Постепенно чинопоследование Литургии приобретало все более и более развернутый характер, оформляясь в традиционную богослужебную схему. Так, в IV веке, во времена святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, чинопоследование Евхаристии уже имеет вполне сложившийся, определенный характер. Здесь уже совершенно не предусматривается свободная, харизматическая молитва преложения Даров: в те времена становится необходимым, говоря современным языком, совершать Литургию «по Служебнику», по существующим текстам Евхаристического канона. Чин в эту эпоху значительно усложняется – по сравнению с богослужением II и III веков. Важно отметить, что здесь уже весьма подробно

разработан порядок призывания Святого Духа на Дары. Подробное описание порядка совершения Литургии в IV веке мы находим в творениях святителей Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста...

Древнейшая дошедшая до нас обширная и развернутая евхаристическая Анафора обнаруживается в тексте так называемого «Апостольского Предания» (III век). Древнейший же из дошедших до нас полных текстов уже целостного Евхаристического чинопоследования – так называемая «Климентовская» Литургия, включенная в состав относящихся к последней четверти IV столетия «Апостольских постановлений», – отражает богослужебную практику поместной Антиохийской церкви.

Что касается Литургии Василия Великого, то, как известно, этому Святителю в вошедшем под его именем в наши современные Служебники тексте чинопоследования Евхаристии принадлежит молитва Анафоры – сам Евхаристический канон.

Вообще следует заметить, что чин нашей современной Литургии, известной вам по сегодняшним храмовым службам, складывался постепенно. Так, многие ее песнопения и обычаи возникли значительно позже, чем сами Евхаристические каноны Литургий святых Иоанна Златоуста и Василия Великого, включаясь в ткань этих служб на протяжении столетий. Например, гимн «Единородный Сыне», по преданию, был составлен в VI столетии святым императором Юстинианом (он вошел в текст Литургии около 535—546 годов). «Херувимская» – в ее привычном для нас сегодняшнем облике – вошла в состав песнопений Литургии лишь в VI столетии (ок. 573—574) – при императоре Юстине II. В этом же VI веке в чин Литургии оказалось включено и чтение Символа веры (511)...

Строго говоря, по замечанию известного западного ученого профессора Роберта Тафта, «византийскую Божественную Литургию можно охарактеризовать как Евхаристическое последование Великой церкви — Святой Софии, кафедральной церкви Константинополя, — достигшее в столице фазы начального синтеза к X веку, а затем видоизмененное под более поздним монашеским влиянием»[60]...

[60] *Тафт Р. Ф.* Как растут Литургии // *Матеос Х., Тафт. Р.* Развитие византийской Литургии. Киев, 2009. С. 81.

Исследователей древней византийской литургической традиции всегда волновал вопрос об авторстве Анафоры Иоанна Златоуста, знакомой нам под именем этого Святителя по обычному храмовому богослужению. Многие современные литургисты безоговорочно оспаривали принадлежность этой Анафоры Златоусту, хотя в последнее время в литургической науке превалирует противоположная тенденция: признание подлинности его авторства (так думает, например, Хью Уайбру[61]). Можно думать, что в основание своей собственной Анафоры святитель Иоанн положил так называемую сирийскую Анафору «Двенадцати апостолов» (IV век). Впрочем, известный западный литургист Роберт Тафт думает иначе: он считает, что и в основу Анафоры святителя Иоанна, и в основу вышеназванной сирийской Анафоры равным образом лег один и тот же — не дошедший до нас — текст греческой «Анафоры апостолов»[62].

Нужно отметить, что до IX века Литургия святителя Иоанна Златоуста была как бы «будничной»; во все же воскресные и праздничные дни совершалась Литургия святителя Василия Великого. С IX столетия все начинает меняться: после эпохи иконоборчества Литургия Василия перестает быть основным чином Евхаристии и служится реже, в то время как «главной» на протяжении почти всего церковного года оказывается Литургия Златоуста. Окончательно такое изменение произошло к XI веку. Мы видим это и сегодня: в современной церковной богослужебной практике Литургия святителя Василия служится всего 10 раз в году...

Напомню еще и о том, что, в соответствии со сложившейся традицией, обязательным условием совершения Литургии является наличие в храме «антиминса» – особого плата с изображением положения во гроб Христа. В нем обыкновенно бывает зашита частица мощей. Также на антиминсе должна стоять подпись правящего архиерея. Антиминсы возникли в VIII—IX столетиях и поначалу представляли собой дощечку или плат с иконографическим изображением; антиминсы в ту эпоху было принято класть

[61] См.: *Уайбру Х.* Православная Литургия. М., 2000. С. 69–70.

[62] См.: *Тафт Р.* Богословские построения IV века в византийской Анафоре святителя Иоанна Златоуста // V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Православное учение о Таинствах. Т. I. М., 2009. С. 401.

на осквернённые еретиками-иконоборцами храмовые престолы ради того, чтобы на этих престолах вновь стало возможным совершать Евхаристическую Жертву.

§ 3. Порядок совершения Литургии святого Иоанна Златоуста. Духовный смысл и историческое происхождение некоторых ее священнодействий

Для начала следует сказать несколько слов об условиях совершения Божественной Литургии.

Всякая Литургия служится или епископом, или — по епископскому благословению — священником. По слову священномученика Игнатия Богоносца, «только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это»[63].

Чтобы священник смог приступить к служению Литургии, он, в соответствии с уставом, должен совершить, выслушать или келейно прочитать вечерню и утреню. Максимальные требования устава к желающим совершить Литургию предполагают также служение священником повечерия, полунощницы, часов; однако, вероятно, далеко не всякий священнослужитель выполняет эти требования. Кроме того, священник должен прочитать молитвенное правило ко святому Причащению, состоящее из канонов, акафистов и различных молитвословий. Однако на составе этого правила мы сейчас останавливаться не будем. Помимо всего названного, перед служением ему следует пребывать в богомыслии, чтении книг духовного содержания; от священнослужителя требуется и телесное воздержание, предполагающее пощение (нам с вами – мирянам – необходимо поститься перед Причастием несколько дней, а священнику достаточно не есть с 12 часов ночи накануне совершения Литургии), а также воздержание перед службой от супружеских отношений.

В течение дня священник может совершить только одну Литургию. Следует подчеркнуть: священник обязан причаститься за той Литургией, которую он служит. Священнослужитель совершает Литургию, конечно же, в первую очередь ради Спасения своей паствы, но – не в меньшей степени – и ради собственного

[63] *Священномученик Игнатий Богоносец.* Послание к Смирнянам, 8 // Писания мужей апостольских. С. 343.

Спасения. И если священник не намерен причащаться за Литургией, то он не имеет права ее служить, ибо – по отношению к самому себе – он осуществляет профанацию Таинства, дерзая им пренебречь.

Литургия должна совершаться в храме, на престоле, на антиминсе – особом плате, в котором зашиты мощи святых (известно, что обычай класть мощи под храмовые престолы, равно как и древняя традиция служить Евхаристию на гробах мучеников, возникает в Церкви в IV столетии). Этот плат — антиминс — всегда лежит в алтаре на престоле, завернутый в специальную ткань – илитон. Впрочем, бывают случаи, когда Литургия совершается и вне храма: например во время миссионерских поездок священнослужителей. Но и тогда она обязательно должна служиться на антиминсе; кроме того, для подобного служения необходимо благословение правящего архиерея.

Литургия не совершается в среду и пяток Сырной седмицы (в просторечии – «масленицы»), в понедельник, вторник и четверток седмиц Великого поста, а также в Великий пяток Страстной седмицы.

В среду и в пяток великопостных седмиц, в четверток пятой седмицы Великого поста, во дни Сорока мучеников Севастийских, первого и второго Обретения главы святого Иоанна Предтечи, а также в понедельник, вторник и среду Страстной седмицы служится Литургия Преждеосвященных Даров. За этой Литургией преложение Даров не совершается. Освящение Даров для Литургии Преждеосвященных Даров происходит за предыдущей – полной – Литургией святителя Василия Великого или святителя Иоанна Златоуста. За Литургией же Преждеосвященных Даров совершается только причащение верующих. Литургия Преждеосвященных Даров была учреждена в древней Церкви ради людей больных, немощных, которые не могли дождаться субботы, воскресения – дней, когда Великим постом совершалась полная Литургия и когда все христиане могли получить Причастие.

Чаще всего в обычные дни церковного года совершается Литургия святого Иоанна Златоуста. Литургия святого Василия Великого служится всего 10 раз в году: в пять воскресений Великого поста, в сочельники Крещения и Рождества, в Великий четверг

и Великую субботу, а также в день памяти святителя Василия Великого – 1 января по старому стилю (в так называемый «старый Новый год»).

При совершении Литургии используется целый ряд священных предметов, сосудов, необходимы определенные облачения.

Литургию, как уже говорилось, нельзя служить без антиминса. Также для совершения Евхаристии используется Потир – Чаша, из которой мы причащаемся. Затем необходим дискос – тарелочка на высокой ножке, на которой происходит освящение Тела Христова. Далее – звездица, крестообразная распорка, которая ставится на дискос. Она прикрывает собой и как бы охватывает все частицы, изымаемые священником из просфор и складываемые им на дискос. Эта звездица символизирует Вифлеемскую звезду, указавшую евангельским волхвам место Рождества Христова. Затем следует упомянуть копие – треугольной формы лезвие на короткой ручке. Это лезвие – образ оружия, которым пронзили на Кресте Плоть Господа; поэтому по своей форме оно как раз и напоминает острие воинского копья. С помощью копия за Проскомидией вынимают частички из просфор, и главное – особым образом надрезают так называемую Агничную просфору, сердцевина которой (уже за Литургией) прелагается в Тело Христово. Еще за богослужением используется лжица, которой причащают мирян. Далее – губа (губка): при ее помощи аккуратно собирают все крошечки с дискоса, потому что после Литургии ничто от Тела Христова или от частиц просфор пропасть не может, все должно быть собрано и потреблено священником или диаконом. Затем – покровцы – это два сшитые из плотной ткани плата, которыми за богослужением накрывают Потир и дискос. Наконец, воздух – большой, также сшитый из плотной ткани плат, которым накрывают вместе и Потир, и дискос – поверх покровцов.

Из веществ Таинства для служения Литургии, как вы уже знаете, необходимы пшеничный квасной хлеб, выпеченный в форме просфор, виноградное (в русской богослужебной традиции – исключительно красное) вино и вода.

При совершении Божественной Литургии используется пять просфор. Просфора должна быть двухчастной: это символ двух

природ – Божественной и человеческой – во Христе. Иногда приходится видеть за богослужением просфоры с образом Богоматери и святых. Но, строго говоря, все просфоры должны выглядеть одинаково: на их «крышечке» следует печатать только знак Креста и слова «IC XC NIKA» – «Иисус Христос Побеждай». Последнее слово толкователи символики Литургии обычно связывают с чудесным небесным явлением знамения Креста императору Константину Великому, после которого он обратился в христианство. По свидетельству историка Евсевия Памфила, знамение сопровождалось сверкающей словесной надписью τούτω νίκα — «сим побеждай»[64].

Перечислим также предметы священнического и диаконского облачения. Священнику для совершения Литургии необходимы подризник, епитрахиль, поручи, пояс, фелонь, крест; некоторые священники в качестве церковной награды получают право совершать службу также с набедренником, палицей, камилавкой или митрой. Для диаконского служения Евхаристии необходимы стихарь, орарь и поручи. Упомяну также предметы облачения архиерея: епитрахиль, подризник, поручи, пояс, саккос, омофор, палица, панагия, крест, митра; кроме того, за архиерейским служением используются орлецы, жезл, рипиды, дикирии и трикирии.

Следует знать, что каждый высший чин священнической иерархии обладает всеми теми же – хотя и модифицированными – предметами облачения, что и низшие чины (например, священническая епитрахиль – это вдвое сложенный диаконский орарь); однако высший чин в то же время приобретает и некие новые части облачения по отношению к низшим.

Каждый из названных предметов священнического облачения наделен собственным – глубоким и многозначным – символическим смыслом. Например, орарь – это образ ангельских крыльев; поручи – символ силы Христовой, совершающей Таинство, а также образ уз на руках взятого под стражу Господа; стихарь – символ ангельского одеяния; пояс – образ необходимого для совершающего службу священнослужителя внутреннего уцеломудривания, собранности.

[64] *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. I, 28. М., 1998. С. 44.

Древняя традиция истолкования священнодействий Божественной Литургии предлагает нам самые разнообразные, порой весьма неожиданные, способы понимания смысла одежд священнослужителей. Вот, например, как изъясняет духовное значение фелони и епитрахили святой Николай Кавасила: «...одежда... священника, именуемая фелонью – без рукавов, что обозначает непригодность иерея для человеческой деятельности (то есть священник здесь оказывается как бы «без рук», бессилен в делах человеческих, ибо призван целиком на служение Богу. – *П. М.*) и то, что он в обыденной жизни пребывает как бы вне плоти мира, и во время совершения своего служения, которое во всем зависит от одной только Божественной длани и в которое он сам не привносит никакой человеческой инициативы... Епитрахиль символизирует изливающуюся благодать священства, которая почивает на шее принявшего ярмо Христово; епитрахиль спускается по груди до ног, умягчая сердце и освящая все тело»[65]. А вот как ярко и поэтично пишет святитель Герман Константинопольский о символическом значении диаконского ораря: «...диаконы... тонкими крыльями льняных орарей подобные служебным духам, по образу ангельских сил в изобилии имеют все, подаваемое для служения»[66].

Обратимся теперь к порядку священнодействий, предшествующих совершению Божественной Литургии.

Замечу, что мы будем преимущественно рассматривать чинопоследование Литургии святого Иоанна Златоуста. Относительно же порядка совершения Литургии святого Василия Великого мы сделаем всего несколько специальных оговорок. Также замечу, что мы рассмотрим чинопоследование Литургии лишь при служении одного священника с диаконом.

Итак, в целом Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого, которые обыкновенно и служатся в наших православных храмах, разделяются на три части: Проскомидию, Литургию Оглашенных и Литургию Верных.

Проскомидия, в древнейшей богослужебной традиции чаще именовавшаяся «Предложение» (πρόθεσις, професис), – первая

[65] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение священных одежд // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 196.

[66] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 51, 53.

часть Литургии, за которой приготавливается вещество для совершения Евхаристии и совершается поминовение живых и усопших членов Церкви. В древности понятие «проскомидия» имело несколько иной оттенок, означая саму Евхаристическую молитву, по сути, Анафору. Однако сегодня Проскомидия – это именно предварительное приуготовление хлеба и вина ради их дальнейшего, уже во время Литургии Верных, преложения в Тело и Кровь Господни. В своем нынешнем значении и виде Проскомидия начала развиваться только в VIII веке. Скрытая от глаз мирян за алтарной преградой, Проскомидия символически изображает Предвечный Совет Пресвятой Троицы, где еще до сотворения мира уже был приготовлен жертвенный Агнец – Сын Божий, приносящий Себя за будущий грех Адама. Кроме того, определенные действия Проскомидии также символизируют собой события, связанные с Рождеством Христа, а также с Его Распятием и погребением. Подробнее об этом будет сказано чуть далее.

Перед Проскомидией священник и диакон читают на солее входные молитвы. Совершение этих молитв начинается перед закрытыми Царскими Вратами. Диакон произносит: «Благослови, Владыко!» Священник же говорит: «Благословен Бог наш, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Диакон подтверждает эти слова своим «аминь». Далее прочитывается «общее начало». По священническом возгласе «Яко Твое есть Царство...» и диаконском «аминь» прочитываются хорошо нам известные по вечернему молитвенному правилу тропари: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас...», «Господи, помилуй нас, на Тя бо уповахом...» и «Милосердия двери отверзи нам, Благословенная Богородице...». Затем возле иконы Спасителя, куда и переходят священнослужители, читается молитва: «Пречистому образу Твоему поклоняемся, Благий, просяще оставления прегрешений наших, Христе Боже; волею бо благоволил если взыти на Крест, да избавиши, яже создал еси, от работы вражия. Темже благодарственно вопием Ти: радости исполнил еси вся, Спасе наш, пришедый спасти мир». После этой молитвы священник и диакон прикладываются к иконе Спасителя. Затем они переходят к иконе Богоматери, и читается молитва: «Милосердия сущи Источник, милости сподоби нас, Богородице, призри на люди согрешившия, яви, яко присно, силу Твою; на Тя бо уповающе, – радуйся, вопием Ти, яко

некогда Гавриил, безплотных архистратиг». После целования иконы Богоматери иереем читается – уже перед Царскими вратами – молитва с обращенным к Господу прошением о духовном укреплении для предстоящего священнодействия: «Господи, ниспосли руку Твою с высоты святаго жилища Твоего и укрепи мя в предлежащую службу Твою, да неосужденно предстану страшному Престолу Твоему и безкровное священнодействие совершу. Яко Твоя есть сила и слава во веки веков. Аминь». Потом священник и диакон кланяются друг другу и, обратившись лицом к молящимся, кланяются и им, произнося при этом: «Простите и благословите, отцы и братие». Затем они входят в алтарь, читая отдельные стихи из 5-го псалма: *«вниду в дом Твой, поклонюся ко храму святому Твоему в страсе Твоем...»* Войдя внутрь, они троекратно поклоняются престолу, целуют напрестольные Евангелие и крест, лобзают сам престол. Далее следует их облачение в священные одежды.

При облачении в каждую из них священник и диакон читают подобранные в соответствии с символикой одежд тексты из Священного Писания Ветхого Завета – преимущественно из Псалтири. Диакон берет у священника благословение на облачение. Обратите внимание: даже одеться в свои собственные одежды ради совершения службы диакон самостоятельно – без благословения батюшки – не имеет права. Священник надевает на себя подризник, епитрахиль, поручи, пояс, фелонь, а также (если есть соответствующая церковная награда) набедренник и палицу. Диакон облачается в стихарь, орарь и поручи.

После облачения происходит омовение рук. Вместе с этим омовением начинается Проскомидия, первая часть богослужения Евхаристии, во время совершения которой приготавливается вещество для будущего преложения Даров. На Проскомидии вместе с воспоминанием о Воплощении Господа Иисуса Христа вспоминаются Его страсти и смерть. Эти два смысла всего происходящего на Проскомидии – связывающие нас с событиями Рождества и Распятия Спасителя – ясно выражены в символике ее священнодействий, а также в значении используемых при этом священных сосудов и предметов. Так, звездица символизирует звезду волхвов; покровцы – пелены Богомладенца; Чаша, кадильница и фимиам – дары волхвов; молитвы и славословия священства –

прославление родившегося Христа пастухами и волхвами; а вот крестообразное разрезание Агнца – сердцевины той агничной просфоры, что затем и преложится в Тело Христово, и прободение Агнца копием, означают Распятие Христа и прободение Его ребра копьем воина. Два важнейших момента истории нашего Спасения – Вочеловечение Христа и Его Распятие – всегда пребывали рядом в сознании православного христианина. Одно без другого нельзя и помыслить – Христос воплотился, чтобы за нас умереть...

Итак, как мы видим, именно эта идея неотрывности друг от друга Рождества и Распятия особенно ярко выражена в священнодействиях Проскомидии. Но и другие составляющие православного богослужения также постоянно демонстрируют нам эту неразрывную смысловую связь. Так, символическое значение алтаря подобным же образом отсылает нас сразу к этим двум событиям Священной Истории, потому что сам алтарь является образом двух пещер – пещеры Вифлеемской и пещеры Гроба Господня.

Следует подчеркнуть, что если Евхаристическое Жертвоприношение – отнюдь не символ, но дар подлинного соединения со Христом, то вот сам строй, язык, характер священнодействий Литургии, смысл ее богослужебных предметов, облачений на протяжении столетий складывался именно как символический: ведь в Литургии те или иные действия священнослужителя соединяют, связуют верующих с различными «пластами» Божественной реальности. Так, Проскомидия, как уже говорилось ранее, в церковном понимании есть отражение небесной реальности Предвечного Совета Пресвятой Троицы. И весь последующий порядок, образный характер всех остальных священнодействий богослужения Евхаристии также связует нас с различными уровнями Божественного Откровения человеку. Прежде всего, через символы Литургии мы соприкасаемся с историей осуществленного Христом Домостроительства нашего Спасения: благодаря нашему участию в богослужении Литургии мы присутствуем при событиях Рождества Христова, при выходе Христа на проповедь, становимся свидетелями Его Распятия, положения Господа во гроб, Воскресения и Вознесения. Этот «домостроительный» план, уровень символического языка священнодействий Евхари-

стии сосуществует, пересекается и переплетается с отражаемым в Литургии образом той Евхаристии, что совершается ныне в Царстве Небесном: за Евхаристией мы как бы восходим на Небеса и предстоим за богослужением святых Торжествующей горней Церкви – в сослужении им ангельских сил и при возглавлении этого надмирного Богослужения Самим Господом. К этим двум планам символической образности священнодействий Литургии присоединяется еще и третий: эсхатологический, в котором Литургия рассматривается как образ грядущего явления во славе Господа Иисуса Христа – в Его Втором Пришествии. Такое переплетение образов и смыслов в строе литургического богослужения становится возможным и допустимым, органичным для церковного истолкования символики Божественной Евхаристии именно благодаря тому, что сама Литургия, ее Тайна, неразрывно связана со всеми этими уровнями реальности Божественного Откровения человеку. Ведь Литургия и предвечна, изначально «небесна» – в приуготовлении ее Жертвенного Агнца еще прежде сотворения мира. Кроме того, Литургия и доныне неотъемлемо обладает этим своим «небесным» характером: Совершитель Евхаристии – Сам Христос, осуществляющий, завершающий – в соборном сослужении горней Церкви – на небесах то, начало чему полагается священником за храмовым богослужением здесь, на земле. Но та же Евхаристия в своем земном плане подлинно исторична: как реализовавшаяся в осуществленном Христом на Тайной Вечери первом «земном» преложении Святых Даров и как Жертва, единая с исторической же Голгофской Жертвой Спасителя. И она же эсхатологична – недаром святоотеческая традиция утверждает: Евхаристия как приобщение Телу и Крови Христовым будет существовать и в жизни Будущего Века. Тем самым в символическом строе Евхаристии, складывавшемся на протяжении многих столетий, одновременно и отразилось содержание различных смысловых уровней святоотеческого истолкования Литургии, и оказалась явлена подлинная духовная, мистическая икона различных планов небесной и земной реальностей Евхаристического Таинства...

Но вернемся к порядку совершения Проскомидии. Как уже говорилось, для приготовления Агнца – хлеба, прелагаемого за Литургией в Тело Христово, – берется просфора, которую приня-

то называть агничной. По своему внешнему виду она может ничем не отличаться от других просфор. Впрочем, она может быть и немного больше остальных по размеру – если за совершаемой Литургией много причастников, – для того чтобы всем приступающим к Таинству хватило частиц Святых Даров. Из этой просфоры во время Проскомидии изымается для преложения только сердцевина. Дно и стенки этой просфоры – антидор – не становятся Телом Христовым, но в качестве особой святыни раздаются верующим по окончании службы. Изъятие середины просфоры – Агнца – символизирует то, что воплотившийся Сын Божий выделил Себя из всего человечества для принесения в Искупительную Жертву. Вот как поясняет это святой Николай Кавасила: «...как хлеб этот, чтобы быть предложенным Богу и освященным, отделен от однородного с ним вещества; так и Господь исшел из среды людей, с которыми, по человеколюбию, имел одну и ту же природу...»[67] Во время Проскомидии этот изъятый из просфоры Агнец полагается на дискос и затем со всех сторон окружается частицами, изъятыми уже из других богослужебных просфор. Эти частицы вынимаются в благодарение Богу за Богоматерь и за разные чины святых. Также изымаются они и за живых и умерших христиан. Такое соединение всех частиц вокруг Святого Агнца, которому предстоит стать Телом Христовым, символизирует полноту небесной и земной Церкви, собранной вокруг Христа, единой Им и в Нем...

По завершении облачения священник и диакон читают 25-й псалом и умывают руки – в знак той душевной чистоты, с которой они приступают к богослужению. Затем диакон готовит все необходимое для Литургии, раскладывает на жертвеннике священные сосуды и предметы, приготавливает вещества, используемые при совершении Таинства – просфоры, вино и воду. Далее происходит троекратное поклонение священнослужителей перед жертвенником.

Вслед за этим следует молитва об очищении священнослужителей от грехов: «Боже, очисти мя грешнаго и помилуй мя». Здесь же читается тропарь Великого пятка, напоминающий о Крестной Смерти Господа и о ее искупительных плодах для всего человече-

[67] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 132.

ского рода: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию...» При произнесении этого тропаря священник целует богослужебные сосуды. В чтении тропаря Великой пятницы за Проскомидией выражается (уже известная нам с вами) богословская мысль о том, что Евхаристическая Жертва едина с Крестной Жертвой Голгофской, хотя и имеет по отношению к ней другой зримый облик – образ Жертвы Безкровной.

В этот момент диакон говорит: «Благослови, Владыко», и священник отвечает ему возгласом: «Благословен Бог наш, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Диакон произносит: «Аминь». Это возглас к началу Проскомидии; но он же может служить и начальным возгласом к чтению на клиросе 3-го и 6-го часа – особых кратких служб, в которых изображаются различные обстоятельства земной жизни и жертвенного служения Спасителя.

После этого возгласа священник берет левой рукой агничную просфору, в правой же держит копие. Затем он троекратно благословляет копием просфору со словами: «В воспоминание Господа, и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа». Далее священник начинает надрезать просфору. Как я уже говорил вам, для приготовления будущего преложения Агнца в Тело Христово священнику надлежит изъять из этой просфоры одну только ее середину. Для этого священник сначала надрезает четыре края просфоры по вертикали со словами: «Яко овча на заколение ведеся. И яко Агнец непорочен, прямо стригущаго его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении Его суд Его взятся. Род же Его кто исповесть». Затем диакон говорит: «Господу помолимся». Далее священник подрезает агничную просфору по горизонтали – снизу – и срезает с ее сердцевины дно. В результате у него в руках оказывается вырезанный из стенок и дна просфоры Агнец – куб, на котором по-прежнему присутствует печать со словами «IC XC NIKA». Изъяв Агнец из срезанных стенок и дна просфоры, священник кладет его на дискос печатью вниз. То есть перед его глазами оказывается дно этого куба. После этого диакон говорит: «Пожри (то есть принеси в жертву. – *П. М.*), Владыко». И священник крестообразно надрезает Агнец по вертикали, на большую часть его глубины, но все же так, чтобы он не рассыпался на четыре частицы. Тем самым куб этот сохраняется в целости благодаря своей неразрезанной, неповрежденной

печати. Это делается для того, чтобы позже – уже перед самым Причащением – Агнец можно было легко разломить на четыре части. Священник совершает этот надрез со словами: «Жрется Агнец Божий, вземляй грех мира, за мирский живот и спасение». Затем диакон говорит: «Прободи (то есть пронзи. – *П. М.*), Владыко». И священник, переворачивая Агнец – теперь уже печатью вверх, пронзает его копием с правой (от себя – с левой) стороны с евангельскими словами: *«Един от воин копием ребра Его прободе, и абие изыде Кровь и вода; и видевый свидетельствова, и истинно есть свидетельство его»* (Ин. 19, 34–35). Как вы понимаете, здесь – символ прободения на Кресте ребра Христова, вновь и вновь подчеркивающий единство Голгофской и Евхаристической Жертвы.

После этого диакон говорит: «Благослови, Владыко, святое соединение». Получив благословение, он вливает в Чашу вино, в которое добавлено немного воды (в современной богослужебной практике это зачастую делает священник). О символике вина и воды в Таинстве Евхаристии мы с вами уже говорили прежде.

Затем священник берет в руки вторую, так называемую «богородичную», просфору. Из ее крышечки вынимается всего одна частица – в честь Богоматери – со словами «в честь и память Преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, Еяже молитвами приими, Господи, Жертву сию в пренебесный Твой Жертвенник». Эта частица полагается справа (по отношению к священнику – слева) от Агнца. При этом священник произносит фразу из 44-го псалма: *«Предста Царица одесную Тебе, в ризы позлащенны одеяна, преукрашенна»* (Пс. 44, 10).

Далее священник вынимает частицы из третьей богослужебной просфоры, которую иногда называют «девятичинной»: из нее вынимают девять частиц в прославление и благодарение Богу за дарованные Им Своей Церкви многочисленные чины святых. Эти частицы кладутся слева от Агнца (по отношению к священнику – справа) – на противоположной стороне дискоса от частицы в честь Богоматери; они выстраиваются последовательными вертикальными рядами – по три в каждом. Итак, эти девять частиц вынимаются в прославление: 1) святого Иоанна Предтечи; 2) пророков; 3) апостолов; 4) святителей; 5) мучеников; 6) преподобных;

7) безсребренников; 8) Иоакима и Анны (родителей Богоматери), святых храма, святых дня и всех святых; 9) того святого, чья Литургия сегодня служится, – святителя Иоанна Златоуста или святителя Василия Великого. При изъятии каждой частицы из «девятичинной» просфоры священник всякий раз произносит особый текст, молитвенно прославляющий эти чины святых.

После этого священник берет в руки четвертую богослужебную просфору, из которой вынимаются частицы за ныне живущих на земле православных христиан. Из этой просфоры изымаются две большие частички с поминовением патриарха и вслед за ним – всех чинов священнослужителей, а также нашей богохранимой страны и живущих в ней православных людей. Эти частицы полагаются под Агнцем. Из этой же просфоры священник может вынуть и другие частички – за тех или иных определенных христиан – поименно.

Пятая богослужебная просфора предназначена для поминовения усопших. Из нее вынимается одна большая частица. При этом священник поминает почивших православных патриархов и создателей того храма, в котором он служит. Эта частица кладется на дискосе под частицами, вынутыми за живых. Из этой же просфоры священник вынимает и другие частицы за усопших христиан – поименно.

Затем священник вновь берет в руки четвертую просфору и вынимает частичку за самого себя, смиренно молясь: «Помяни, Господи, и мое недостоинство, и прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное».

После поминовения живых и умерших священник при помощи губки собирает все частицы и крошки с краев дискоса, чтобы ни одна из них не смогла выпасть, потеряться.

Далее диакон подходит к жертвеннику с кадилом, и священник, благословив кадило, последовательно держит над кадильным дымом, окаждает звездицу, оба покровца и воздух. Кадило по-прежнему держит в руках диакон. После окаждения каждого из предметов священник ставит звездицу на дискос, накрывает покровцами дискос и Потир по отдельности, а затем большим «воздухом» прикрывает дискос и Потир вместе. Всякий раз при этом он произносит различные тексты из Священного Писания, соответствующие по смыслу происходящему. Так, например,

держа над кадилом звездицу, священник говорит: *«И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча»* (Мф. 2, 9), тем самым свидетельствуя во время Проскомидии, – образный строй которой, как мы с вами помним, посвящен событиям Воплощения и Распятия Христа, – о Вифлеемской звезде, богослужебным символом которой и является звездица.

Затем священник берет в руки кадило, и, покадив жертвенник, трижды произносит: «Благословен Бог наш, сице благоволивый, слава Тебе». Диакон всякий раз отвечает на это: «Всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь». При этом священник и диакон кланяются.

После этого священник передает кадило диакону, и тот говорит: «О предложенных честных Дарех Господу помолимся». Вслед за этим священник читает так называемую «молитву Предложения», начинающуюся словами: «Боже, Боже наш, небесный Хлеб, пищу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа пославый...» В этой молитве присутствует евангельский евхаристический образ Небесного Хлеба – Христа из известной беседы Господа о Хлебе Жизни (Ин. 6, 25–66). В ней священник также молит Бога благословить это предложение, принять его, помянуть и приносящих эту жертву, и тех, ради кого она приносится. Кроме того, священник просит Бога, чтобы и он сам – иерей – остался неосужденным во время совершаемого священнодействия.

Вслед за этой молитвой совершается краткий отпуст Проскомидии, во время которого поминается тот святой, чья Литургия совершается в этот день (или святитель Иоанн или святитель Василий).

Затем осуществляются подготовительные действия к началу Литургии Оглашенных.

Как известно, за Литургией Оглашенных в древности позволялось присутствовать не только членам Церкви, но и людям, готовящимся к принятию Крещения. И сегодня Литургия Оглашенных сохраняет в первую очередь учительный, «педагогический» характер: центральным ее моментом издревле считается чтение Священного Писания, почему ее часто называют также «Литургией Слова» (кстати говоря, до начала VIII столетия за Литургией читался не только Новый, но и Ветхий Завет). В целом же этот раз-

дел Литургии имеет приуготовительный характер, подводя нас к моменту преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя.

После отпуста Проскомидии и открытия завесы Царских врат совершается диаконское каждение престола, жертвенника, всего алтаря, иконостаса, храма и молящихся. При каждении престола диакон читает известный тропарь из воскресного канона Октоиха 4 гласа: «Во Гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог, в раи же с разбойником, и на Престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, неописанный». Во время же дальнейшего каждения он читает 50-й псалом. Вернувшись в алтарь, диакон вновь кадит престол, горнее место за престолом и священника.

Кстати говоря, раз уж речь идет о каждении, об использовании за богослужением кадила, давайте посмотрим, какое яркое истолкование символического значения кадила предлагает нам святитель Герман Константинопольский: «...кадило означает человечество Христа, огонь (в кадиле) – Его Божество, а благовонный дым возвещает о предваряющем благоухании Святого Духа... Или же внутренность кадила может пониматься нами как чрево Святой Девы и Богородицы, носившее Божественный Уголь – Христа, в Котором *“живет всяко исполнение Божества телесно”* (Кол. 2, 9). Или, опять же, внутренность кадила являет купель святого Крещения: по вере принимает она в себя – в угле Божественного огня энергии Святого Духа – благоуханное усыновление Божественной благодати и потому благоухает»[68]...

Далее священник и диакон молятся перед престолом о ниспослании благодати Святого Духа, читая «Царю Небесный...». После этого звучат известное ангельское славословие «*Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение*» (Лк. 2, 14) и моление «*Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою*» (Пс. 50, 17).

Затем священник целует напрестольное Евангелие, а также, по существующей ныне богослужебной практике, и сам престол. Диакон прикладывается к престолу и вслед за этим, склонив главу и держа орарь тремя пальцами правой руки, обращается к священнику: «Время сотворити Господеви. Владыко, благослови».

[68] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 63, 65.

Священник благословляет диакона и отвечает: «Благословен Бог наш, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Получив благословение, диакон продолжает: «Помолися о мне, Владыко святый». Священник отвечает: «Да исправит Господь стопы твоя». Диакон вновь обращается к священнику: «Помяни мя, Владыко святый». Священник говорит на это: «Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Диакон же произносит «аминь», кланяется священнику и выходит боковыми – северными – дверями из алтаря на солею.

Став напротив Царских врат на амвоне, диакон трижды – с крестным знамением и поклоном – произносит про себя: *«Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою»* (Пс. 50, 17). После этого, воздев руку с орарем, он громко произносит: «Благослови, Владыко». И священник дает начальный возглас Литургии: «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков». При этом он берет в руки с престола Евангелие и изображает им знак креста над антиминсом. Все эти действия священника означают, что Литургия будет совершена в прославление Пресвятой Троицы и в воспоминание Воплощения и Искупительного подвига Господа, описанных в Евангелии. При этом можно вспомнить и о том, что одной из целей Воплощения Христа как раз и было свидетельство о Троичности Бога. Именно благодаря пришествию в мир Воплощенного Слова падшие грехом люди узнали в Боге Троицу. С этого свидетельства началось служение Господа в мире, «точкой отсчета» чего и стало Откровение у вод Иордана живого присутствия глаголющего Отца, крещающегося Сына и нисходящего Духа. С этого же свидетельства о Троице, явленного нам некогда Христом при Его Крещении, начинается также и Божественная Литургия.

В начальном возгласе Литургии содержится и еще одна очень важная мысль: Литургия есть наш подлинный и надежный путь к достижению, к принятию Царства Божия. По словам отца Александра Шмемана, «на языке Библии, а на нем и говорит Церковь, благословить Царство – это значит объявить, исповедать и принять его, как конечную цель всей нашей жизни, как последнюю и наивысшую ценность всей жизни. Благословить – это значит принять, возлюбить, устремиться к этому Царству всей

душой»[69]. Именно это и провозглашает священник в начальном возгласе Литургии; и вместе с ним и все мы в наших сердцах повторяем эти слова – как наше сознательное живое исповедание. Мы благословляем это Царство, устремляясь к нему и в то же время уповая на то, что сегодня уже хотя бы отчасти ему принадлежим – в том числе и благодаря нашему деятельному участию в Таинстве Тела и Крови Христовых.

Хор в ответ на возглас священника поет: «Аминь». Богослужение Божественной Литургии начинается.

Далее диакон возглашает Великую или Мирную ектению, содержащую прошение о мире, о различных благах земной жизни и свидетельствующую о предании себя христианами воле Божией. В древности эта ектения звучала в другом месте Евхаристического богослужения — перед Великим входом за Литургией Верных; в начальной части Литургии Оглашенных она появилась только к концу XI века. По слову святого Иоанна Кронштадтского, «великая ектения... есть премудрая ектения, ектения любви; в ней христиане, живущие и святые, представляются одним великим сочленением Тела Иисуса Христа»[70]. В этой ектении вся Церковь зрится в ее подлинном мистическом единстве – как обладающая единым устремлением ко Христу, единой верой в Него, единой надеждой на Божественное милосердие и Господню щедрость.

Во время чтения ектении священник глаголет тайную молитву – так называемую «молитву первого антифона», начинающуюся словами: «Господи Боже наш, Егоже держава несказанна и слава непостижима...» Он просит Господа призреть на этот храм и на молящихся в нем, исполнить их Божественных щедрот и милости. Окончание молитвы (равно как и многих других тайных священнических молитв за богослужением) верующие слышат как завершающий ектению священнический возглас: «Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков». Хор допевает: «Аминь».

После возгласа священника диакон отходит на солее к иконе Спасителя и становится перед ней с поднятым орарем. Начинается пение первого антифона. Антифоны – это изменяемая часть Литургии. За Литургией их бывает три. Антифонами принято называть

[69] *Александр Шмеман, протопресвитер.* За жизнь мира. Вильнюс, 1991. С. 25.
[70] Цит. по: *Фудель С. И.* Записки о Литургии и Церкви. С. 36.

песнопения, традиционно исполняемые двумя хорами попеременно; однако ныне антифоны Литургии в нашей обыденной практике, как правило, поются одним хором. Чаще всего за Литургией мы слышим «изобразительные» антифоны: 102-й и 145-й псалмы, а также евангельские заповеди Блаженства. Однако существуют еще и вседневные антифоны, и антифоны праздничные. Скажу несколько слов о праздничных антифонах. Они исполняются в храме в Господские двунадесятые праздники, а также в день Пасхи и на протяжении всей Светлой седмицы. Первые два праздничных антифона – это стихи из псалмов и пророчеств, связанные своим духовным смыслом с тем или иным праздником, к которым добавляются особые припевы. Третий праздничный антифон (звучащий в тот момент, в который мы чаще всего слышим за Литургией пение заповедей Блаженства) – это, как и на первых двух антифонах, особые стихи, к которым припевается тропарь праздника.

Антифоны — в их взаимосвязи с византийским богослужением Литургии — стали впервые звучать в начале VIII века, однако обязательной составляющей каждой совершаемой в константинопольских храмах Евхаристии они оказались после X века. Поначалу антифоны, избранные антифонные псалмы, пелись во время торжественного шествия христиан из одного храма — места начального общего сбора верующих — в другой, где, собственно, и должна была служиться праздничная Литургия. При этом во время специальной остановки совершалась особая краткая служба – так называемая «служба трех антифонов»; затем шествие двигалось дальше — в храм, для участия в Евхаристии. Постепенно эта «служба трех антифонов» влилась в чин самой Литургии. Первоначально здесь пелись псалмы 91-й, 92-й и 94-й.

Толкователи Литургии подчеркивают особое значение органичного соприсутствия в богослужении Евхаристии как новозаветных, так и ветхозаветных текстов Священного Писания. Их соседство в чинопоследовании Литургии должно лишний раз засвидетельствовать нам единство богооткровенного происхождения как Ветхого, так и Нового Завета. Это относится и к антифонам Литургии. По словам истолкователя богослужения Евхаристии, жившего в XII столетии, Феодора, епископа Андидского, здесь «сначала поются псалмы Ветхого Завета, а потом песни новой

благодати, дабы все могли знать, что законоположивший и то и другое есть один и тот же Бог Господь Христос»[71].

Вслед за первым и вторым антифонами сразу следуют две малые ектении, во время которых священник совершает две тайные молитвы: молитву второго антифона «Господи Боже наш, спаси люди Твоя и благослови достояние Твое...» и молитву третьего антифона «Иже общыя сия и согласныя даровавый нам молитвы...».

После второго антифона – вне зависимости от того, какой из типов антифонов звучит в этот день, – всегда поется очень глубокий по своему богословскому смыслу гимн: «Единородный Сыне и Слове Божий, Безсмертен Сый, и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся; распныйся же, Христе Боже, смертию смерть поправый, Един Сый Святыя Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас». По преданию, этот текст был составлен в VI веке святым императором Юстинианом (как уже говорилось ранее, он был включен в чин Литургии около 535—546 годов). Гимн «Единородный Сыне» – это торжественное исповедание Воплощения Спасителя, в том его понимании, которое было провозглашено IV Вселенским собором в Халкидонском догмате. Здесь подчеркивается мысль о том, что раз Христос – истинный Бог и истинный Человек, то это означает, что за человеческий род пострадал и умер именно Бог, Одно из Лиц Пресвятой Троицы, Сын Божий, хотя Он пострадал и умер за нас только по Своей человеческой природе, а Его Божество по-прежнему, как и до Воплощения, осталось бесстрастным, бессмертным. Такое учение о Боге как о Субъекте крестных страданий, пострадавшем на Кресте по Своему человечеству, принято именовать «теопасхитским» — от греческих понятий «θεός» (Бог) и «πάσχω» (страдать).

Далее следует третий антифон: чаще всего мы с вами слышим здесь евангельские заповеди Блаженства. Во время пения третьего антифона совершается Малый вход – вход с Евангелием. Его выносят из алтаря боковой – северной – дверью и вносят внутрь Царскими вратами.

[71] Феодора, епископа Андидскаго, краткое разсуждение о тайнах и образах Божественной Литургии, составленное по просьбе боголюбезнаго Василия, епископа Фитийскаго // Православный собеседник. Казань, 1884. Кн. 1. С. 386.

В древней Церкви Евангелие хранилось не на престоле, а в ризнице. При наступлении момента чтения Священного Писания диаконы приносили книги из ризницы, а по их прочтении вновь уносили обратно. Еще один источник происхождения Малого входа – в практиковавшемся в древней Церкви торжественном вхождении священнослужителей и народа в храм при начале богослужения. Собственно говоря, именно со входа, из которого и вырос сегодняшний Малый вход, начиналась Литургия во времена святителя Иоанна Златоуста. Епископ, священники и миряне вместе вступали в храм, архиерей приветствовал с кафедры собравшихся словами «Мир всем», после чего сразу же читалось Священное Писание. Таково историческое происхождение Малого входа.

Сегодняшнее символическое значение священнодействий Малого входа – изображение выхода Христа на проповедь. Свеча, несомая перед Евангелием, знаменует свет предшествовавшей служению Спасителя проповеди святого Иоанна Предтечи. Шире это шествие – Малый вход – издревле понималось святоотеческой традицией и как изображение самого Воплощения Господа. Так, по словам святителя Германа Константинопольского, «вход Евангелия знаменует пришествие Сына Божия и вход Его в этот мир...»[72].

Во время пения третьего антифона отверзаются Царские врата, и священник с диаконом троекратно поклоняются престолу. Священник целует Евангелие и престол, а диакон только престол. Затем священник берет в руки Евангелие, подает его диакону, и они оба, обходя престол с правой стороны, через горнее место, исходят из алтаря северной дверью, то есть дверью жертвенника; им предшествуют свещеносцы. Евангелие по-прежнему несет диакон. Став перед Царскими вратами, священнослужители преклоняют главы. Диакон произносит: «Господу помолимся»; священник же в этот момент дочитывает «молитву входа»: «Владыка Господи, Боже наш, уставивый на небесех чины и воинства ангел и архангел в служение Твоея славы! Сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благость. Яко подобает Тебе всякая слава, честь и покло-

[72] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 59.

нение, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь». Из молитвы явствует, что со священником сослужат ангелы, которые, так же как и он, трепещут в благоговейном страхе от совершаемого Таинства.

Такая вера в то, что за каждой Литургией священнослужителям сослужат ангельские силы, для Церкви предельно важна: ведь, тем самым, здесь — в этом величайшем из всех небесных и земных Таинств — предстоит своему Создателю и молитвенно соработает друг другу вся полнота разумного творения. Святитель Иоанн Златоуст призывает участвующего в Евхаристии христианина прийти в состояние духовного трепета, «когда уготована таинственная Трапеза, когда закалается за тебя Агнец Божий, когда за тебя подвизается священник, когда духовный огонь истекает от пречистой Трапезы, предстоят херувимы, летают серафимы, шестокрылые закрывают свои лица, все бестелесные силы молят за тебя вместе с иереем, духовный огонь снисходит с неба, от пречистого ребра (Христова) изливается в Чашу Кровь в твое очищение...»[73].

После «молитвы входа» диакон, держа левой рукой Евангелие, а правой – орарь, показует правой рукой к Востоку, на алтарь и говорит: «Благослови, Владыко, Святый вход». Священник отвечает: «Благословен вход святых Твоих, всегда ныне и присно, и во веки веков» — и осеняет крестом пространство алтаря. Диакон, произнося «аминь», дает священнику поцеловать Евангелие и, сам поцеловав руку священника, придерживающую Евангелие, кланяется иерею. После окончания пения антифона стоящий перед священником (лицом к престолу) диакон возвышает Евангелие, изображает им начертание креста и громко произносит: «Премудрость, прóсти». В древней Церкви в отдельные моменты богослужения можно было сидеть (сегодня подобная практика по-прежнему существует в ряде Православных поместных Церквей, в том числе в Греческой), и слово «прóсти» означало призыв встать; но и сегодня возглас «прóсти» побуждает нас собраться с силами, зовет с особым напряжением внимать происходящему. Возглас же «премудрость» отсылает нас к словам святого апостола Павла: *«...мне, наименьшему из всех святых, дана благодать*

[73] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа о покаянии девятая // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 1. С. 389.

сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия по превечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем, в Котором мы имеем надежный доступ через веру в Него» (Ефес. 3, 8–12). Как раз здесь, при произнесении возгласа «премудрость», связанного со священнодействиями Малого входа – входа, символически отображающего пришествие в мир Христа, – мы и можем припомнить только что приведенные слова Апостола о многоразличной премудрости Божией, той Премудрости, Которая, как мы с вами знаем, делается доступна христианину именно через Евхаристию и Которая дарует ему подлинное единение с Богом. Напомню, что в понимании древней церковной традиции Премудрость Божия (по гречески «σοφία», «софия») – это в первую очередь именование Самого Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы. Так, по слову святителя Германа Константинопольского о Христе, «слышали мы и видели глазами нашими, что Он – Премудрость и Слово Божие»[74]. Тем самым для нас приобщение Божественной Премудрости есть в первую очередь мистическое единение со Христом в Его Церкви.

Вернемся, однако, к чинопоследованию Литургии Оглашенных. Хор при завершении Входа поет: «Придите, поклонимся и припадем ко Христу. Спаси ны, Сыне Божий...» А вот далее в пении хора возможны различные варианты. Если это воскресный день, то хор будет петь: «...Воскресый из мертвых, поющия Ти: аллилуйа»; если это день памяти чтимых святых: «...во святых Дивен Сый, поющия Ти: аллилуйа»; в дни Богородичных праздников: «...молитвами Богородицы...»; в попразднства Господских двунадесятых праздников (то есть в периоды, дни, следующие за самим праздничным днем, когда этот праздник как бы еще длится, продолжается – до своего «отдания») здесь поются соответствующие смыслу праздника тексты: например «...Рождейся от Девы...» (в попразднство Рождества) или «...во Иордане крестивыйся...» (в попразднство Богоявления).

[74] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 65.

В дни пения праздничных антифонов, а также на Сретение и в день Святаго Духа после слов «Премудрость, прости» диакон произносит так называемое «входное» или «входный стих»: это отрывок из пророческих псалмов, имеющий по своему духовному смыслу прямое отношение к празднуемому событию Священной истории. Заметим, что в такие дни вместо обычного «Приидите, поклонимся» поются тропарь и кондак праздника.

При начале пения «Приидите, поклонимся» священник с диаконом входят в алтарь. Диакон полагает Евангелие на престол. Священник же вхожит чуть позже, поскольку он сначала целует иконку Спасителя возле Царских врат (иногда висящую на самих Царских вратах), благословляет свещеносцев, затем целует такую же иконку Богоматери и лишь затем вступает в пространство алтаря и прикладывается к престолу.

Далее поются тропари и кондаки. Это момент Литургии, когда ее молитвословия посвящаются памяти сегодняшнего дня. Здесь – в рамках богослужения Евхаристии – мы благоговейно вспоминаем какое-либо особо празднуемое событие или же воздаем почитание нашим православным святым. Устав пения тропарей и кондаков мы с вами сейчас изучать не будем. Это одна из неизменных составляющих другого лекционного курса – Литургики, дисциплины, изучающей особенности всего богослужебного устава в целом, в том числе – изменяемых частей богослужения Божественной Литургии.

По входе во время пения тропарей священник тайно читает так называемую «молитву Трисвятого пения». Она начинается словами: «Боже Святый, Иже во святых почиваяй, Иже трисвятым гласом от серафимов воспеваемый, и от херувимов славословимый, и от всякия небесныя силы покланяемый...» В этой молитве священник просит Бога от лица всех верующих, чтобы Господь, воспеваемый трисвятой песнью серафимов и херувимов, принял от нас, смиренных и грешных, эту песнь, простил наши прегрешения, освятил наши мысли, души, тела и дал бы служить Ему всю нашу жизнь. При этом важно отметить, что священник здесь молится именно от лица Церкви. Вновь напомню вам истину о том, что в православной традиции, в отличие от традиции западной, католической, священник воспринимается именно как представитель Церкви, действующий от лица вер-

ных, а не от лица Христа и отнюдь не как замещающий собой Христа.

После пения хором последнего кондака диакон говорит: «Благослови, Владыко, время Трисвятаго». Священник, благословляя диакона, произносит: «Яко свят еси, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно». Диакон же становится в Царских вратах лицом к молящимся и, показуя орарем на икону Спасителя, а затем, по кругу обращаясь к иконе Богоматери и престолу, громко заканчивает: «и во веки веков». Хор поет: «Аминь».

Сегодня в этом месте богослужения постепенно возрождается произнесение слов, некогда упраздненных в нашей Русской Церкви в результате революции. В таком случае перед концовкой «И во веки веков» диакон возглашает еще и другие слова: «Господи, спаси благочестивыя». Хор повторяет их. А диакон возглашает далее: «и услыши ны». Хор вновь повторяет слова диакона. Поясню, что под «благочестивыми» здесь некогда понимались православные императоры. Ныне, когда императорской власти в России нет, под «благочестивыми» можно подразумевать всех православных христиан, стремящихся к стяжанию подлинного благочестия.

Затем диакон отходит от Царских врат и становится рядом со священником. Далее хор поет Трисвятое: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас». Священник перед престолом также произносит Трисвятое, воздевая при этом руки (на практике иногда – просто осеняя себя крестом). Откуда же появился текст Трисвятого? По свидетельству древнего церковного предания, во время страшного землетрясения, случившегося в Константинополе в середине V столетия, некий юноша был восхищен Божественной силой на Небо и там услышал Трисвятую песнь, возглашаемую ангельским хором. Затем юноша рассказал об увиденном христианам Константинополя и передал им слова этой небесной песни. Тогда весь город воспел Трисвятое, и благодаря совместной молитве землетрясение тотчас же прекратилось. Этот гимн был введен в богослужебную церковную практику в середине V века, при архиепископе Константинопольском святителе Прокле и императоре Феодосии II. С начала VI столетия Трисвятое стало петься и за Литургией. Ныне

в отдельные дни церковного года Трисвятое заменяется другими песнопениями: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся...» – в дни, когда в древней Церкви совершалось Крещение (например, на Пасху, на Рождество), а также «Кресту Твоему...» – на Воздвижение Креста и в Крестопоклонную неделю.

По слову святого Николая Кавасилы, в гимне Трисвятого мы «восхваляем Самого Бога в Троице»[75]. Эту песнь воспевают Богу ангелы, воспевают ее вместе с ними за Литургией и люди, составляя с ними общий согласный хор. По свидетельству того же Кавасилы, здесь «через явление Христа, пренебесного и вместе земнородного, ангелы и человеки составляют единую Церковь, один хор»[76]. Преподобный Максим Исповедник видит в этом песнопении прообраз той грядущей гармонии, что явится в Жизни Будущего Века в совместном — ангельском и человеческом — согласном прославлении Творца. Он пишет: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возглашение "Святый" указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать Единое и Триипостасное Божество троекратным пением "Святый"»[77]. А вот что пишет о духовном смысле этого песнопения святитель Герман Константинопольский: «Трисвятая песнь означает следующее: там ангелы говорили: *"Слава в вышних Богу"* (Лк. 2, 14), здесь же мы, подобно волхвам, приносим Христу дары: веру, надежду, любовь, как золото, ладан и смирну, возглашая верно песнь бесплотных: "Святый Боже" – то есть Отец, – "Святый Крепкий" – (то есть) Сын и Слово, ибо Он связал крепкого диавола, Крестом утеснил имеющего державу смерти и даровал нам жизнь, чтобы наступать на него (ср. Пс. 90, 13), – "Святый Безсмертный" – (то есть) Дух Святой, Животворящий, Которым вся тварь животворится и взывает: "Помилуй нас"»[78]...

[75] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 148.

[76] Там же.

[77] *Преподобный Максим Исповедник*. Мистагогия, 17 // *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 173.

[78] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 59.

После прочтения в алтаре Трисвятого диакон произносит «Повели, Владыко», целует престол и отходит к горнему месту. Священник также целует престол и идет туда же, произнося при этом: «Благословен Грядый во имя Господне». Диакон вновь обращается к священнику: «Благослови, Владыко, горний престол». Священник, благословляя горнее место, говорит: «Благословен еси на Престоле славы Царствия Твоего, седяй на херувимех, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Затем они становятся здесь лицом к молящимся, после чего чтец получает у священника благословение на чтение Апостола, а диакон – благословение на каждение. Как вам наверное известно, Апостол – богослужебная книга, включающая в себя новозаветные Деяния апостолов и апостольские Послания, а также прокимны и уставные указания для ее использования за богослужением.

В этот момент диакон произносит: «Вонмем». Священник с горнего места, благословляя молящихся, возглашает: «Мир всем», тем самым подразумевая, что для слушания слова Божия христианам необходимо мирное состояние души. Чтец же отвечает: «И духови твоему» – то есть также желает от лица молящихся мирного состояния и самому священнику. Такое взаимное пожелание мира между священником и народом мы слышим за богослужением неоднократно. Вот как возвышенно объясняет духовное значение этого взаимного пожелания мира преподобный Исидор Пелусиот: «Иерей с высоты кафедры изрекает Церкви мир, подражая в этом Господу, Который, принимая кафедру Свою (то есть седение одесную Бога), дает и оставляет Свой мир. А то, что отвечает народ: “И Духови Твоему”, — означает следующее: Ты, Господи, даровал нам мир, единомыслие друг с другом, даруй же нам мир, (который есть) неразрывное единение с Тобою, чтобы, умиряемые Духом Твоим, Которого вложил Ты в нас в начале создания, пребыли мы неотлучными от любви Твоей»[79]. То есть, по мысли преподобного Исидора, слова «И духови твоему» есть не только пожелание мирного духа самому священнику, но и моление о даровании Духа Святого всей предстоящей здесь, за Божественной Литургией, Церкви. При этом под «миром» в этом

[79] *Преподобный Исидор Пелусиот*. Письмо 122-е комиту Дорофею. Изъяснение священнического возгласа // *Преподобный Исидор Пелусиот*. Письма. Т. 1. С. 60.

возгласе, вероятно, может пониматься именно то духовное богодарованное состояние, о котором ярко свидетельствует святой Николай Кавасила: «...свышний мир означает правду Божию... добродетель в каком бы то ни было роде... Слово “мир” означает... плод всех добрых качеств в совокупности, плод всякого вообще любомудрия»[80]. Как раз такого мира и желают друг другу священник и его паства...

Диакон произносит: «Премудрость, вонмем», тем самым подразумевая, что в том, что здесь будет сейчас прочитано – во фрагменте из Священного Писания, – нам окажется явлена Божественная Премудрость.

Чтец произносит «прокимен» (греч. «προκείμενον»), то есть «предлежащее» – стих, чаще всего взятый из псалмов, реже – из других книг Священного Писания. По слову святителя Германа Константинопольского, «прокимен... возвещает пророческое озарение и предсказание о пришествии Христа...»[81]. Этот же прокимен вслед за чтецом – на один из восьми богослужебных музыкальных гласов – поет и хор. Чтец произносит особый – присоединямый к прокимну – стих, хор же вновь поет прокимен; затем чтец читает первую половину прокимна, а вторую его половину допевает хор.

В некоторые дни церковного года бывают службы, за которыми следует возглашать два прокимна. Тогда порядок чтения несколько меняется: в конце возглашения, вместо первой половины уже читавшегося прокимна, чтец читает новый – второй прокимен, который затем целиком повторяет и хор.

Последующее за прокимном чтение Апостола символически изображает охватившую всю вселенную апостольскую проповедь. Во время чтения Апостола священник сидит с южной стороны горнего места. Диакон же в это время совершает каждение алтаря, иконостаса, кадит священнику и народу. После прочтения Апостола священник, обращаясь к чтецу, произносит: «Мир ти»; чтец отвечает: «И духови твоему». Диакон возглашает: «Премудрость». После Апостола звучит «аллилуарий» – особые стихи, произносимые чтецом и предваряющие собой по своему смыслу

[80] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 138.

[81] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 63.

чтение Евангелия; к этим стихам хор всякий раз по их произнесении допевает троекратное «алиллуиа».

Во время пения аллилуария священник тайно читает «молитву прежде Евангелия», в которой он испрашивает у Бога для себя и молящихся разумения Евангельских слов, страха блаженных заповедей, попрания похотей и утверждения в духовной жизни. Молитва эта начинается словами: «Возсияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко...» По прочтении молитвы перед Евангелием диакон подходит к священнику, преклоняет главу, и, указуя орарем на лежащее на престоле Евангелие, тихо говорит священнику: «Благослови, Владыко, благовестителя святаго апостола и Евангелиста (такого-то)». Священник отвечает: «Бог молитвами святаго славного, всехвального апостола и Евангелиста (такого-то) да даст тебе глагол, благовествующему силою многою, во исполнение Евангелия возлюбленнаго Сына Своего, Господа нашего Иисуса Христа». Диакон говорит: «Аминь». Принимая Евангелие из рук священника, он целует его руку. Потом диакон обносит Евангелие через горнее место вокруг престола, Царскими вратами выносит на солею, становится перед аналоем, держа Евангелие на левом плече, а правой рукой постилает на аналой край ораря. Затем поверх ораря диакон кладет Евангелие и раскрывает его на нужной странице. Перед несущим Евангелие диаконом идут свещеносцы. В это время хор заканчивает петь «аллилуарий». Таков порядок вседневного, будничного совершения этого обряда в чинопоследовании Литургии. Праздничное последование несколько иное. В дни праздников (скажем, в воскресные дни) все эти слова произносятся громко, когда диакон уже выносит Евангелие на солею и поставляет его на аналой.

Чтение Евангелия изображает проповедь Самого Спасителя, а зажженная перед Евангелием свеча символизирует свет евангельского учения. Чтение Евангелия – центральный и важнейший момент Литургии Оглашенных. В этот миг нам открывается и является Сам Христос, научающий нас Собственным словом проповеди путям достижения богопричастности, обóжения. По свидетельству святителя Германа Константинопольского, именно в этот миг перед нами предстоит «Премудрость, Слово и Сила, проповеданный нам в пророках, а в Евангелиях открывшийся, что-

бы тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, принять власть быть чадами Божиими (ср. Ин. 1, 12)»[82].

Евангелие за Литургией в Русской Православной Церкви всегда читается диаконом лицом к алтарю. А вот, скажем, в Греческой Церкви Евангелие читается лицом к народу. В этом наша богослужебная практика различна.

Непосредственно перед прочтением Евангелия священник возглашает: «Премудрость, прóсти, услышим святаго Евангелия. Мир всем». Хор отвечает: «И духови твоему». Далее диакон произносит: «От (такого-то) Святаго Евангелия чтение». Хор поет: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе». Священник глаголет: «Вонмем». Затем диакон прочитывает отрывок из Евангелия. По окончании чтения священник, обращаясь к диакону, возглашает: «Мир ти, благовествующему». А хор вновь поет: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе».

По окончании чтения диакон целует Евангелие, берет его вместе в орарем с аналоя, подносит к Царским вратам и передает священнику. Священник, взяв в Царских вратах Евангелие, целует его и поставляет на горней (верхней, дальней от себя) стороне престола, на его правый дальний угол. Затем, в соответствии с уставом, священник должен закрыть Царские врата. Однако в повседневной принятой ныне практике священник врата, как правило, не закрывает, но оставляет их открытыми до начала заупокойной ектении, когда врата должны открываться вновь. Вообще же говоря, обычай закрытия Царских врат во время совершения Литургии достаточно древний — он известен с XI века.

После окончания чтения Евангелия звучит сугубая ектения «Рцем вси...». Во время произнесения диаконом этой ектении священник читает тайную «молитву прилежного моления», начинающуюся словами: «Господи, Боже наш, прилежное сие моление прими от Твоих раб...» В ней священник просит Бога, чтобы Он принял это моление и ниспослал людям Свои щедроты. В это же время священник развертывает илитон – шелковый плат, в который завернут антиминс. Он также развертывает и сложенный вчетверо антиминс, но только с трех его сторон. Неразвернутой

[82] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 65.

остается верхняя сторона антиминса. Во время сугубой ектении читаются поданные прихожанами записки о здравии наших близких – с перечислением их имен. В конце ектении священник озвучивает окончание «молитвы прилежного моления» в качестве возгласа: «Яко милостив и человеколюбец Бог еси...»

По действующему богослужебному уставу в некоторые дни церковного года (замечу, не в праздничные, в том числе и отнюдь не в воскресные дни) за Литургией произносится ектения об усопших, во время которой прочитываются заупокойные записки прихожан, перечисляются имена наших умерших близких. Сейчас эту ектению в большинстве храмов читают почти что за каждой Литургией. Но так быть не должно. Следует помнить: в праздничные дни предусмотрен лишь один способ поминовения имен усопших – за Проскомидией. Отступая таким образом от устава, духовенство, по сути, делает некоторую уступку очень простому и понятному, но в то же время достаточно душевно-поверхностному желанию своих прихожан: слышать за каждой службой из уст диакона, священника громко произносимые имена дорогих людей – тех, по кому они скучают, из-за разлуки с которыми горюют. Благодаря этому им, быть может, даже становится легче переносить свое горе. Они знают, а главное – слышат: Церковь не забывает о тех, кого они потеряли. При этом такие прихожане забывают о главном: куда более значимое поминовение усопших, чем пусть даже громкое, произносимое «вслух» поминовение на заупокойной ектении, – это молитва об усопших за Проскомидией, где священник (тихо и незаметно для наших глаз) вынимает частичку из просфоры за каждого названного в наших записках усопшего родственника, друга. И затем, уже в конце Литургии, эти частицы будут погружены в евхаристическую Чашу, в Кровь Христову, омывающую грехи наших умерших близких, помянутых священником в той высочайшей и удивительной по своей духовной силе молитве – молитве Проскомидии. Священники это, конечно же, как правило, хорошо понимают. И все же далеко не всякий священник решается привести службу в своем храме в соответствие с существующим в отношении заупокойного поминовения уставом. Ведь он также хорошо понимает и то, какую бурю возмущения может вызвать такая перемена в сердцах его прихожан...

Заупокойная ектения начинается словами: «Помилуй нас, Боже...» Она предполагает чтение священнической молитвы (произносимой тайно или вслух) «Боже духов и всякия плоти...».

После окончания заупокойной ектении закрываются Царские врата и следует ектения об оглашенных: «Помолитеся, оглашеннии, Господеви...» В это время священником читается тайная молитва Литургии святителя Иоанна Златоуста об оглашенных: «Господи Боже наш, иже на высоких живый и на смиренныя призираяй...» В ней священник просит Господа огласить словом истины всех тех, кто готовится к принятию Святого Крещения, просветить их евангельским светом, присоединить к Церкви, спасти их и помиловать Своей Божественной благодатью. В Литургии святителя Василия Великого здесь находится другая молитва. С этого момента тексты тайных молитв двух Литургий разнятся.

По существующей практике, во время прошения ектении «Открыет им Евангелие правды» священник разворачивает четвертую – остававшуюся до сего момента закрытой – сторону антиминса. Это символизирует собой открытие оглашенным, желающим присоединиться к Церкви Христовой, богооткровенной спасительной евангельской Истины.

Во время чтения молитвы об оглашенных, в ответ на призыв диакона: «Оглашеннии, главы ваша Господеви приклоните» — оглашенные склоняют головы. Очень часто приходится видеть, что в ответ на этот призыв склоняют свои головы и почти все стоящие в храме прихожане. Это, конечно же, неверно. Разумеется, большинство прихожан, к сожалению, вообще не знают, кто такие оглашенные, и делают это по инерции, механически: «Сказали наклонить головы, мы и наклоняем. Кому сказали? Наверное, нам. А кому же еще?..» Но мне приходилось слышать и о том, что некоторые из молящихся в храме прихожан, хорошо зная, кто такие оглашенные, тем не менее сознательно преклоняют здесь главы. Они говорят, что делают это из смирения: «Да мы же еще хуже оглашенных, ведь мы такие великие грешники!» Мне кажется, что такой «смиренный» подход к этому призыву священника: «Оглашеннии, главы ваша Господеви приклоните» – все же неверен. Мы конечно же порой оказываемся недостойными нашего высокого имени христиан – по нашим грехам. Но ведь

благодать Крещения на нас почивает всегда, как бы плохи мы ни были! Мы ее получили от Бога навечно, и, главное, мы за нее перед Ним отвечаем! Это очень просто – склонить здесь главы и тем самым, снимая с себя всякую ответственность и духовно «опуская руки», как бы сказать себе: «Какие же мы христиане? Да мы хуже оглашенных! Значит, и спрос с нас невелик!» И все же к оглашенным мы себя относить не имеем права. Это очень старая истина: кому много дано, с того много и спросится. Нам очень многое дано в Крещении; и потому-то и спросится с нас именно по его плодам – плодам этого Таинства, которые мы, быть может, в себе сгубили на корню, которыми пренебрегли. Вот нам и следует помнить: ни в коем случае не стоит здесь опускать руки, а по-честному стремиться эти плоды Таинства в себе возрастить. Нужно помнить: я крещеный человек и готов за это отвечать, и потому, даже из смирения, не должен ставить под сомнение свое имя – христианин. Да и смирение здесь у нас ложное: нам следует смиряться перед Богом, а не перед грехом...

Молитва об оглашенных завершается возгласом: «Да и тии с нами славят пречестное и великолепое имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь».

Далее диакон возглашает: «Елицы оглашении, изыдите. Оглашении изыдите. Елицы оглашении, изыдите. Да никто от оглашенных, елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся». Возглашением диакона «Оглашении, изыдите» заканчивается Литургия оглашенных. Оглашенные уже не имеют права присутствовать за дальнейшей частью службы, ибо они еще не крещены и не могут причащаться, а потому – с этим диаконским возгласом – должны выйти из храма.

Далее начинается главная часть чинопоследования Таинства Евхаристии – Литургия Верных. Именно во время ее совершения происходит преложение Святых Даров и Причащение православных христиан.

В произносимой затем ектении диакон обращается к верным, призывая соблюсти самое основное условие возможности нашего участия в Литургии: примириться друг с другом, в мирном состоянии помолиться Господу. В это время священник читает «первую молитву верных», начинающуюся словами: «Благода-

рим Тя, Господи Боже сил...» В этой молитве священник просит Бога о даре благодати Святого Духа, необходимом для достойного, с чистой совестью, совершения Литургии. Она завершается возгласом: «Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение...», который одновременно служит завершением ектении. Далее диакон вновь произносит ектению: «Паки и паки миром Господу помолимся». Священник тайно читает «вторую молитву верных»: «Паки и многажды Тебе припадаем и Тебе молимся...» Теперь он просит Господа даровать христианам преуспеяние в доброй жизни, чистоту и духовное разумение, а также сподобить их неосужденно причаститься Святых Тайн для стяжания Небесного Царства. Священник вновь молится здесь от имени всех предстоящих в храме, чем особо подчеркивается соборный характер Литургии и то, что иерей действует в ней от лица верных. В конце молитвы и ектении он дает возглас: «Яко да под державою Твоею всегда храними, Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь».

Приближается время Великого входа. Священнодействия Великого входа происходят от древнего обычая перенесения приготовленных Даров из особого помещения, отдельного от храма здания – сосудохранилища, «сквевофилакия» – в храм, где они поставлялись на престол. В конце IV столетия это перенесение постепенно приобрело характер торжественного шествия. Со временем, после того как Дары стали приготавливать в самом алтаре, Великий вход приобрел уже исключительно символическое смысловое наполнение. Этот важнейший начальный момент Литургии Верных – Великий вход, во время которого Дары переносятся с жертвенника на престол, символически понимается святоотеческой традицией и как образ небесного шествия ангельских сил, и как символическое и мистическое изображение пути Христа на Страсти, и как символ Входа Господня в Иерусалим. А вот святитель Симеон, архиепископ Солунский даже предлагает понимать символическое значение Великого входа как прообраза грядущего Второго Пришествия Сына Божия: «...после изшествия оглашенных бывает... Великий вход, знаменующий Второе со славою с неба Пришествие Христово. Вот почему он совершается с величайшею торжест-

венностью, ради светлости той славы Господней, с которой Он тогда приидет»[83].

Отверзаются Царские врата, и начинается каждение. Диакон, взяв кадильницу и получив благословение на каждение от священника, начинает читать про себя 50-й псалом. При этом он с четырех сторон кадит престол, жертвенник, алтарь, выходит Царскими вратами на солею, кадит иконостас, опять входит в алтарь, кадит священника и предстоящих в алтаре, потом опять выходит на амвон, кадит хор и молящихся. Окончив каждение, он становится у престола рядом со священником. В это время священник читает тайную молитву Херувимской песни: «Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми приходити, или приближитися, или служити Тебе, Царю славы...» Эта молитва впервые появилась в богослужебной практике не позднее VIII столетия. В ней священник просит Господа соделать его достойным священнодействия, причем исповедует, что он сам лишь орудие, через которое невидимо священнодействует Христос. Именно в этой молитве содержатся уже приведенные мною ранее – при нашем разговоре о духовном смысле Таинства Евхаристии – слова: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе, Боже наш...», выражающие важнейшую богословскую идею о том, что Христос в Евхаристии (равно как и на Голгофе) Сам приносит Себя в Жертву как Священник, Сам является этой Жертвой по Своему человечеству и в то же время Сам принимает ее – как Одно из Лиц Пресвятой Троицы.

В это время хор поет «Херувимскую песнь», включенную в чин Евхаристии, как уже говорилось ранее, в VI столетии (ок. 573–574) — при императоре Юстине II. Ныне существует несколько звучащих за богослужением Литургии «Херувимских». Чаще всего мы с вами слышим привычную «Иже херувимы...». Но в некоторые дни церковного года здесь исполняются и другие песнопения. Так, в Великую субботу на Великом входе поется «Да молчит всякая плоть человека...».

В «Херувимской песни» священнослужители уподобляются ангельским силам, предстоящим окрест Престола Божия, сопровождающим и носящим на себе Самого Бога. Как раз к этой мыс-

[83] Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Разговор о св. священнодействиях и Таинствах церковных. С. 139.

ли отсылают нас слова в конце песнопения «Иже херувимы...», звучащие уже после Великого входа: «ангельскими невидимо дориносима чинми...» Понятие «дориношение» (происходящее от греческого «δορυφορέω», «нести копья») связано в данном случае с древним обычаем сопровождения императора телохранителями-копьеносцами.

Как я уже упомянул, до Великого входа хором поется лишь первая часть «Херувимской». «Херувимская песнь» произносится и самими священнослужителями вполголоса в алтаре. Священник читает первую часть молитвы, а диакон ее заканчивает. По ее произнесении священник и диакон трижды благоговейно поклоняются перед престолом. Священник целует антиминс и отходит к жертвеннику. Диакон целует престол и тоже отходит к жертвеннику, но через горнее место.

Далее следует Великий вход: Дары переносятся с жертвенника на престол. Подойдя к жертвеннику, священник и диакон совершают поклон перед ним, затем священник кадит Дары, молясь: «Боже, очисти мя, грешнаго», и отдает кадило диакону. Диакон в свою очередь говорит: «Возьми, владыко». Затем священник произносит: «Возмите руки вашя во Святая и благословите Господа». При этом он кладет диакону воздух на левое плечо. Диакон держит кадило пальцем за кольцо у себя за правым плечом и становится на правое колено. Священник, взяв дискос и поцеловав через покровец стоящую на дискосе звездицу, отдает его диакону. Диакон обеими руками принимает дискос, целует, и, держа его на уровне лба, выходит северными вратами на солею. Перед ним идет свещеносец. Священник, поцеловав Потир, берет его и выходит из алтаря вслед за диаконом. При соборном служении помимо дискоса и Чаши духовенством также выносятся из алтаря Крест, копие и лжица. Здесь она – символ той трости, на которой распятому Христу подали пить оцет (см. Мк. 15, 36), напоминающий об орудиях страданий и смерти Спасителя...

Выйдя на солею, священнослужители останавливаются лицом к молящимся, и диакон гласно поминает Святейшего Патриарха и правящего архиерея: «Великого Господина и Отца нашего...» Затем диакон входит через Царские врата в алтарь и опускается на одно колено с правой стороны престола, по-прежнему держа

дискос у лба. Священник, вслед за диаконом, также поминает тех, за кого, в частности, совершается священнодействие и приносится Евхаристическая Жертва: «Преосвященныя митрополиты, архиепископы и епископы, и весь священнический и монашеский чин, и причет церковный, братию святаго храма сего, вас и всех православных христиан...» Хор поет «Аминь» и продолжает исполнение «Херувимской».

Священник входит в алтарь, и диакон, обращаясь к нему, говорит: «Да помянет Господь Бог священство твое во Царствии Своем». Священник отвечает ему: «Да помянет Господь Бог священнодиаконство твое во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Произнося эти слова, священник ставит Потир на престол справа от себя – на развернутый антиминс. Вслед за этим он забирает из рук диакона дискос и ставит его слева на антиминсе. При этом священник читает тропари «Благообразный Иосиф...», «Во гробе плотски...» и «Яко Живоносец...». Здесь, по перенесении Даров с жертвенника на престол, вспоминается событие Крестной Смерти Спасителя. В это время диакон подходит к Царским вратам, совершает каждение свещеносцев, закрывает врата и становится справа от престола.

После чтения тропарей иерей снимает покровцы с дискоса и Потира и кладет их или на верхней левой стороне престола, или (по весьма распространенной ныне богослужебной практике) полагает их с обеих сторон престола – на его ближних к Царским вратам углах. Далее священник принимает с плеча диакона воздух, обвивает им кадило, окаживает его кадильным дымом и затем покрывает воздухом – вместе – и дискос, и Чашу. При этом он вновь произносит тропарь «Благообразный Иосиф...», а также завершающую часть 50-го псалма: *«ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона...»* (Пс. 50, 20–21).

Дары стоят на антиминсе как на гробе Спасителя. В читаемых тропарях вспоминается снятие Господа с Креста, Его погребение и сошествие во ад. Каждение, совершаемое священником, служит напоминанием о тех ароматах, с которыми было положено во гроб Тело Христа. Закрытие Царских врат знаменует сошествие во ад, закрытие завесы – стражу, поставленную у двери Гроба Господня. Воздух, которым покрываются Святые Дары, изображает камень, приваленный к двери гробницы Христа. «И вот, – по сло-

ву святителя Германа Константинопольского, – Христос распят, Жизнь погребена, гроб закрыт, камень запечатан»[84]. Здесь нам символически, образно и в то же время очень зримо является важнейшая богословская идея о том, что путь к Евхаристическому приобщению смог открыться человеческому роду лишь через Распятие Господа. Мы не можем помыслить Распятие в отрыве от Евхаристии и Евхаристию вне связи с Распятием Христа – вне мистического единства двух Жертв – Голгофской и Евхаристической.

Далее происходит диалог между священником и диаконом. В сегодняшней богослужебной практике Русской Православной Церкви этот диалог может выглядеть несколько различно.

В достаточно старых изданиях Служебника этот диалог отображен следующим образом. Отдав диакону кадило, священник испрашивает у него молитв о себе: «Помяни мя, брате и сослужителю». И диакон говорит: «Да помянет Господь Бог священство твое во Царствии Своем». Затем диакон, склонив главу и держа тремя пальцами орарь, произносит: «Помолися о мне, Владыко святый». Священник говорит: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя». Диакон произносит в ответ: «Тойже Дух содействует нам вся дни живота нашего» и затем продолжает: «Помяни мя, Владыко святый». Священник, благословляя его, произносит: «Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков». Диакон говорит: «Аминь» – и целует руку священника.

В некоторых новых изданиях Служебника в этот диалог внесено существенное изменение. Дело в том, что слова «Тойже Дух содействует нам вся дни живота нашего» в древней церковной богослужебной практике принадлежали отнюдь не диакону, а епископу. Именно поэтому в устах диакона они звучит ныне как бы слегка «свысока», «по-отечески». Священник, напротив, обращаясь к диакону, произносит свою фразу «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» с хорошо уловимым и довольно странным здесь «сыновним» почтением. Некогда – по отношению к епископу – эти слова священника звучали естественно. Ныне – по отношению к диакону – несколько режут

[84] *Святитель Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. С. 73.

слух. Как раз по этой причине, по благословению церковного Священноначалия, в этот диалог в новых изданиях Служебника и были внесены изменения. Слова «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя» теперь произносятся диаконом, а фраза «Тойже Дух содействует нам вся дни живота нашего» глаголется иереем.

Затем диакон выходит северными дверями на солею и произносит просительную ектению «Исполним (то есть “восполним”. — *П. М.*) молитву нашу Господеви». В ектении содержится в том числе и прошение «О предложенных честных Дарех». Во время ектении священник читает «молитву приношения»: «Господи, Боже Вседержителю, Едине Свяше...» Здесь он призывает Святого Духа на Дары и на народ. Конечно же, самое важное, самое значимое, преображающее саму природу хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, призывание Святого Духа прозвучит во время чтения молитвы Анафоры. Но оно будет уже далеко не первым. Церковь во время Литургии неустанно призывает Святого Духа сойти и освятить Дары и непрестанно молит Его – путем Евхаристического приобщения – обóжить всех участвующих в Евхаристии христиан.

Далее следует священнический возглас: «Щедротами Единороднаго Сына Твоего, с Нимже благословен еси, со Пресвятым, и Благим, и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь». Вслед за этим священник, обратившись лицом к молящимся, преподает «Мир всем», и хор отвечает ему от лица всех молящихся: «И духови твоему». Далее диакон возглашает: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы (то есть единодушно исповедуем. – *П. М.*)». Хор же поет, как бы дополняя, завершая фразу диакона: «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную».

Понятия любви к Богу, любви к ближнему и подлинного православного исповедания (как исповедания нашей живой христианской веры) оказываются взаимосвязаны в этот момент богослужения самым теснейшим образом, пребывают друг от друга неотрывными. По слову изъясняющего этот момент чинопоследования Литургии святого Николая Кавасилы, священник, «сказав “мир всем”... прибавляет: “возлюбим друг друга”. А так как молиться друг за друга есть заповедь апостольская, то народ мо-

лится о даровании того же мира и ему, говоря: “и духови твоему”. Поелику же за нашей любовью друг к другу следует и любовь к Богу; а любовь к Богу сопровождается совершенной и живой верой в Бога; то, сказав о любви и сделав увещание – любить друг друга, он тотчас говорит об исповедании веры: “да единомыслием, – говорит, – исповемы”; и верные призывают Святую Троицу, Которую должно исповедывать как Бога»[85].

В это время священник трижды тайно читает: «Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя, Господь – утверждение мое и прибежище мое». При этом он целует через воздух дискос и Потир, а также край престола. Если службу совершают несколько священников, то они осуществляют здесь взаимное целование, причем старший из них произносит: «Христос посреде нас», а младший отвечает: «И есть, и будет».

В древней Церкви было принято преподавать взаимное целование не только между духовенством, но и между всеми молящимися в храме. Мужчины лобзали мужчин, женщины — женщин. Этот чин всеобщего взаимного целования поначалу совершался в конце Литургии Оглашенных, однако затем занял свое окончательное место перед пением Символа веры. С XI столетия лобзанием мира за Литургией стали обмениваться одни только священнослужители. По слову преподобного Максима Исповедника, «духовное лобзание, обращенное ко всем, служит прообразом и предначертанием грядущего единомыслия, единодушия и разумного тождества по вере и любви всех между собой, которое осуществится во время будущих неизреченных благ...»[86].

Все это, и читаемое и совершаемое в данный момент службы, является знамением искренней взаимной любви и примирения христиан. Здесь подчеркивается идея о том, что если мы не имеем мира друг с другом и не исповедуем одинаково нашу православную веру, то не можем совместно причащаться, принимать Тело и Кровь Христовы из одной Чаши. По слову истолковывающего этот момент богослужения Евхаристии автора так называемого «Ареопагитского корпуса», «невозможно... собираться воедино и

[85] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 153.

[86] *Преподобный Максим Исповедник*. Мистагогия, 17 // *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 172.

быть причастными мирному соединению с Единым (Богом) людям, разделенным враждой друг против друга»[87].

Далее диакон возглашает: «Двери, двери, премудростию (то есть премудрости. – *П. М.*) вонмем». Открывается завеса Царских врат, что является символом Воскресения Христова. Священник отнимает воздух от Святых Даров, напоминая о камне, отваленном от гроба Господня ангелом.

Слова «двери, двери» относились в древней Церкви к специальным церковнослужителям, привратникам, назначенным следить за тем, чтобы никто из неверующих или оглашенных (а также кающихся) не вошел в молитвенное собрание. С этого момента за богослужением могли находиться только те, кто имел на это право.

И вот наступает один из важнейших моментов Литургии Верных, предваряющий собой Евхаристический канон: звучащее в наших храмах исповедание Православной веры – ее Символ. Именно следование и верность православным догматам является обязательным условием возможности участия человека в Таинстве Евхаристии. По слову священномученика Иринея Лионского, «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение»[88].

Как уже упоминалось ранее, чтение Символа веры было включено в чин Литургии в Константинополе в 511 году – при патриархе Тимофее. До этого он звучал во взаимосвязи с Литургией только при крещении катехуменов.

В нашей русской практике Символ веры поется за богослужением Евхаристии или хором, или всеми стоящими в храме. Это очень ярко выражает и подчеркивает особую торжественность происходящего, подлинную глубину молитвенного и вероучительного единства общины. А вот в Греческой Церкви Символ веры (равно как и «Отче наш») не поется, а читается.

В то время, как Символ веры поется в храме молящимися, он также прочитывается и священником в алтаре. При этом священник поднимает и колеблет над Дарами воздух, что служит символом веяния и наития Святого Духа и что должно напомнить

[87] *Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии // *Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 75.

[88] *Священномученик Ириней Лионский*. Творения. Библиотека Отцов и учителей Церкви. С. 365.

нам о том, как перед сошествием Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы весь дом, в котором они находились, наполнился дыханием бурного ветра (см. Деян. 2, 2). Веяние свидетельствует также и о землетрясении при открытии Гроба Спасителя, сопровождавшемся бегством поставленной при нем стражи.

После прочтения Символа священник целует воздух и кладет его на престол (иногда воздух относится на жертвенник).

Теперь мы с вами вплотную приблизились к важнейшему богослужебному моменту Литургии Верных – Анафоре.

Итак, центральная часть Евхаристии – **Анафора**. «Анафора» слово греческое (ἀναφέρω, анаферо) и в литургическом контексте означает «возношение» – возношение Святых Даров. Эта часть Литургии также зачастую (правда, не совсем точно) называется Евхаристическим каноном. Во время этого раздела богослужения Литургии священнослужителем прочитывается единая большая молитва Анафоры, включающая в себя и установительные слова Господа, и призывание на Дары Святого Духа.

Сегодня эта молитва читается священником в алтаре тайно, «вполголоса», однако так было не всегда. В древней Церкви молитва Анафоры всегда произносилась гласно, вслух, а народ в отдельные моменты этой молитвы гласно же выражал свое единение, единомыслие со священнослужителем словами «Достойно и праведно есть...», «Свят, свят, свят...» и так далее. В VI веке гласное чтение молитвы Анафоры зачастую стало заменяться тайным. Против этой новой практики очень резко выступил святой император Юстиниан, однако, несмотря на его усилия, к середине VII века практика тайного чтения евхаристических молитв уже получила повсеместное распространение...

В литургической науке принято выделять различные типы дошедших до нашего времени текстов древних Анафор. Так, среди Анафор православного **Востока** существует три основных типа: александрийский, анатолийский и восточно-сирийский. Среди Анафор александрийского типа можно упомянуть Литургию апостола Марка (IV–V века), Анафору Барселонского папируса (IV век), Анафору Евхология Серапиона (сер. IV века). В числе Анафор анатолийского типа, возникших в Малой Азии, Сирии и Палестине, – хорошо нам известные каппадокийская Анафора Литургии святителя Василия Великого и антиохийская Анафора

Литургии святителя Иоанна Златоуста, а также иерусалимская анафора, носящая имя апостола Иакова, брата Господня (все они созданы в IV столетии). Назову и древнюю Анафору восточно-сирийского типа – Анафору апостолов Аддая и Мари (восходит к IV или, быть может, даже к III веку). Основные типы Анафор **Запада** – римский и галло-испанский...

Для стоящих в храме прихожан совершение Анафоры (Евхаристического канона) на Литургии святого Иоанна Златоуста начинается со слышимого ими пения хора «Достойно и праведно есть...»; священник же в алтаре в это время приступает к чтению Анафоральной молитвы: «Достойно и праведно Тя пети...» А завершается Анафора священническим возгласом: «И да будут милости великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами». Тайное чтение в алтаре молитвы Анафоры то и дело прерывается иерейскими возгласами и совершается при постоянном пении хора. При этом следует иметь в виду, что все эти фрагменты читаемой священником про себя молитвы, его возгласы и пение хора, органично переходя, перетекая друг в друга, вместе как раз и составляют тот самый единый, неразрывный по смыслу текст Евхаристического канона. Центральная мысль этой единой молитвы Анафоры – обращенное к Богу Отцу прошение о ниспослании Святого Духа на предлежащие Дары и о преложении их в Тело и Кровь Господа Иисуса Христа. В этой молитве для удобства литургической науки принято условно выделять, различать несколько ее частей.

Первую часть Анафоры принято именовать **Префацио** (Praefatio), что в переводе с латинского языка означает «введение»; по своему содержанию она представляет обращенное к Богу благодарение за все явленные Им Своему творению милости, в том числе за совершаемую ныне службу.

Следующая часть Анафоры – **Санктус** (Sanctus) начинается возгласом священника «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще» и пением известного ангельского гимна из библейской книги пророка Исаии *«Свят, свят, свят Господь Саваоф...»* (Ис. 6, 1–3). К тексту Санктуса также присоединяется **пост-Санктус** (post-Sactus) – рассказ о Божественном Домостроительстве Спасения человеческого рода, а следом за ним – **Институцио** (Institutio), содержащее повествование о Тайной Вечере и вклю-

чающее в себя произнесенные Христом установительные слова Таинства Евхаристии: «Приимите ядите, Сие есть Тело Мое...» и «Пийте от Нея вси, Сия есть Кровь Моя нового завета...».

Далее следует **Анамнесис** (ἀνάμνησις), что в переводе с греческого языка означает «воспоминание», ибо здесь вспоминаются Христовы «крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение...». Здесь же диакон особым образом совершает возношение Святых Даров. Анамнесис служит связующим звеном между первой – повествовательной и второй – просительной частями Анафоральной молитвы.

После Анамнесиса следует **Эпиклесис** (ἐπίκλησις), что в переводе с греческого означает «призывание». Здесь происходит призывание на евхаристические хлеб и вино наития Святого Духа, с тем чтобы Господь преложил их в Тело и Кровь Христовы. В славянской богослужебной традиции с начала XV столетия Эпиклесис предваряется чтением тропаря Третьего часа.

Наконец, еще одна значимая часть Анафоры – **Интерцессио** (intercessio), что в переводе с латинского языка означает «ходатайство». Интерцессио начинается со слов «Изрядно о Пресвятей...». Здесь совершается поминовение Богородицы, всех святых, затем усопших, вселенной, Церкви, страны, властей, воинства, патриарха, правящего епископа, живых...

Анафора также имеет свое краткое завершение (славословие и всенародное «Аминь»), начинающееся со слов: «И даждь нам единеми усты и единем сердцем славити...»

Теперь остановимся несколько подробнее на порядке и смысле священнодействий Анафоры.

После завершения пения (и одновременного чтения в алтаре духовенством) Символа веры диакон возглашает: «Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое Возношение в мире приносити». Итак, мы должны со страхом и трепетом предстоять перед той реальностью, в которой священнодействует Сам Господь. Кроме того, мы должны «стоять добре» в истинной вере, которую только что исповедали в Православном Символе. Как поясняет этот богослужебный возглас святой Николай Кавасила, «будем стоять в этом исповедании, не смущаясь разглагольствованиями еретиков; будем стоять со страхом, так как великая опасность угрожает тем, которые питают в душе какое-либо сомнение касательно

сей веры»[89]. Хор отвечает на слова диакона пением: «Милость мира, Жертву хваления». Здесь нам может вспомниться Божественное слово, открытое через пророка Осию: *«...Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений»* (Ос. 6, 6). В этих словах, звучащих от лица хора, а значит, и от лица всех предстоящих в храме верных, милость, милосердие воспринимается как высочайшая жертва восхваления Бога, на которую только может быть способен человек. По мысли святого Николая Кавасилы, «милость – есть плод чистейшего и крепчайшего мира, когда душу не возбуждают никакие страсти, и ничто не мешает, чтобы она наполнилась милостью и жертвою хваления»[90]. Тем самым, милость должна не просто выражаться в отдельных конкретных добрых поступках, но и являть себя как некое доброе и святое состояние человеческой души. Кроме того, милость в этих литургических словах – это еще и милосердие к нам Бога, приносящего Себя за нас в Жертву. В этом смысле наше состояние милости есть уподобление Христу, есть наш ответ на ту милость, которую явил человеческому роду Господь, принеся Себя в Жертву на Голгофе.

Диакон, находившийся до этого момента на солее, поклонившись, входит южными дверями в алтарь, а священник благословляет молящихся, преподавая им апостольское приветствие: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любы Бога и Отца, и причастие Святаго Духа буди со всеми вами» (ср. 2 Кор. 13, 13). Хор на этот возглас отвечает также апостольскими словами: «И со духом твоим» (ср. 2 Тим. 4, 22).

Священник возглашает: «Горé имеим сердца», что означает: отрешимся от всего земного и устремимся к горнему, небесному. В этих словах утверждается, что Евхаристия духовно совершается не на земле, а на небе. Как говорит святитель Иоанн Златоуст, «будем бояться, чтобы нам не остаться на земле»[91]. Но и небо здесь имеется в виду особенное – небесным сводом, вместилищем горнего Владыки, через Таинство Причащения, должен

[89] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 153.

[90] *Святой Николай Кавасила*. Указ. соч. С. 154.

[91] Цит. по: *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1984. С. 211.

стать сам человек: как восклицает тот же святитель Иоанн Златоуст, «что мне до неба, когда я созерцаю Владыку неба, когда сам становлюсь небом?»[92].

Хор от лица молящихся отвечает, что все предстоящие имеют ум и сердца обращенными к Богу: «Имамы ко Господу». После слов «Благодарим Господа» священник в алтаре начинает тайное чтение Евхаристической молитвы Анафоры, которая то и дело прерывается пением хора, возгласами, но при этом, как уже было сказано, являет нам вместе с этим пением и возгласами один неразрывный текст.

После возгласа «Благодарим Господа» диакон переходит с южной стороны престола к его северной стороне, целует его, кланяется предстоятелю и становится у престола. Хор поет «Достойно и праведно есть покланятися Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней». Священник читает тайную молитву: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити...» Здесь выражается благодарение за явленные миру Божественные благодеяния: за промышление о мире, за милосердие к человеческому роду, за Искупительный подвиг. Эта часть молитвы служит переходом к ангельскому славословию.

Молитва Анафоры обращена к Богу Отцу: именно Его просит священник освятить хлеб и вино, преложить их в Тело и Кровь Спасителя, ниспослать на них Своей властью Святого Духа. Почему же молитва Анафоры обращена только к одному Богу Отцу? Ведь мы знаем, что вся Пресвятая Троица участвует в каждом из творческих и промыслительных, освятительных Божественных действий совместно – свойственным каждому из Лиц образом, способом. Конечно же, это верно и в отношении Литургии, где Евхаристические Дары также прелагаются и освящаются при участии не только Отца, но и приносящего и одновременно принимающего эту Жертву Сына, а также сходящего на Дары и прелагающего их этим Своим схождением Духа. Святой Николай Кавасила объясняет причину того, почему молитва Анафоры обращена к одному Богу Отцу так: «...для чего священник к освящению Даров призывает не Сына, тогда как Он, как сказано, и Священник и освящает, а Отца? Чтобы ты знал, что Спаситель ос-

[92] Там же. С. 210.

вящает не как человек, а как Бог, по Божественному Своему могуществу, которое у Него одно с Отцом»[93]. Да, Пресвятая Троица всякое Свое действие осуществляет совместно: ни одно действие Божественные Лица обособленно Друг от Друга не совершают – ведь в Пресвятой Троице пребывает нерасторжимое единство энергии (силы, деятельности), единство воли. Всякое действие благодати берет свое начало в Боге Отце, осуществляется Сыном и завершается Святым Духом. И вместе с тем молитвы Анафоры, обращенные к Богу Отцу, составлены авторами Литургий именно так с одной особой целью: показать, что хотя вся Пресвятая Троица и участвует в совершении этого Таинства, Христос, Сын Божий, ставший человеком, участвует в деле освящения Даров, в их преложении **не силой Своей человеческой природы**, а только **одним Своим Божеством**, которое у Него едино с Отцом и Духом. Попробую разъяснить эту мысль подробнее. Чудо Евхаристии — плод именно Божественной благодати, а не людского усилия: разумеется, не нашего с вами и даже не силы человеческой природы Христа, Который, как мы прекрасно знаем — не только истинный Бог, но и истинный человек. При этом, если бы мы обращались с Евхаристической молитвой Анафоры именно к Нему — как к ставшему человеком Богу Сыну, ко Христу, то у нас могло бы появиться искушение подумать: быть может, это и Своей человеческой, а не только Божественной, силой Он прелагает хлеб и вино в Свои Тело и Кровь? Не совершает ли Он это Таинство именно как человек? Но ведь, как нас учит Церковь (повторю это вновь), такое чудо вообще не под силу человеческим способностям, возможностям — даже если это и человеческая сила Самого Христа. Да, нам подается в Причащении именно человеческое естество Бога-Слова — Тело и Кровь Христовы — но совершается само это Евхаристическое чудо отнюдь не силой Его людского естества (пусть даже и воспринятого Сыном в Боговоплощении и совершенно обóженного), а только одной Божественной благодатью. И вот для того, чтобы даже и подобной мысли у нас не появилось, Церковь обращается с молитвой Анафоры к Тому из Лиц Пресвятой Троицы, Которое вообще не обладает человеческим естеством, людской силой — к Богу

[93] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 162.

Отцу. Ведь Бог Отец, в отличие от Своего Сына, человеком не становился. При этом Церковь ни на минуту не забывает, что Божественная благодать — это сила, общая для всех Трех Лиц, что Они ничего Друг от Друга отдельно не совершают. И раз Отец творит что-либо как Бог, значит, и Сын, и Дух делают это вместе с Ним. Тем самым, молясь Богу Отцу о Евхаристическом Чуде, о Преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, мы, само собой разумеется, просим Его совершить это Таинство вместе с Сыном (но только по Его Божеству) и с Духом. Итак, человечество Христа в деле освящения Даров участия не принимает: такое участие в преложении принимает – Своей энергией, силой – только одно Его Божество, соработая, сослужа при этом Отцу и Духу.

Но вернемся к рассмотрению порядка совершения Евхаристического канона. Далее тайное чтение молитвы Анафоры прерывается священническим возгласом «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще...». Слова этого священнического возгласа сопровождаются особыми действиями диакона. Он поднимает правой рукой с дискоса звездицу (две перекрещивающиеся выгнутые металлические пластины, которые покрывают собой дискос с Агнцем, являясь символом Вифлеемской звезды) и затем, держа ее вместе с зажатым между пальцами орарем, творит ею над дискосом образ креста – одновременно со звучащими в этот момент словами: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще». Затем диакон складывает звездицу и, поцеловав ее, кладет в центре престола. Снятие звездицы, четырехкратное крестообразное прикосновение ее краев к краям дискоса символически выражает удивление и преклонение небесных сил перед Тайной Святой Евхаристии.

Хор отвечает на священнический возглас пением: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея; осанна в вышних, благословен Грядый во имя Господне, осанна в вышних». Здесь содержится цитата из приведенной в книге пророка Исаии ангельской песни (Ис. 6, 3), а также слова, которыми встречала Христа толпа при Его Входе в Иерусалим (Мф. 21, 9).

Если предыдущая часть тайной молитвы Анафоры, начинавшаяся со слов: «Достойно и праведно Тя пети...», говорила в

основном о творческой деятельности Бога, то ее следующий раздел, начинающийся фразой: «С сими и мы блаженными силами...», прославляет Искупительный подвиг воплотившегося Сына Божьего.

Священник тайно дочитывает эту часть молитвы до слов «даде святым Своим ученикам и апостолом, рек» и, указывая рукой на дискос с Агнцем (как вы помните, Агнец – кубическая по форме сердцевина просфоры, особым образом изъятая из этой просфоры еще во время Проскомидии), громко произносит: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов». Хор отвечает ему пением: «Аминь». Далее священник тайно произносит слова: «Подобне и чашу по вечери, глаголя» — и затем, указывая на Чашу, возглашает: «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов». Хор вновь поет: «Аминь».

Произнесенные Господом за Тайной Вечерей слова установления Таинства издревле являлись неотъемлемой частью литургийной Анафоры. Вместе с тем в многочисленных чинопоследованиях Литургий древних поместных Церквей эти установительные слова Спасителя очень разнятся по своей форме, сближаясь то с одной, то с другой версией этого новозаветного текста: у трех Евангелистов и у апостола Павла установительные слова Христа приводятся в различных вариантах, редакциях. Уже хотя бы поэтому слова «Приимите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» нельзя рассматривать как некую универсальную и неизменную «тайносовершительную формулу» Евхаристии – как это делают католики. Как известно, католики считают, что именно силою этих установительных слов (мы с вами уже говорили о том, что в этом западном учении присутствует некий оттенок магизма) хлеб и вино в Таинстве Евхаристии пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Но, повторюсь, можно ли здесь говорить о какой-либо тайносовершительной формуле, если в различных чинопоследованиях древних Литургий не было изначально устоявшегося варианта этих слов Спасителя?

Следует иметь в виду и то, что эти установительные слова Христа звучат в православных Анафорах святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста во вполне определенном контексте – в контексте сугубо повествовательном, а не мистическом. Перед

тем как возгласить «Приимите, ядите...», священник в алтаре тихо, зачастую про себя (этих слов мы, стоящие в храме, не слышим), читает о том, что Христос «все, еже о нас смотрение исполнив, в нощь, в нюже предаяшеся, паче же Сам Себе предаяше за мирский живот, приемь хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочныя руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим ученикам и апостолом, рек...». То есть эти установительные слова Господа не произносятся священником обособленно – сами по себе, как некая священная формула, – а включаются в контекст общего повествования о новозаветном событии Тайной Вечери: Господь сделал то-то, а затем сказал то-то... Господь взял в Свои руки хлеб, благословил его, преломил его и сказал такие-то слова, потом взял чашу, благословил ее и произнес такие-то слова. Здесь – в Анафоре древней Православной Литургии святого Иоанна Златоуста – лишь приведен рассказ о том, как Христос установил Таинство Евхаристии. Именно поэтому учение католиков о том, что Таинство Евхаристии совершается силой установительных слов Христа, православной богословской традиции также представляется чуждым.

Затем, после произнесения установительных слов, священник продолжает чтение тайной молитвы: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие...» Мы видим: Церковь вспоминает не только о прошлом, но и грядущем – о еще не совершившемся «втором и славном паки пришествии»! Здесь перед нами – воспоминание о будущем. Каким образом это становится для нас возможно? Мы с вами говорили об этом уже не раз: в Литургии, простирающейся на все времена, стирается грань между прошлым, настоящим и будущим – стирается настолько, что мы можем вспомнить как «дело прошлое» даже Конец света и Страшный Суд. В Литургии мы вступаем в реальность Богоприсутствия, где время не имеет власти, потому что там властвует лишь Божественная вечность.

В конце этой молитвы священник произносит слышимый нами возглас: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». При этом диакон, сложив крестовидно руки, берет в правую руку дискос, а в левую – Потир, возвышает, возносит их над престолом и

затем ставит на место. Это очень древний обряд чинопоследования Евхаристии: ведь само слово «анафора» в переводе и означает «возношение».

Каков же содержательный смысл произносимого здесь священником возгласа? Его можно понять приблизительно так: «Твои нам дары (хлеб и вино), Господи, мы сейчас возносим к Тебе от лица Твоих верных, благодаря Тебя за все Твои благодеяния». Тем самым Церковь свидетельствует: все в мире принадлежит одному лишь Богу, и даже эти Дары, которые мы возносим Ему, нам не принадлежат; все во Вселенной – Божие достояние, в том числе и эти хлеб и вино.

В ответ на слова священника вступает хор: «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш». Во время пения этих слов священник молится о ниспослании Святого Духа на прелагаемые Дары: «...еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащыя Дары сия». По прочтении этих слов совершающее Литургию духовенство трижды поклоняется перед престолом.

Мысль о том, что Дары прелагаются именно силой сходящего на них Святого Духа, является для православной традиции важнейшей; тема эта – одна из центральных в богословии Евхаристии. Об этом говорит святитель Иоанн Златоуст: «Та́инственные Тело и Кровь никак не могут соделаться без благодати Духа»[94]. Евхаристия не только соединяет нас со Христом, пересозидая в Его Тело и Кровь; она также является для христианина и одним из совершеннейших путей его единения со Святым Духом. О том же пишет и святитель Амвросий Медиоланский, приводя очень неожиданное сравнение, дерзновенный образ опьянения – через Евхаристическое общение – благодатью Святого Духа: «...всякий раз, как ты пьешь (Кровь Христову) получаешь отпущение грехов и опьяняешься Духом. Поэтому сказал Апостол: “не опьяняйтесь вином, но исполняйтесь Духа” (ср. Ефес. 5, 18). Ибо опьяненный вином качается и шатается, опьяненный же Духом укореняется во Христе...»[95] Тема Евхаристии как образа причастия Духу Святому, как пути единения с Ним также присуща и

[94] Цит. по: *Киприан (Керн), архимандрит*. Евхаристия. Париж, 1947. С. 241.
[95] Цит. по: *Клеман О.* Истоки. С. 111.

святителю Иоанну Златоусту, возвышенно говорящему о плодах Литургического Приобщения: «...ты слышал священные песни, видел брак духовный, насладился Царской Трапезы, исполнился Святого Духа...»[96] Но, пожалуй, важнейшим свидетельством об этой истине служат слова из молитвы Анафоры Литургии святого Иоанна Златоуста, где в Эпиклесисе, в содержащемся там молении о причащающихся, также присутствует прямое прошение к Богу Отцу о даровании нам приобщения Святому Духу в Евхаристии: «...якоже быти причащающымся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа...»

Известно, что в древней Церкви разгорелась самая настоящая «богословская война» по вопросу о том, в какой же момент и каким образом хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа. В противовес католикам, утверждавшим, что Таинство совершается в момент произнесения установительных слов Господа и силою этих слов, православные настаивали на том, что Евхаристия осуществляется схождением на Дары призываемого на них Церковью Святого Духа. При этом православные толкователи Литургии подчеркивали, что совершительную силу здесь имеют не сами слова, а свободно, по дару любви, действующая в ответ на них Божественная благодать. Вскоре, однако, православные, вслед за католиками, начали искать свою тайносовершительную формулу Евхаристии. Как уже говорилось ранее, сама эта идея существования каких-либо «волшебных слов», которые своей силой меняют природу хлеба и вина, превращая их в Тело и Кровь Господни, вошла в сознание православных христиан именно с Запада. В результате они стали отыскивать в чинопоследовании Литургии свои, альтернативные католическим, «волшебные слова» и обнаружили их во фразе, о которой будет сказано подробнее чуть дальше: «Преложив Духом Твоим Святым».

При этом, ради усиления доказательности того утверждения, что преложение совершается не благодаря произнесению установительных слов Христа, а именно наитием Святого Духа, осуществляемым через произносимую священником фразу «преложив

[96] *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое послание к Коринфянам, 27, 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 275.

Духом Твоим Святым», в православную Анафору – причем лишь в ее славянской редакции – с начала XV столетия был включен тропарь Третьего часа. В греческой же богослужебной традиции этот тропарь за Литургией не звучит вообще. У нас он читается священником после слов молитвы Анафоры: «...низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащыя Дары сия». Вот текст этого тропаря: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим низпославый, Того, Благий, не отими от нас, но обнови нас молящих Ти ся». Священник читает тропарь трижды, а диакон в промежутках между этими чтениями произносит известные стихи из 50-го псалма: «Сердце чисто созижди во мне, Боже...» и «Не отвержи мене от Лица Твоего...», где также упоминается Святой Дух. Итак, эти тексты были включены в текст Анафоры в противовес католикам – чтобы еще более усилить, подчеркнуть две богословские идеи: Дары освящает **Святой Дух**, причем Он призывается Церковью и освящает хлеб и вино уже **после** произнесения священником установительных слов Христа.

Следует все же признать, что тропарь Третьего часа оказался в тексте Анафоры не совсем на своем месте, разрывая ее и текстовое, и смысловое – богословское – единство. Все дело в том, что текст молитвы Анафоры обращен к Богу Отцу; тропарь же Третьего часа обращен уже не к Отцу, а к воплотившемуся Богу Сыну. Посмотрите: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час **апостолом Твоим** низпославый...» – текст молитвы обращен ко Христу, Чьими учениками и были апостолы. Тем самым прямо посреди единой и неразрывной Анафоральной молитвы Церковь вдруг начинает обращаться со своими прошениями совсем к иному, чем прежде, Лицу Пресвятой Троицы... Во многих русских Служебниках этот текст тропаря помещается в квадратных скобках – как не вполне обязательный; вместе с тем его чтение за Литургией стало столь традиционным и привычным, что его мало где сокращают. В любом случае на подобное сокращение – как и на любые другие изменения в практике служения Евхаристии – необходимо специальное благословение правящего архиерея.

Вслед за чтением тропаря Третьего часа наступает центральный момент Евхаристического канона – время призывания Свя-

того Духа на Евхаристические Дары. Диакон, указывая орарем на дискос и склонив главу, говорит: «Благослови, владыко, Святый Хлеб». Священник вплотную подходит к престолу и, благословляя лежащий на дискосе хлеб, произносит: «И сотвори убо Хлеб сей Честное Тело Христа Твоего». Диакон отвечает: «Аминь», и затем вновь обращается ко священнику: «Благослови, владыко, Святую Чашу», и указывает на нее орарем, склонив при этом главу. Священник благословляет Чашу, говоря: «А еже в Чаши сей, Честную Кровь Христа Твоего». Диакон вновь говорит: «Аминь», и затем, показывая орарем вместе и на дискос, и на Чашу, призывает священника: «Благослови, владыко, обоя». И священник в ответ на этот призыв благословляет вместе и дискос, и Чашу: «Преложив Духом Твоим Святым». Тем самым, произнося за каждой Литургией эти слова, священник как бы вновь и вновь утверждает: не я, но Сам Господь прелагает силой Своего Святого Духа эти хлеб и вино в Свои Тело и Кровь. Диакон трижды говорит: «Аминь, аминь, аминь». Затем они оба делают земной поклон.

Об этом важнейшем моменте Евхаристического Жертвоприношения святой Николай Кавасила говорит так: «Дары освящены, Жертва уготована, великий и священный Агнец, закланный за грехи мира, зрится лежащим на Священном Престоле. Ибо Хлеб Тела Господня уже не образ, не дар, представляющий только вид истинного дара, уже носит в себе не изображение некое спасительных страданий, как бы на картине, но есть самый истинный Дар, самое Всесвятое Владычнее Тело, истинно приявшее все оные укоризны, поношения, раны, распятое, прободенное, *“свидетельствовавшее при Понтийстем Пилате доброе исповедание”* (1 Тим. 6, 13), претерпевшее заушения, биение, заплевания, вкусившее желчь. Подобным образом и вино есть самая Кровь, истекшая из прободенного Тела. Это та Плоть и та Кровь, которые соединены Духом Святым в одно Тело, рожденное от Святой Девы, погребенное, воскресшее в третий день, восшедшее на небеса и седящее одесную Отца»[97].

Здесь святой Николай Кавасила подчеркивает, что мы причащаемся не только Тела распятого Христа, но и Его Тела, погребенного, воскресшего, вознесенного и сидящего одесную Отца.

[97] *Святой Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. С. 155.

То есть, говоря святоотеческим языком, христиане в Евхаристии причащаются преображенного Воскресением, **прославленного** Тела Господа. По Своем воскресении Тело Господне приобрело особенные удивительные возможности и способности: проходить затворенными дверями (Ин. 20, 19), оказываться то узнанным, то неузнанным (Ин. 20, 14), внезапно исчезать (Лк. 24, 31), наконец, вознестись на небо (Лк. 24, 51) и воссесть одесную Отца (Колос. 3, 1). Одним из следствий подобных приобретенных человеческой природой Христа качеств стало и то, что у нас появилась поразительная возможность – в каждой подаваемой нам частице Евхаристии вкушать всего Христа, приобщаться всей полноте, утративших любые пространственные ограничения, Его Тела и Крови. Как пишет святитель Евтихий Константинопольский, «все святое Тело и всю драгоценную Кровь Господа принимает всякий, хотя бы он принимал часть их; потому что Он (Христос) неделимо разделяется во всех по причине соединения...»[98].

Итак, причащаясь одной маленькой частички Евхаристии, православные христиане принимают в себя всего Христа и прелагаются в Него, сами делаются Телом Христовым. Со-умерев и совоскреснув с Господом в Таинстве Крещения и еще более полно соединившись с Ним в Божественной Евхаристии, сделавшись Ему «сотелесными», христиане тем самым получают и залог того, что, воскреснув некогда для жизни вечной во Втором и славном Пришествии Христовом, они приобретут те же телесные свойства, которыми обладает и прославленная Плоть Спасителя. Христос пришел в мир не только для того, чтобы нас искупить, но и для того, чтобы сделать нас сообразными Себе, для того, чтобы нас обожить, для того, чтобы мы приобрели – по дару благодати – свойства Его прославленного человеческого естества, для того, чтобы мы, участвуя в Таинствах Христовых, и прежде всего в Божественной Евхаристии, смогли совознестись с Христом и совоссесть вместе с Ним, по дару усыновления, одесную Отца...

Но вернемся к Анафоре. После троекратного возгласа: «Аминь, аминь, аминь», диакон обращается к священнику: «Помяни мя, святый владыко, грешнаго». Священник отвечает: «Да помянет

[98] *Святитель Евтихий, патриарх Константинопольский.* Слово о Пасхе и св. Евхаристии // Собрание древних Литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. Вып. 4. С. 61.

тя Господь Бог во царствии Своем, всегда, ныне и присно и во веки веков». Диакон говорит: «Аминь», и отходит в сторону.

На этом этапе Литургии прежнее столь активное звучание в ней символических элементов значительно ослабевает – время символов завершается; мы вступаем теперь в ту реальность, с которой до сих пор – всем предшествующим строем Литургического богослужения – были связаны только посредством символов. Теперь уже Церковь предстоит осуществившейся Евхаристии – истинным Телу и Крови Господа, приобщаясь Которым каждый христианин призван достичь собственной подлинной Богопричастности.

Непосредственно к призыванию Святаго Духа примыкает последующее моление священника о причащающихся: «Якоже быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд, или во осуждение». Затем священник читает: «Еще приносим Ти словесную службу, о иже в вере почивших, праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолех...» — и так далее. Священник, сразу же после преложения Даров, начинает совершать ходатайство за весь мир, за всю Церковь. Он предстоит перед Богом в своем заступлении за всю вселенную.

Далее следует воспоминание о Божией Матери. Священник принимает из рук диакона кадило и, покадив перед престолом, громко возглашает: «Изрядно (то есть в особенности. – *П. М.*) о Пресвятей, Пречистей, Преблагословенней, Славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии». Хор поет «задостойник». Это или песнопение «Достойно есть, яко воистинну блажити Тя, Богородицу...» или иной предусмотренный богослужебным уставом текст (например, за Литургией святителя Василия Великого это, как правило, песнопение «О Тебе радуется...»). В это время диакон совершает каждение алтаря.

Здесь Церковью воздается почитание Пречистой Богоматери – как безмужно и непорочно родившей Христа, как достигшей предельно возможной для человека степени обóжения, как сделавшейся превысшей ангельских чинов. Вслед за прославлением Богоматери священник в продолжающейся тайной молитве Анафоры воспоминает «о святем Иоанне Пророце, Предтечи и Кре-

стители, о святых славных и всехвальных апостолех, о святем... [здесь поминается святой дня], егоже и память совершаем, и о всех святых Твоих, ихже молитвами посети нас, Боже».

Следует понимать, что присутствующее здесь поминовение святых, конечно же, не является нашей ходатайственной молитвой **за них**. Они, разумеется, не нуждаются в нашем заступничестве за них перед Богом; это **мы нуждаемся в их ходатайстве**. И именно на такое ходатайство уповаем мы, совершая во время Интерцессио молитвенное поминовение Богоматери и святых. Кроме того, наша молитва здесь – это еще и молитва благодарственная. Мы воздаем здесь славу, благодарность Богу за тех, кто уже получил то, ради чего мы и участвуем в Евхаристии: вечную жизнь во Христе. Вот как пишет об этом святой Николай Кавасила: во время этой молитвы «побуждения к благодарности... суть святые; ибо в них Церковь обрела просимое и получила то, о чем молится – Царствие Небесное... Но зачем я называю совершенство святых величайшим даром Божиим? В нем совмещаются все дары Божии: потому что лики святых – вот цель, вот плод всех благ, которые Господь оказал роду нашему. Ради этого создано нам небо, и земля, и все видимое. Для того рай, для того пророки, для того Сам Бог во Плоти, и божественное учение, и дела, и страдания, и смерть, – чтобы люди переселились от земли на небо и соделались наследниками Небесного Царства... Поэтому-то благодарению за святых, самое Таинство называется “благодарением” (Евхаристией). Ибо, хотя Церковь воспринимает здесь и многое другое, но святые составляют цель всего, и ради их все то испрашивается; посему, когда она за то благодарит, – благодарит за совершенство святых»[99]. Как вы видите, здесь – еще одно важное святоотеческое объяснение значения именования Таинства Евхаристии: как благодарения Церкви Богу за дар, за торжество святости, обретаемое христианами именно посредством Причащения Тела и Крови Христовых...

Затем священник молится об усопших, о епископстве и священстве, о вселенной, о Церкви, о властех и воинстве, о Патриархе и правящем архиерее. Поминовение Патриарха и архиерея возглашается уже не тайно, а вслух.

[99] *Святой Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 164, 185.

Следует обратить внимание на издавна присутствующее в тексте Интерцессио моление о властях. Прежде, в советские годы, русских православных христиан упрекали за то, что их Церковь молится о безбожной власти – как раз из-за подобных прошений в богослужебных молитвах и ектениях. Но давайте посмотрим, каким же образом в тексте Литургии поминается эта власть: «Даждь им, Господи, мирное правление, да и мы в тишине их тихое и безмолвное житие поживем, во всяком благочестии и чистоте». Смысл этих слов может пониматься примерно так: «Господи, мы молим Тебя о людях, властвующих над нами, чтобы их правление было мирным, чтобы они не натворили никаких бед, чтобы в нашей стране не случилось никаких нестроений». А если говорить еще проще, то значение этой молитвы в советские годы верующими людьми понималось примерно следующим образом: «Господи, не дай им “разгуляться” и сотворить что-либо против православных христиан». В этом смысле естественно молиться о любых, даже самых страшных, самых безбожных «властех» – чтобы Господь не попустил им уничтожить Церковь Христову. В подобном же значении православные верующие молились о безбожных властях не только в коммунистическую эпоху: точно так же и христиане первых столетий молились о языческих императорах.

Кроме того, такое присутствующее в чинопоследовании Литургии моление о властях, совершаемое даже в том случае, если эта власть враждует против Церкви Христовой, может пониматься и в несколько другом смысле. Богопротивная власть бывает попущена нам Богом не только как наказание, но одновременно и ради нашей духовной пользы: она делается для нас испытанием христианской жертвенности, готовности идти на смерть за Христа, оказывается подлинно доброй проверкой твердости нашей веры. И ответом на такое богодарованное попущение (попущение, благодаря которому, с помощью Божией, мы получаем духовную пользу даже и через причиняемый нам врагами Церкви физический вред) должна стать наша молитвенная смиренная благодарность Творцу. И раз Евхаристия – это прежде всего «благодарение» Богу за все Его спасительные дары, то, значит, известный апостольский принцип *«за все благодарите»* (1 Фес. 5, 18) – как необходимость благодарности Богу не только за наши радости, но и за данные нам испытания – может реализоваться

и в качестве благодарственной молитвы также и за попущенную богопротивную власть...

Об этой – ходатайственной – части Литургии святитель Иоанн Златоуст говорит так: священник молится «за всю вселенную, и умилостивляет Бога за грехи всех, не только живых, но и умерших... Он так приступает к Богу, как бы ему вверен был весь мир и сам он был отцом всех, прося и умоляя о прекращении повсюду войн и усмирении мятежей, о мире и благоденствии, о скором избавлении от всех тяготеющих над каждым бедствий...»[100].

После гласного поминовения Патриарха и правящего архиерея, хор поет: «И всех и вся». А священник продолжает тайную молитву Анафоры: «Помяни, Господи, град сей...» Он молится обо всем мире, о живущих во всех городах христианах, о плавающих, путешествующих и так далее. В конце молитвы иерей возглашает: «И даждь нам единеми усты и единем сердцем славити и воспевати пречестное и великолепое Имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь». Священник обращается лицом на запад, к молящимся, благословляет их из алтаря и произносит: «И да будут милости Великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами». Хор, от лица молящихся, отвечает: «И со духом твоим».

Здесь Анафоральная часть Литургии завершается. Далее Церковь готовится к Причащению: к Приобщению пребывающим в алтаре Телу и Крови Господа Иисуса Христа.

Диакон выходит из алтаря на солею и произносит просительную ектению: «Вся святыя помянувше, паки и паки миром Господу помолимся...» Отмечу, что под «святыми» здесь подразумеваются все стремящиеся к достижению святости христиане. Подробнее о таком значении понятия «святость» будет сказано в дальнейшем – когда мы будем вести речь о смысле возгласа «Святая святым».

Следует обратить внимание еще на одно прошение этой ектении: «О принесенных и освященных Честных Дарех, Господу помолимся». Конечно же мы не просим здесь о том, чтобы эти Дары получили еще какое-либо дополнительное освящение: они

[100] *Святитель Иоанн Златоуст*. Слова о Священстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. С. 471.

ныне – уже высочайшая Святыня Тела и Крови Христовых. Мы молим о другом: о том, чтобы эти Дары теперь освятили нас, чтобы наше Причастие не оказалось для нас приобщением в суд и во осуждение, но чтобы оно преложило нас в Тело Христово. Вот как говорит об этом святой Николай Кавасила: «...помолимся Господу об освященных Дарах, не для того, чтобы они получили освящение, – потому [священник] и назвал их освященными, чтобы кто не подумал этого, – но чтобы они нам сообщили его... Помолимся, – говорит, – о Дарах, дабы они в нас стали действовать, дабы не были бессильны к сообщению этой благодати, подобно тому, как всесильное Тело Господа в то время, как Он обращался с людьми, в некоторых городах не могло совершать чудес по причине неверия их»[101].

Во время просительной ектении священник читает тайную молитву об удостоении нас неосужденного Причащения, о том, чтобы мы очистились от всякой скверны и о том, чтобы, приобщившись благодати Святого Духа, унаследовали Вечную Жизнь: «Тебе предлагаем живот наш весь и надежду, Владыко Человеколюбче...»

В конце ектении диакон свидетельствует о нашей сознательной готовности полностью предать себя, свою жизнь Христу: «Соединение веры и причастие Святаго Духа испросивше, сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим». Хор от лица всех молящихся подтверждает нашу готовность целиком предать себя Спасителю: «Тебе, Господи».

Затем священник возглашает: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением неосужденно смети призывати Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати». Наступает еще один важнейший момент богослужения Литургии: пение молитвы «Отче наш», воспринимаемой церковной традицией именно как молитва, неразрывно связанная по смыслу с Таинством Евхаристии. Вероятно, текст «Отче наш» был включен в чин этого Таинства с самого начала его существования – еще в ту пору, когда христиане совершали Евхаристию по ветхозаветному пасхальному ритуалу. Собственно евхаристическими по своему смыслу здесь являются слова «хлеб наш насущный даждь нам днесь». В святоотеческом истолкова-

[101] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 166.

нии у этой фразы обнаруживается как бы несколько «уровней» духовного значения. Первый смысл этих слов молитвы таков: «хлеб насущный» – это обыденная, необходимая для нашего телесного существования, физическая пища, о даровании которой мы и просим Господа. Второй смысл – хлеб как обращенное к человеку слово Божие; вспомним евангельские Слова Спасителя: *«...не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»* (Мф. 4, 4; ср. Втор. 8, 3). И, наконец, третий смысл этих слов молитвы «Отче наш» таков: «хлеб насущный» – это хлеб Евхаристический, хлеб, прелагаемый в Тело Господне. Об этом смысловом значении слов «хлеб наш насущный» свидетельствуют многие Святые Отцы и учители Церкви. Вот что, например, говорит об этом Тертуллиан: «...испрашивая хлеба насущного, мы молимся о непрестанном пребывании во Христе, чрез приобщение Тела Его»[102]. А вот какое неожиданное истолкование евхаристического понятия «хлеб насущный» дает святитель Кирилл Иерусалимский: «...хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святый хлеб (Тело Господа) есть **насущный**, то есть имеющий действие **на сущность** души. Сей хлеб сообщается всему твоему составу к пользе души и тела»[103]. Мы видим: в двух первых приведенных смыслах слово «насущный» означает хлеб, необходимый для нашей жизни, для благополучия тела и души христианина. В третьем же смысле «насущный хлеб» может пониматься как таинственно воздействующий на самую сущность человека, преображающий ее – поистине пересозидающий нас во Христе в «новую тварь».

По окончании пения «Отче наш» и иерейского возгласа «Яко Твое есть царство, и сила, и слава...» священник возглашает: «Мир всем». Хор отвечает: «И духови твоему». Священник произносит: «Главы ваша Господеви приклоните». Хор поет: «Тебе, Господи». В это время священник читает тайную молитву, в которой просит Бога, чтобы Он милостиво призрел на преклонивших перед Ним главы и подал им все необходимые житейские блага: «Благодарим Тя, Царю невидимый...» Молитва завершается возгласом: «Благодатию и щедротами...» В то время пока хор

[102] Цит. по: Истолкование Молитвы Господней словами Святых Отцов. М., 1881. С. 67.

[103] См.: *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Слова Огласительные и Тайноводственные. С. 337.

протяжно поет: «Аминь», священник читает еще одну тайную молитву – «молитву перед раздроблением Агнца»: «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш...» В ней священник просит Господа, чтобы Он Сам преподал священнику и сослужащим с ним Свои Тело и Кровь, а через священника – даровал их уже и всем верующим. После тайной молитвы священник трижды читает «Боже, очисти мя, грешнаго, и помилуй мя» и делает три поклона. Закрывается завеса Царских врат.

Диакон (к этому моменту уже крестообразно препоясавшийся орарем – в знак ангельского служения, в символическое знамение ангельских крыльев) возглашает «вонмем» и входит в алтарь.

Священник берет с дискоса Агнец и, вознося его над дискосом, возглашает: «Святая святым». Хор же отвечает ему пением: «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь».

В ранней Церкви (с VI–VII веков, когда и получил распространение этот обычай) возносимые вверх священнослужителем Дары показывались всем стоявшим в храме верующим; тем самым молящиеся своими глазами видели эту — явленную им в результате величайшего Евхаристического чуда — Святыню Тела Христова.

Как же нам следует понимать слова этого очень древнего литургийного возгласа — «Святая святым»? Неужели в том смысле, что «Святая» – Евхаристия – предназначена только для тех, кто уже достиг подлинной святости, духовного совершенства во Христе, обóжения? Но тогда мы, наверное, вообще никогда не посмеем претендовать на приобщение к этой Святыне, не сможем приступить к Евхаристической Чаше: разве мы настолько святы, чтобы посчитать себя вполне достойными приобщиться Телу и Крови Христовым? Напротив, мы грешны и никогда не оказываемся вполне духовно готовыми приступить к Евхаристии. Но тогда, быть может, нам вообще никогда нельзя причащаться? Неужели мы всякий раз приобщаемся Святых Христовых Таин в суд и во осуждение?

И все же нам следует помнить о том, что наименование «святые» прилагается в Церкви Христовой не только к тем, чьи имена запечатлены в православных святцах – например, в апостольском или святительском чине. Конечно же, Церковь, по слову преподобного Исидора Пелусиота, это подлинно «собрание свя-

тых, соединенных правою верою и доблестным житием»[104]. И вместе с тем святые – это не только те, кто, достигнув полноты духовного совершенства, уже канонизированы Церковью, но и те, кто этой святости пока лишь ищут. Вспомним, как обращается апостол Павел в своем Послании ко всей полноте Римской церкви, которая конечно же состояла не только из одних святых: *«...всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым»* (Рим. 1, 7). В Церкви Христовой свят тот, кто стремится к единению с Богом, кто совершает дело своего Спасения, кто участвует в Таинствах, – всякий верный Христу православный человек. В этом смысле «Святая» – Евхаристия – предназначена не только святителям и преподобным, но и нам: тем, кто пусть и не святы, но этой святости жаждут, тем, кто однажды уже получили залог этой святости в даре благодати Крещения и в «личной Пятидесятнице» – Миропомазании и теперь этот залог призваны свободно реализовать. Итак, по точному замечанию отца Иоанна Мейендорфа, такая, достигаемая во Христе благодаря Евхаристии, «святость заключается в сообразовании наших воль с Божественной волей» Господа[105]...

Эту мысль об именовании «святыми» в тексте Евхаристии не только одних праведников, но и всех стремящихся к богопричастности христиан подтверждают и древние Святые Отцы. Вот что говорит о смысле евхаристических слов «Святая святым» и о значении следующего за ними ответа – «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос» – святитель Кирилл Иерусалимский: «Святая – это предлежащие Дары, принявшие наитие Святого Духа. Святы и вы, сподобившиеся Духа Святого. Итак, “Святая – святым” приличествует. На сие вы говорите: “Един Свят, Един Господь, Иисус Христос”. Ибо поистине свят Един, Кто по естеству свят (то есть Бог. – *П. М.*). И мы святы, но не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве»[106]. А вот что по этому поводу замечает святой Николай Кавасила: «...священник возглашает “Святая святым”, как бы говоря: “вот Хлеб Жизни, Который вы

[104] *Преподобный Исидор Пелусиот.* Письма. Т. 2. М., 2001. С. 29.

[105] *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 195.

[106] *Святитель Кирилл Иерусалимский.* Слова Огласительные и Тайноводственные. С. 339.

видите. Идите, стало быть, причащайтесь, но не все, а тот, кто свят. К Святыне допускаются только одни святые". Под святыми же здесь подразумеваются не только совершенные в добродетели, но и те, кто тяготеет к совершенству, но его еще не достигли. И этим [христианам] ничто не мешает освятиться Причастием Святых Таинств, и этой частью Святыни (то есть силой Евхаристии. – *П. М.*) стать святыми...»[107]

Далее перед Царскими вратами ставится зажженная свеча. Хор поет причастный стих, или «киноник», исполняемый во время приготовления к Причащению и самого Причащения священнослужителей. Тексты «причастнов» разнообразны; их выбор осуществляется в соответствии с богослужебным уставом – в зависимости от сегодняшнего дня, от того или иного праздника. Например, в воскресный день звучит: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних»; на Пасху: «Тело Христово приимите, Источника Безсмертнаго вкусите»; на праздники Богоматери: «Чашу Спасения прииму и имя Господне призову»...

В это время в алтаре происходит раздробление Агнца. Мы с вами помним о том, что Агнец еще во время Проскомидии был крестообразно надрезан снизу – почти до своей печати с надписью «IC XC NIKA». Теперь священнику предстоит разделить, разломить Его на четыре части. Вошедший в алтарь диакон говорит: «Раздроби, Владыко, Святый Хлеб». И священник разламывает Агнец по надрезу на четыре части со словами: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый, и причащающияся освящаяй». Это антиномичные, парадоксальные слова. Несмотря на разделяемость, необходимую для причащения многих христиан, Агнец остается неповрежденным и неделимым. Это Его свойство позволяет ежедневно совершать Литургию на многих престолах – по лицу всей Вселенной. И Тело Христово сохраняется неповрежденным и неиждиваемым. При этом в каждой частице нам подается (об этом уже упоминалось прежде) отнюдь не какая-то «отдельная» часть Тела Христова, а Его всецелая телесность: распятое, воскресшее, прославленное, преображенное, вознесшееся на Небеса человеческое Тело Сына Божия.

[107] См.: *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 155.

Четыре части разломленного Агнца крестообразно полагаются на дискосе: частица «IC» – сверху, частица «XC» – снизу, частицы «NI» и «KA» – слева и справа. Затем диакон, показуя орарем на Потир, говорит: «Исполни, Владыко, Святый Потир». И священник, взяв частицу с надписью «IC» и сотворив ею знамение Креста над Потиром, опускает ее в Кровь Христову со словами: «Исполнение Духа Святаго». Диакон произносит: «Аминь». Тем самым происходит соединение в Евхаристической Чаше Тела и Крови Христовых.

Затем, взяв ковш с «теплотой» – горячей водой, диакон подносит его священнику и говорит: «Благослови, Владыко, теплоту». Священник произносит: «Благословенна теплота святых Твоих, всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь». После этого диакон крестообразно вливает теплоту в Чашу со словами: «Теплота веры исполнь Духа Святаго. Аминь».

Древнейшее свидетельство о традиции добавления горячей воды в Кровь Евхаристии мы обнаруживаем в VII столетии; однако широкое распространение в византийском богослужении она получила начиная с XI века.

Вот как поясняет символическое значение этого богослужебного обычая святитель Симеон Солунский: «...теплота свидетельствует, что Тело Господне, хотя и умерло после отделения от души, осталось все же животворящим и не отделено ни от Божества, ни от всякого действия Святого Духа»[108]. Таким образом, символ теплоты – как символ торжествующей над смертью жизни (напоминающий нам и о теплом дыхании живого человека, и о тепле живых тел, противостоящем холоду могильной мертвенности) – свидетельствует нам о том, что даже во гробе Тело Христово осталось животворящим, ибо, даже умерев физической смертью, оно – навеки воспринятое в Воплощении Христовом в Его Божественную Ипостась – осталось нераздельным с Божеством Слова и было исполнено пребывающей в нем силой Святого Животворящего Духа. Оно – даже умершее – является телом Самой Жизни.

Существуют и другие святоотеческие способы истолкования символического значения теплоты, вливаемой в Евхаристиче-

[108] *Святитель Симеон Солунский.* Книга о храме // Цит. по: *Киприан (Керн), архимандрит*. Евхаристия. Париж, 1947. С. 313.

скую Чашу перед Причащением. Так, святой Николай Кавасила пишет: священник «вливает в Потир теплую воду для обозначения сошествия Святого Духа на Церковь»[109]. Он говорит о том, что «теплая вода изливается на Честные Дары... чтобы явить образ, по которому Церковь стала причастна, и вновь, и вновь становится причастной Святому Духу. Это происходит благодаря посредничеству Спасителя нашего Христа. Поэтому сначала вливается теплота в Святые Дары, а затем оттуда причащаются священнослужители и дают причащаться остальным, так как и Дух Святой прежде исполнил богоносную плоть Самого Господа, а затем из нее словно из источника и вместе с нею излился на Церковь и всегда изливается. Об этом же свидетельствует божественный Иоанн: *“и от исполнения Его мы все прияхом”* (Ин. 1, 16)»[110]...

Далее священник берет в руки часть Агнца с печатью «ХС» и в свою очередь разделяет ее на несколько частей – по числу причащающегося духовенства: священник и диакон причащаются именно от этой частицы — «ХС». Мы не будем подробно говорить о Причащении духовенства. Лишь подчеркнем, что это Причащение происходит Телом и Кровью раздельно – полагаемыми в ладони иерея и диакона частицами Тела и испиваемой (по три глотка) прямо из Чаши Господней Кровью. Духовенство должно причащаться с великой осторожностью, чтобы не потерять ни одной самой мельчайшей частицы Тела из своих рук и не капнуть ни одной капли из Потира. Перед Причастием священнослужители испрашивают прощения за свои прегрешения как друг у друга, так и у молящихся в храме мирян. Тело и Кровь подаются диакону священником. Перед Причастием читаются хорошо известные вам молитвы: «Верую, Господи, и исповедую...» и «Вечери Твоея Тайныя...». Вслед за Причащением духовенством вкушаются антидор и теплота (от запивки воздерживается лишь тот из священнослужителей, кто будет должен – уже после завершения всеобщего Причащения мирян – потребить оставшиеся в Чаше Дары; он запивать еще не может)...

[109] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 169.

[110] *Святой Николай Кавасила*. Изъяснение обрядов Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 195.

Частицы Агнца «NI» и «КА» разделяются иереем приблизительно на столько частей, чтобы их хватило для Причащения стоящих в храме мирян. Эти раздробленные частицы опускаются в Потир. Чаша накрывается покровцом или платом, а сверху кладется лжица.

Диакон отверзает Царские врата, принимает Чашу из рук священника и выходит на солею со словами: «Со страхом Божиим и верою приступите». После этого священник забирает у него Чашу. Хор поет: «Благословен Грядый во имя Господне, Бог Господь и явися нам». Вслед за этим следует чтение молитв священником перед Причащением и само Причащение – важнейший момент Божественной Литургии, наряду с моментом преложения Даров.

Святой Николай Кавасила очень возвышенно говорит о том внутреннем духовном состоянии, с которым мы должны подходить к Евхаристической Чаше: «...благочестие, вера, любовь к Богу, полная горячности, – все это чувства, которые непременно мы должны иметь, приступая к Святым Тайнам, без которых даже и смотреть на них крайне нечестиво»[111].

После Причащения мирян духовенство входит в алтарь. Священник ставит на престол Чашу и берет в руки дискос. Далее читаются воскресные песнопения: «Воскресение Христово видевше...», «Светися, светися...», «О Пасха велия...» (иногда в практике эти тексты прочитываются только после причащения духовенства).

Затем со словами: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею Честною, молитвами святых Твоих» диакон (а в сегодняшней богослужебной практике чаще священник) опускает в Чашу все частицы, вынутые из просфор за живых и усопших. Здесь, в этот момент Литургии, по сути, омываются Кровью Христовой грехи всех поминавшихся за Проскомидией христиан.

Затем Чаша накрывается покровцом, а на дискосе складываются звездица, копие, второй покровец и плат.

После этого священник, обращаясь лицом к молящимся и благословляя их, говорит: «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови

[111] *Святой Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. С. 126.

достояние Твое». Хор поет: «Видехом Свет Истинный, прияхом Духа Небеснаго, обретохом веру истинную, Нераздельней Троице покланяемся, Та бо нас спасла есть». В это время священник трижды кадит Святые Дары, тайно говоря при этом: «Вознесися на небеса, Боже, и по всей земли слава Твоя».

После этого иерей отдает диакону кадило и дискос, и тот переносит дискос на жертвенник. Священник, поклонившись Святым Дарам, берет Чашу и тихо говорит: «Благословен Бог наш», и, обратившись уже к народу, громко возглашает: «всегда, ныне и присно, и во веки веков». Этот возглас напоминает об обетовании Спасителя пребывать в Церкви *«во все дни до скончания века»* (Мф. 28, 20).

Затем священник со словами: «Вознесыйся на небеса, Боже, и по всей земли слава Твоя», несет Чашу на жертвенник. Здесь перед нами зримо является символический образ Вознесения Христа на Небо. Далее происходит каждение Даров. Перед Дарами на жертвеннике ставится свеча.

Вернувшись к престолу, священник, начертав губкой знак Креста над антиминсом и положив губку в середину антиминса, складывает и закрывает антиминс. Хор поет: «Аминь», и следом за этим: «Да исполнятся уста наша...», выражая в этом гимне благодарность народа за принятие Святых Христовых Тайн.

Диакон, выйдя на солею, читает благодарственную ектению, начинающуюся словами: «Прóсти (то есть с благоговением. – *П. М.*) приимше Божественных, святых, пречистых, безсмертных, небесных и животворящих, страшных Христовых Таин, достойно благодарим Господа». В конце ектении священник, держа в руках Евангелие, делает им знак креста над антиминсом и возглашает: «Яко Ты еси освящение наше, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков». С этими словами он кладет Евангелие на антиминс. Хор отвечает: «Аминь».

Далее священник возглашает: «С миром изыдем», то есть призывает нас в мирном состоянии души изойти из храма по окончании Литургии. Хор поет: «О имени Господнем», что означает: выйдем из храма не иначе как с именем Божиим на устах и с тем благословением, что преподается нам именем Господним. Диакон возглашает: «Господу помолимся». Хор отвечает: «Госпо-

ди, помилуй». Священник выходит из алтаря, становится посреди народа перед солеей и читает «заамвонную молитву» «Благословляяй благословящие Тя, Господи...». В ней он испрашивает у Господа благословение для молящихся и всех членов Церкви. В константинопольский чин Литургии эта молитва вошла в VIII столетии. Закончив произнесение «заамвонной молитвы», священник возвращается в алтарь.

По завершении «заамвонной молитвы» хор отвечает: «Аминь», трижды воспевает: «Буди Имя Господне благословено отныне и до века», затем поет 33-й псалом *«Благословлю Господа на всякое время...»* (Пс. 33, 1–11) (иногда в сегодняшней практике этот псалом, к сожалению, опускается). В это время диакон должен стоять на солее перед иконой Спасителя.

Затем священник читает у престола молитву на потребление Святых Даров. Диакон тоже входит внутрь алтаря, подходит к престолу и, преклонив главу, внимает этой молитве. Молитва начинается словами: «Исполнение закона и пророков...» «Исполнением закона и пророков» здесь именуется Сам Господь Иисус Христос. Именно Его и просит священник наполнить – благодаря нашему Евхаристическому Приобщению – «радости и веселия сердца наша». При этом священник подает свое благословение диакону. Диакон целует престол и отходит к жертвеннику, чтобы потребить Святые Дары: ни одной частицы Тела и ни одной капли Крови Христовых не должно остаться в Чаше по окончании Евхаристии.

И, наконец, священник, стоя лицом к народу в Царских вратах, преподает благословение молящимся: «Благословение Господне на вас, Того благодатию и человеколюбием; всегда, ныне и присно, и во веки веков». Хор поет: «Аминь». Священник возглашает: «Слава Тебе, Христе Боже, упование наше, слава Тебе». Хор поет «Слава и ныне», трижды «Господи, помилуй», а затем – «Благослови». После этого священник глаголет отпуст.

Мы с вами кратко рассмотрели чинопоследование Божественной Литургии.

На этом мы завершаем разговор о Православных Церковных Таинствах. Хотелось бы верить, что сказанное здесь принесет вам некоторое понимание того, как прекрасна и в то же время страшна, ответственна жизнь в Церкви – жизнь в постоянном

соприкосновении с освящающей и в то же время пожигающей Господней благодатью.

Хотелось бы надеяться, что этот курс лекций стал для вас не только введением в учение о Таинствах Церкви, но также и введением в то, что можно было бы условно обозначить «культурой православной богословской мысли», зиждущейся прежде всего на основании Священного Писания и Священного Церковного Предания – Предания, важнейшей составляющей которого является наследие Святых Отцов.

И еще несколько слов в заключение. Не следует думать, что состоявшееся ныне соприкосновение с некоторыми основами православной богословской традиции позволяет нам подходить к ее дальнейшему изучению так, как будто мы в ней уже хорошо освоились и свободно ориентируемся, как будто, прочитав несколько (или даже много) богословских книг, мы имеем право легко рассуждать о величайших тайнах православной догматики.

В этом смысле очень важно помнить: при разговоре о православном догматическом учении, об аскетике, об опыте умной молитвы, о христианской мистике, наконец, о Таинствах мы много и часто используем возвышенные и загадочные святоотеческие образы, очень легко, как бы «играючи» приводим в наших богословских рассуждениях страшные, духовно-ответственные слова вроде понятий «обóжение», «преображение», «боговидение» – и так легко порой всем этим «жонглируем», почти «играем», упиваемся, как будто все это – неотъемлемая часть наших личных духовных достижений, собственного опыта святости... Одна из самых опасных вещей в изучении православного богословия, в том числе и богословия Таинств, – это превращение наших рассуждений о вероучении Церкви в некую легковесную христианскую «романтику», догматическую «поэзию», сочиняемую на стихотворный размер соборных формул и святоотеческих писаний. Порой мы так привыкаем «авторитетно» судить о вершинах святости и пределах боговедения, что нам начинает казаться, будто мы сами уже давным-давно достигли этих пределов. И тогда мы совсем забываем о том, что мы, ко всему прочему, не только «богословы», но еще и грешники. Что мы живем в Церкви, постигаем ее учение не для того, чтобы почить на лаврах

собственной образованности, а чтобы в этой Церкви спастись. Что мы рассуждаем о Таинствах не для того, чтобы выяснить, насколько же мы просияли светом Божественной благодати с момента последней Литургии, а чтобы победить и искоренить живущий в нас грех.

Да, мы призваны к святости Самим Богом – «Святая святым» – но, чтобы этой святости достигнуть, нам необходимо сначала вспомнить о том, что мы – грешники.

Всякое церковное Таинство — это еще и молитва. Чего же нам просить в такой молитве? Вслед за святым Николаем Кавасилой хочется верить, что в ней «мы просим Бога не о том, чтобы Он нас увенчал, но чтобы Он нас помиловал»[112].

[112] *Святой Николай Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила*. Христос. Церковь. Богородица. С. 99.

Приложение

Схемы чинопоследований Таинств

Чинопоследования Таинств Крещения и Миропомазания

Схема чинопоследования	Примечания
Чинопоследование оглашения	
1. Молитва, во еже сотворити оглашеннаго	Священник дует на оглашаемого, знаменует его и возлагает на него руку
2. Четыре «запрещения»	
2.1. Два заклинания сатаны	
2.2. Два обращения к Богу	В конце четвертой молитвы священник дует на оглашаемого
3. Чин отречения от сатаны и сочетания со Христом	
Отречение	
3.1. Троекратное отречение	*Отрицаеши ли ся... Отрицаюся.*
3.2. Троекратное подтверждение отречения	*Отреклся ли еси... Отрекохся.*
3.3. Дуновение и плюновение	
Сочетание	
3.4. Троекратное сочетание	*Сочетаваеши ли ся... Сочетаваюся.*
3.5. Троекратное подтверждение сочетания с чтением Символа веры	*Сочетался ли еси... Сочетахся. Веруеши ли... Верую...*
3.6. Повторное троекратное подтверждение сочетания	*Сочетался ли еси... Сочетахся.*
3.7. Поклонение Богу	*И поклонися Ему. Поклоняюся...*

4. Молитва подготовительная ко Крещению	
Крещение и Миропомазание (Чинопоследование Просвещения)	
1. Приготовление Крещения	
1.1. Литургийный возглас	*Благословенно Царство...*
1.2. Мирная ектения с особыми прошениями	Дополнительные прошения ектении: о воде и крещаемом
Тайная молитва священника о себе	
1.3. Освящение воды	три молитвы
1.4. Освящение елея	
1.5. Помазание воды с пением *Аллилуиа*	
2. Крещение	
2.1. Помазание «елеем радования»	
2.2. Троекратное погружение	Крещальная формула: *Крещается раб Божий... Во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, аминь.*
Псалом 31 [трижды]	
2.3. Облачение в «ризу правды» с пением тропаря *Ризу мне подаждь светлу...*	
3. Миропомазание	
3.1. Молитва	Благодарение о Крещении; прошение о последующих Таинствах
3.2. Помазание св. миром	Формула: *Печать дара Духа Святаго. Аминь.*
4. Завершение	

4.1. Шествие вокруг купели с пением *Елицы во Христа крестистеся...*	Трижды
4.2. Прокимен, Апостол	Послание св. ап. Павла к Римлянам, зач. 91
4.3. Аллилуиа, Евангелие	Евангелие от Матфея, зач. 116
4.4. Сугубая ектения	
4.5. [Отпуст]	

Чины «восьмого дня»	
1. Омовение мира	
1.1. Две молитвы	
1.2. Молитва главопреклонения	
1.3. Окропление и омовение мира	
2. Пострижение волос	
2.1. Молитва	
2.2. Молитва главопреклонения	
2.3. Крестообразное пострижение	
3. Сугубая ектения	
4. Отпуст	

Чинопоследование Таинства Покаяния

Схема чинопоследования	Примечания
1. Возглас	*Благословен Бог наш...*
2. Обычное начало	
3. 50-й псалом; покаянные тропари; *Господи помилуй* (40 раз)	*Помилуй нас, Господи, помилуй нас...*
4. Две молитвы	*Боже, Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном... Господи Иисусе Христе, Сыне Бога Живаго...*

5. Увещание	*Се чадо, Христос невидимо стоит...*
6. Вопросы к кающемуся	
6.1. Исповедание веры	
6.2. Исповедание грехов	
6.3. «Завещание»	«*...вторым крещением крещаешися еси...*»
7. Разрешение	
7.1. Молитва	*Господи, Боже спасения рабов Твоих...*
7.2. Формула	*Господь и Бог наш Иисус Христос...*
8. *Достойно есть...*	
Отпуст	
9. [Наложение епитимии]	

Чинопоследование Таинства Брака

Схема чинопоследования	Примечания
Чинопоследование обручения	
1. Начало обручения: 1.1. Каждение, вручение горящих свечей 1.2. Возглас 1.3. Мирная ектения с особыми прошениями	Благословение иереем глав обручающихся *Благословен Бог наш...*
2. Молитва 1-я Преподание мира Молитва 2-я, главопреклонения	
3. Обручение	*Обручается раб Божий N рабе Божией N во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.* *Обручается раба Божия N рабу Божию N...* Обмен кольцами

4. Молитва 3-я	
5. Сугубая ектения (сокращенная)	
6. [Отпуст]	
Чинопоследование венчания	
1. Вход в храм	Иерей поет псалом 127; хор – припев: *Слава тебе, Боже наш, слава Тебе.*
2. Поучение венчающихся. Вопросы венчающимся	
3. Начало венчания:	
3.1. Литургийный возглас	*Благословенно Царство...*
3.2. Мирная ектения с особыми прошениями	
3.3. Три молитвы	
4. Венчание	*Венчается раб Божий N рабе Божией N во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.* *Венчается раба Божия N рабу Божию N...* *Господи Боже наш, славою и честию венчай я* [т. е. «их»], трижды
5. Чтение Св. Писания	
5.1. Прокимен	*Положил еси на главах их венцы...*
5.2. Апостол	Послание св. ап. Павла к Ефесянам, зач. 230
5.3. Аллилуиарий	
5.4. Преподание мира	
5.5. Евангелие	Евангелие от Иоанна, зач. 6
6. Сугубая ектения (сокращенная)	
7. Молитва	

8. Молитва Господня [и Причащение: в древности]	
8.1. Просительная ектения	
8.2. Молитва Господня	*Отче наш...*
8.3. Преподание мира. Главопреклонение	Из-за отсутствия Причащения – без молитвы главопреклонения
8.4. [в древности: Причащение]	В древности здесь совершалось причащение Преждеосв. Дарами
9. Общая чаша	
9.1. Молитва	Благословение общей чаши
9.2. Преподание общей чаши	Трижды; в древности после вкушения общая чаша разбивалась
10. Обхождение круга. Тропари	Трижды *Исаие, ликуй...*; *Святии мученицы...*; *Слава Тебе, Христе Боже...*
11. Окончание	
11.1. Снятие венцов	
11.2. Молитва по снятии венцов	
11.3. Преподание мира. Молитва главопреклонения	
11.4. Отпуст	
12. Молитвы «во осмый день»	

Чинопоследование Таинства Елеосвящения

Схема чинопоследования	Примечания
1. Начальная часть	
1.1. Возглас	*Благословен Бог наш...*
1.2. Служба за болящего	По структуре походит на современную утреню
2. Освящение елея	
2.1. Мирная ектения с особыми прошениями	
2.2. Молитвы	
2.3. Тропари	
3. Помазание (повторяется семь раз)	
3.1. Прокимен*. Апостол*	Знаком * отмечены те тексты, которые различны при каждом помазании.
3.2. Аллилуия*. Евангелие* 3.3. Сугубая ектения (сокращенная) 3.4. Молитва священническая*	
3.5. Молитва помазания	Помазание
4. Возложение Евангелия на главу болящего	
4.1. Молитва	
5. Окончание	
5.1. Сугубая ектения (сокращенная)	
5.2. Стихиры	
5.3. Отпуст	
5.4. Прощение	

Чинопоследование Хиротонии

Схема чинопоследования	Примечания
1. Избрание	
1.1. Волеизъявление	*Повели. Повелите. Повели, [титул] владыко.* [При хиротонии епископа избрание составляет два особых чина, совершаемых заранее; указанный возглас не произносится]
1.2. Введение в алтарь	
1.3. [кроме хиротонии епископа] Поклонение престолу и епископу. Тропари	*Святии мученицы...*; *Слава Тебе, Христе Боже...*; *Исаие, ликуй...*
2. Рукоположение	Епископ трижды «знаменует» голову ставленника и возлагает на него руки. [При рукоположении епископа на «выю» рукополагаемого возлагается Евангелие, руки возлагают все епископы]
2.1. Объявление *Кирие элейсон – Господи помилуй*	*Божественная благодать...* [При хиротонии епископа: *Избранием и искусом.... Божественная благодать.*] Поется в продолжение всех молитв
2.2. Молитва епископа 1-я	О достоинстве
2.3. Мирная ектения с особыми прошениями	
2.4. Молитва епископа 2-я	О служении
3. Облачение	*Аксиос* – на каждый предмет

4. Указание рукоположенному на его церковное служение	Новопоставленному диакону вручается рипида, и он веет ею над Дарами. Новопоставленному иерею после освящения Даров вручается залог со словами: *Приими залог сей и сохрани его цел и невредим до последняго твоего издыхания, о немже имаши истязан быти во Второе и Страшное Пришествие Великаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.* Новопоставленный епископ «мирствует» к Апостолу (в древности с этого начиналась Литургия)

Чинопоследование Божественной Литургии

Проскомидия

Схема чинопоследования	Примечания
1. Возглас	*Благословен Бог наш...*
2. Предложение Св. Даров:	
2.1. Св. Хлеба	Агничная просфора
2.2. Св. Соединения	Вино и вода
3. Поминовение:	
3.1. Пресвятой Богородицы	Богородичная просфора
3.2. святых	Девятичинная просфора
3.3. живых	Заздравная просфора
3.4. усопших.	Заупокойная просфора
4. Покровение и каждение Предложения	
5. Молитва Предложения	
6. Отпуст	
7. Каждение храма перед Литургией	

Божественная Литургия

А. Литургия Оглашенных (Литургия Слова)	
1. Начало Литургии Оглашенных	
1.1. Литургийный возглас	*Благословенно Царство...*
1.2. Мирная ектения	*Миром Господу помолимся*
1.3. Антифоны:	
1.3.1. Молитва 1-го антифона. Антифон 1-й*	Знаком * помечены изменяемые элементы
1.3.2. Малая ектения. Молитва 2-го антифона. Антифон 2-й*. Гимн *Единородный Сыне...*	
1.3.3. Малая ектения. Молитва 3-го антифона. Антифон 3-й*	
2. Малый вход	
2.1. Молитва входа. Вход с Евангелием	*Премудрость. Прости.*
2.2. Входное*. Тропари и кондаки*	
2.3. Молитва Трисвятого. Трисвятое*	*Святый Боже...*
3. Чтение Св. Писания	
3.1. Восхождение на Горнее место. Первое преподание мира	*Мир всем*
3.2. Чтение Апостола 3.2.1. Прокимен* 3.2.2. Апостол*	
3.3. Чтение Евангелия. Каждение 3.3.1. Аллилуиарий* 3.3.2. Молитва перед Евангелием. Преподание мира перед Евангелием 3.3.3. Евангелие*	*Мир всем*

3.4. [Проповедь*]	
4. Прилежное моление	
4.1. Сугубая ектения Молитва прилежного моления	*Рцем вси от всея души...*
4.2. [Заупокойные ектения и молитва]	*Помилуй нас, Боже...*
5. Окончание Литургии Оглашенных	
5.1. Ектения об оглашенных. Молитва главопреклонения оглашенных	*Помолитеся, оглашеннии, Господеви*
5.2. [Исхождение оглашенных]	*Оглашеннии, изыдите*

Б. Литургия Верных	
1. Начало Литургии верных	
1.1. Мирная ектения (сокращенная). Две молитвы верных	В двух частях по числу молитв верных
2. Великий вход	
2.1. Молитва священника о себе. 2.2. Херувимская песнь*. Каждение 2.3. Принесение Св. Даров на св. престол	*Никтоже достоин...* *Иже херувимы...*
3. Приготовление к Анафоре	
3.1. Диалог после Великого входа	Дух Святый найдет на тя...
3.2. Просительная ектения. Молитва предложения	*Исполним молитву нашу Господеви*
3.3. Преподание мира перед Анафорой. Лобзание мира	*Мир всем* *Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы — Отца и Сына и Святаго Духа...* *Христос посреде нас — И есть и будет!*

3.4. Исповедание веры	Символ веры
4. Анафора (возношение)	
4.1 Диалог перед Анафорой 4.2. Praefatio: богословские истины	*Станем добре... — Милость мира...* *Благодать Господа... — И со духом твоим.* *Горе имеим сердца! — Имамы ко Господу.* *Благодарим Господа! — Достойно и праведно...*
4.3. Sanctus: рассказ об ангельской литургии, включая песнь *Свят, свят свят...*	*Победную песнь... — Свят, Свят, Свят...*
4.4. Post-Sanctus: рассказ о Домостроительстве Спасения 4.5 Institutio: рассказ о Тайной Вечере, включая установительные слова	*Приимите, ядите, Сие есть Тело Мое, Еже за вы ломимое во оставление грехов. — Аминь.* *Пийте от Нея вси, Сия есть Кровь Моя Новаго Завета, Яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов. — Аминь.*
4.6. Anamnesis: завершение повествований (=воспоминание) и переход к молениям	*Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся. — Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш.*
4.7. Epiclesis: Призывание Св. Духа на Церковь и Дары и освящение Св. Даров. Моление о причащающихся	В том числе — троекратное благословение Св. Даров (в Русской Церкви предваряется чтением тропаря третьего часа) и диалог с диаконом

4.8. Intercessio Поминовение: Пресвятой Богородицы и всех святых; усопших; вселенной; Церкви; страны; властей и воинства; Патриарха и правящего епископа; живых; ходатайства о разном	 *Изрядно о Пресвятей... — Достойно есть...** *В первых помяни, Господи... — И всех, и вся.*
4.9. Заключение Анафоры: славословие и диалог	*И даждь нам единеми усты... славити... Имя Твое... — Аминь.* *И да будут милости... — И со духом твоим.*
5. Приготовление к Причащению	
5.1. Просительная ектения. Молитва о достойном Причащении	*Вся святыя помянувше...*
5.2. Молитва Господня	*И сподоби нас, Владыко... — Отче наш...*
5.3. Преподание мира перед Причащением. Молитва главопреклонения	*Мир всем*
5.4. Молитва возношения. Возношение и преломление Св. Хлеба	 *Святая святым. — Един Свят...*
Исполнение Св. Чаши; теплота; приготовление Св. Даров для Причащения	
6. Св. Причащение	
6.1. Причащение духовенства; молитва благодарения; чтение пасхальных гимнов Причащение мирян	Пение причастного стиха*. В греческих Служебниках печатаются (и читаются) не здесь, а уже после Причащения мирян. *Со страхом Божиим...*

6.2. Погружение поминальных частиц во Св. Чашу	*Отмый, Господи, грехи всех поминавшихся зде Кровию Твоею Честною...*
6.3. Перенесение Св. Даров на жертвенник. Благодарственные песни	*Спаси, Боже, люди Твоя... — Видехом Свет истинный*...* *Всегда, ныне и присно... — Аминь.* *Да исполнятся уста наша...*
6.4. Ектения благодарения [Молитва благодарения]	*Прости, приимше Божественных... Таин...* В русском Служебнике печатается до Причащения мирян
7. Окончание	*С миром изыдем*
7.1. Заамвонная молитва	*Благословляяй благословящия Тя, Господи...*
7.2. *Буди Имя Господне...* и псалом 33. Молитва и потребление Св. Даров	[Раздаяние антидора]
7.3. Заключительное благословение	*Благословение Господне на вас...*
7.4. Отпуст*. Многолетие	

Список рекомендуемой литературы

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ

Требник (любое издание).

Служебник (любое издание).

Архиерейский чиновник (любое издание).

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные // *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

Святитель Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные Отцы и учители Церкви IV века. Антология. Т. 2. М., 1999.

Святитель Амвросий Медиоланский. Огласительные поучения // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40); 2005. № 2 (43).

Святитель Иоанн Златоуст. Слова о Священстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 2. М., 1991.

Святитель Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии. Тверь, 2006.

Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии. СПб., 2001.

Св. Евтихий, патриарх Константинопольский. Слово о Пасхе и св. Евхаристии // Собрание древних Литургий, восточных и западных в переводе на русский язык. Вып. 4. М., 1999.

Преподобный Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993.

Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995.

Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. М.; Р/н/Д, 1992.

Святой Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // *Святой Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2002.

Святой Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии // *Святой Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2002.

Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского. Разговор о св. священнодействиях и Таинствах церковных. М., 1994.

Преподобный Никодим Святогорец. Святитель Макарий Коринфский. Книга душеполезнейшая о непрестанном Причащении Святых Христовых Таин. Сумы, 2001.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Киприан (Керн), а*рхимандрит*. Евхаристия (любое издание).

Шмеман Александр, протопресвитер. Водою и Духом (любое издание).

Георгиевский А.И. Чинопоследование Божественной Литургии (любое издание).

Уайбру Хью. Православная Литургия. М., 2000.

Православная энциклопедия. Статьи «Анафора», «Антиминс», «Брак», «Богослужение Русской Церкви», «Венчание Брака», «Евхаристия», «Елеосвящение».

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Иларион Алфеев, архиеп. Православие. Т. II. М., 2009. Раздел V. Богослужение. Гл. II, 3. Божественная Литургия; Гл. V. Таинства и обряды. П. 1–7.

V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Православное учение о Таинствах. Т. I—III. М., 2009.

Киприан (Керн), архимандрит. Православное пастырское служение (любое издание).

Нефедов Геннадий, протоиерей. Таинства и обряды Православной Церкви. М., 1995.

Шмеман Александр, протоиерей. Евхаристия. Таинство Царства (любое издание).

Мейендорф Иоанн, протоиерей. Брак в Православии // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Брак в Православии. М., 1995.

Венедикт (Алентов), иеромонах. К истории православного богослужения. Историко-литургическое и археологическое исследование о чине Таинства Елеосвящения. Киев, 2004.

Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. М., 1995.

Желтов М. С. Брак и Евхаристия: история православного чина Венчания // Журнал Московской Патриархии. № 11. 2004.

Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных Таинствах в творениях древнейших Отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М., 2003.

Муретов М. Д. Христианский Брак и Церковь // *Муретов М.Д.* Избранные труды. М., 2002.

Троицкий С. Христианская философия Брака // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Брак в Православии. М., 1995.

Успенский Н. Д. Анафора // Богословские труды. Т. 13. М., 1975.

Успенский Н. Д. Византийская Литургия // Богословские труды. Т. 21—24, 26. М., 1980—1985.

Фудель С. И. Записки о Литургии и Церкви. М., 1996.

Алмазов А. И. История чинопоследования Крещения и Миропомазания. Казань, 1884.

Указатель цитат из Священного Писания

Быт. 1, 2 — 91
Быт. 1, 26–27 — 47
Быт. 1, 27 — 48
Быт. 1, 28 — 161, 169, 179–180
Быт. 2, 7 — 62, 64, 73, 101
Быт. 2, 18 — 67, 165
Быт. 2, 24 — 158
Быт. 3, 19 — 120
Исх. 12, 13 — 106
Исх. 30, 32 — 97, 109
Втор. 8, 3 — 316
Втор. 10, 8 — 203–204
3 Царств. 17, 18 — 30
Пс. 20, 4–5 — 186
Пс. 22, 5–6 — 227
Пс. 26, 1 — 112
Пс. 33, 1–11 — 324
Пс. 44, 10 — 268
Пс. 50, 17 — 271
Пс. 50, 20–21 — 292
Пс. 81, 6 — 59
Пс. 90, 13 — 281
Пс. 115, 4 — 227
Ис. 6, 1–3 — 298
Ис. 6, 3 — 303
Ис. 11, 2 — 197
Ис. 50, 4 — 110
Иер. 25, 15 — 227
Иез. 18, 20 — 68
Иез. 18, 21–23 — 127
Иез. 23, 33 — 227
Иез. 36, 25–28 — 99
Иез. 33, 11 — 231
Ос. 6, 6 — 300
Мф. 1, 23 — 31
Мф. 2, 9 — 270
Мф. 4, 4 — 316
Мф. 4, 17 — 127
Мф. 5, 48 — 33
Мф. 10, 8 — 195
Мф. 11, 15 — 56
Мф. 18, 3 — 172
Мф. 18, 18 — 128
Мф. 18, 20 — 15, 168
Мф. 19, 6 — 157, 158, 165, 166, 175
Мф. 20, 22 — 227
Мф. 21, 9 — 303
Мф. 22, 30 — 163, 164
Мф. 26, 23 — 252
Мф. 26, 26–29 — 228
Мф. 26, 29 — 230
Мф. 26, 30 — 253
Мф. 28, 16–20 — 113
Мф. 28, 18–20 — 60
Мф. 28, 20 — 31–32, 35, 39, 323
Мк. 1, 14–15 — 70
Мк. 1, 15 — 127
Мк. 2, 5 — 77
Мк. 6, 12–13 — 195
Мк. 10, 8 — 37
Мк. 12, 27 — 26
Мк. 14, 22–25 — 228
Мк. 15, 36 — 291
Мк. 16, 16 — 61
Лк. 2, 14 — 271, 281
Лк. 10, 17 — 87
Лк. 16, 18 — 175
Лк. 22, 14 — 252
Лк. 22, 15–20 — 228
Лк. 22, 19 — 29
Лк. 24, 31 — 310
Лк. 24, 50 — 206

Лк. 24, 51 — 310
Ин. 1, 12–13 — 65
Ин. 1, 12 — 285
Ин. 1, 16 — 321
Ин. 3, 5–7 — 93
Ин. 3, 5 — 60–61, 79
Ин. 3, 6 — 66, 96
Ин. 5, 24 — 192
Ин. 6, 25–66 — 270
Ин. 6, 51 — 227
Ин. 6, 53–56 — 227–228
Ин. 6, 53 — 29
Ин. 6, 54 — 237
Ин. 6, 56 — 243
Ин. 6, 57 — 242
Ин. 6, 60 — 29
Ин. 7, 37–39 — 103
Ин. 12, 6 — 233
Ин. 12, 31 — 216
Ин. 13, 27 — 233
Ин. 16, 7 — 103
Ин. 16, 21 — 169
Ин. 19, 34–35 — 268
Ин. 19, 34 — 37, 157
Ин. 20, 14 — 310
Ин. 20, 19 — 310
Ин. 20, 22–23 — 127, 206
Ин. 20, 22 — 39
Деян. 1, 5 — 60
Деян. 1, 8 — 40
Деян. 2, 2 — 297
Деян. 2, 38 — 70
Деян. 2, 46 — 253
Деян. 8, 14–17 — 108
Деян. 10, 44 — 109
Деян. 13, 1–3 — 207
Деян. 14, 21–23 — 207
Деян. 18, 25 — 83
Деян. 19, 18 — 128
Деян. 20, 7–20 — 253
Деян. 20, 28 — 38
Иак. 5, 14–16 — 195
1 Петр. 1, 18–20 — 229
1 Петр. 2, 5 — 43
1 Петр. 2, 9–10 — 43
1 Петр. 2, 9 — 43–44, 91, 103
2 Петр. 1, 4 — 32, 240
2 Петр. 3, 8 — 115
1 Ин. 2, 20 — 107
1 Ин. 2, 27 — 107
1 Ин. 4, 8 — 156
Рим. 1, 7 — 318
Рим. 6, 3–11 — 64, 112
Рим. 6, 5 — 97
Рим. 6, 11 — 97
Рим. 6, 10 — 163
Рим. 7, 6 — 204
Рим 7, 19–24 — 69
1 Кор. 3, 9 — 24
1 Кор. 3, 16 — 104
1 Кор. 4, 1 — 38
1 Кор. 5, 7 — 225
1 Кор. 7, 8–9 — 175
1 Кор. 7, 14 — 178
1 Кор. 7, 15 — 231
1 Кор. 10, 16–17 — 223
1 Кор. 10, 16 — 252
1 Кор. 10, 17 — 219
1 Кор. 11, 21–22 — 253
1 Кор. 11, 23–25 — 228
1 Кор. 11, 27–30 — 152
1 Кор. 11, 27 — 233, 236
1 Кор. 11, 30 — 53
1 Кор. 12, 13 — 104
1 Кор. 12, 27 — 219
1 Кор. 13, 5 — 206
1 Кор. 15, 45 — 66
2 Кор. 1, 21–22 — 106
2 Кор. 2, 15 — 111
2 Кор. 3, 18 — 110
2 Кор. 4, 16 — 73, 106
2 Кор. 5, 17 — 34
2 Кор. 6, 16 — 78
2 Кор. 11, 2 — 67
2 Кор. 13, 13 — 300
Гал. 3, 27 — 112

Ефес. 2, 15 — 36
Ефес. 3, 8–12 — 252
Ефес. 4, 7, 11–16 — 202–203
Ефес. 5, 8 — 15
Ефес. 5, 18 — 306
Ефес. 5, 22–33 — 166, 176
Ефес. 5, 23 — 168
Ефес. 5, 28 — 166
Ефес. 5, 30 — 36
Ефес. 5, 32 — 176
Ефес. 5, 26 — 159
Ефес. 6, 14 — 111
Ефес. 6, 18 — 111
Филип. 2, 7–8 — 149
Кол. 1, 24 — 218
Кол. 2, 2 — 34
Кол. 2, 3 — 35
Кол. 3, 1 — 310
1 Фес. 5, 18 — 213
2 Фес. 2, 15 — 11
2 Фес. 3, 6 — 11
1 Тим. 3, 16 — 17
1 Тим. 4, 14 — 207
1 Тим. 5, 22 — 207
1 Тим. 6, 13 — 309
2 Тим. 1, 6 — 207
2 Тим. 4, 22 — 300
Тит. 1, 7–9 — 207
Тит. 3, 5 — 64
Филим. 10 — 96
Евр. 6, 20 — 226
Евр. 10, 12 — 204
Евр. 11, 1 — 56
Евр. 13, 4 — 159
Откр. 2, 10 — 185
Откр. 19, 7–9 — 158
Откр. 21, 22 — 249

Указатель имен

Аарон 109
Августин, блаж. 65, 79, 157, 169, 245
Авраам 174, 183, 184, 187, 226
Адам 20, 22, 36, 47, 62, 64, 66, 68, 70, 73, 76, 79, 85, 87, 100, 101, 120, 121, 132, 136, 157, 160, 165, 169, 170, 173, 185, 229, 262
Амвросиаст 96
Амвросий Медиоланский, свт. 43, 70, 71, 83, 98, 100, 245, 306
Амвросий Оптинский, преп. 190
Амфилохий Иконийский, свт. 93, 100
Андруцос Х. 119, 154
Андреев Л. 232
Антоний Сурожский, митр. 135, 161
Аполлос 83
Арсений Керкирский, свт. 199
Астерий Амасийский, свт. 157
Афанасий Великий, свт. 33
Афанасий (Евтич), еп. 124
Бонавентура 159
Булгаков Сергий, прот. 232
Василий Великий, свт. 7, 12, 48, 58, 60, 61, 66, 92, 94, 99, 107, 135, 142, 255, 256, 258, 259, 261, 269, 270, 287, 297, 304, 311
Василий (Кривошеин), архиеп. 217
Василий Селевкийский, еп. 93
Варсонуфий Великий, преп. 231
Виссарион (Нечаев), еп. 9
Гераклит, псевдо- 134
Герман Константинопольский, свт. 10, 221, 261, 271, 276, 278, 281, 283, 284, 293
Григорий Богослов, свт. 63, 79, 80, 81, 89, 92, 97, 105, 106, 156, 168, 176, 194, 205, 214, 246
Григорий Двоеслов, свт. 23
Григорий Нисский, свт. 61, 79, 80, 109, 162, 242
Григорий Палама, свт. 34, 66, 130, 138
Декий, имп. 139
Диадох Фотикийский, блаж. 51, 69
Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий, автор Ареопагитик) 17, 19, 91, 102
Ева 120, 121, 160, 165, 169
Евагрий, авва 130
Евсевий Памфил, еп. 260
Евтихий Константинопольский, свт. 245, 310
Елена, равноап. 185, 187
Елизавета, прав., мать св. Иоанна Предтечи 77
Ельчанинов Александр, свящ. 55
Епифаний Кипрский, свт. 176
Ефрем Сирин, преп. 56, 106, 114, 123, 130, 212, 215, 231, 248
Иаков, ап. 145, 195, 197, 198, 199, 201, 271, 298
Иероним, блаж. 230
Игнатий Богоносец, сщмч. 38, 54, 208, 228, 257
Игнатий (Брянчанинов), свт. 56, 68
Иезекииль, прор. 99, 227
Иеремия, прор. 227
Иеремия Константинопольский, патр. 214
Иларий Пиктавийский, свт. 98, 242
Иннокентий I, папа Римский, свт. 196
Иоанн Богослов, ап. 65, 107, 156, 158, 185, 199, 233, 249
Иоанн Дамаскин, преп. 49, 212, 234, 244

Иоанн Златоуст, свт. 11, 24, 28, 37, 39, 40, 41, 42, 57, 64, 66, 67, 83, 113, 121, 123, 142, 155, 160, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 205, 215, 218, 222, 228, 229, 235, 236, 237, 241, 245, 247, 255, 256, 258, 276, 277, 287, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 314
Иоанн Кассиан Римлянин, преп. 130
Иоанн Кронштадтский, прав. 138, 139, 215, 273
Иоанн Лествичник, преп. 130
Иоанн Монах 143, 144
Иоанн Постник, патриарх Константинопольский, свт. 143
Иоанн Предтеча, св. 59, 60, 77, 268, 276
Иоанн Прозорливец, преп. 231
Ипполит Римский, сщмч. 75, 84
Ириней Лионский, сщмч. 11, 75, 238, 296
Исаак Сирин, преп. 56
Исаия, прор. 142, 197, 298, 303
Исаия Нитрийский, преп. 130
Исидор Пелусиот, преп. 234, 282, 317
Иуда Искариот, ап. 70, 71, 230, 231, 232, 233
Иустин (Попович), преп. 111, 202
Иустин Философ, мч. 83, 254
Кант И. 159
Киприан Карфагенский, сщмч. 12, 52, 101, 224, 233
Киприан (Керн), архим. 6, 7, 8, 41, 126
Кирилл Александрийский, свт. 122, 194, 196, 219, 239, 240, 241, 242, 245, 247
Кирилл Иерусалимский, свт. 18, 53, 63, 83, 88, 100, 110, 111, 122, 221, 245, 255, 316, 318
Климент Александрийский 10, 14, 48, 55, 58, 160, 164, 168, 179
Константин митр. Киевский, блаж. 246
Константин, св. имп. 260
Корнилий сотник 75, 102, 109
Лев Великий, свт. 35
Лосский В. Н. 12, 15, 48, 63
Лука, ап. 174, 228
Макарий (Булгаков), митр. 179
Макарий Египетский, преп. 136, 167, 192, 225
Макарий Коринфский, свт. 236
Макрина, св. 162, 163
Максим Исповедник, преп. 120, 130, 137, 149, 150, 216, 281, 295
Мария (Богоматерь, Приснодева, Богородица) 40, 77, 102, 118, 187, 191, 198, 199, 221, 222, 262, 268, 311
Марк, ап. 228, 297
Марк Подвижник, преп. 50
Матфей, ап. 174, 228
Мейендорф Иоанн, протопр. 173, 318
Мелхиседек 226
Мефодий Патарский (Олимпийский) 115, 142, 156, 170
Моисей, прор. 109, 184, 226, 253
Нектарий Константинопольский, архиеп. 141
Никифор, патриарх Константинопольский, свт. 95
Никодим Святогорец, преп. 236
Николай Кавасила, св. 35, 36, 65, 189, 192, 213, 218, 234, 235, 242, 243, 248, 261, 266, 281, 283, 295, 300, 301, 309, 312, 315, 318, 321, 322, 326
Николай Мефонский, еп. 105, 246
Онисим 96
Ориген 12, 75, 196
Осия, прор. 300
Павел, ап. 11, 23, 38, 53, 56, 67, 69, 96, 97, 104, 106, 112, 149, 152, 159, 164, 166, 168, 175, 176, 178, 186, 202, 204, 207, 213, 223, 225, 226, 233, 236, 252, 277, 318
Паисий (Величковский), преп. 136
Петр, ап. 32, 43, 71, 103, 229
Платон 133
Прокл Константинопольский, свт. 280

Серапион Тмуитский, свт. 237
Серафим Саровский, преп. 18
Сергий (Страгородский), патр. 56
Силуан Афонский, преп. 41, 107
Сильвестр (Малеванский) еп. 18
Симеон Новый Богослов, преп. 41, 52, 67, 123, 222, 249
Симеон Солунский, свт. 85, 90, 189, 197, 289, 320
Тафт Р. Ф. 255, 256
Тертуллиан 73, 75, 84, 135, 166, 316
Тимофей, патр. 296
Уайбру Х. 8, 249, 256
Успенский Н. Д. 252
Феодор Андидский, еп. 274
Феодор Студит, преп. 19, 95, 144, 234
Феодор (Текучев), еп. 186
Феодорит Кирский, блаж. 36, 157, 245
Феодосий II, имп. 280
Феофан Затворник, свт. 75, 136
Феофил Антиохийский, свт. 173
Филарет Московский, свт. 9, 12, 58, 101, 119, 154, 189, 202, 213, 216
Флоровский Георгий, прот. 216
Фома, ап. 127, 128
Фома Аквинский 159
Фудель С. И. 16, 217
Шмеман Александр, протопр. 8, 78, 191, 272
Юстин II, имп. 255, 290
Юстиниан, св. имп. 255, 275

Учебное издание

Малков Пётр Юрьевич

Введение в Литургическое Предание
ТАИНСТВА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Корректор *Г. Е. Казанцева*
Художник *С. А. Хидоятов*
Верстка *М. С. Ананко*

Подписано в печать 30.11.2015. Формат 60×90/16.
Объем 22 печ. л. Доп. тираж 1000 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
www.pstgu.ru

Отпечатано в Филиале «Чеховский Печатный Двор»
ОА «Первая Образцовая типография»
142300 МО г. Чехов, ул. Полиграфистов д. 1

Святитель Амвросий Медиоланский

Собрание творений

На латинском и русском языках

В 2012 году издательство ПСТГУ
выпустило в свет I и II тома
Собрания творений
святителя Амвросия Медиоланского.
Тексты святителя публикуются на латинском и русском языках
и снабжены предисловиями и комментариями.

В том I вошли
догматические сочинения святителя,
написанные для оглашаемых («Объяснение Символа веры»,
«О таинствах», «О тайнах», «О покаянии»), а также латинское
и славянское жития.

В том II помещены
трактаты, посвященные темам девства
и мариологии («О девственницах», «О девстве», «О вдовицах»,
«О наставлении девы и о приснодевстве Святой Марии»,
«Увещание к девству»).

В 2013 году вышел в свет III том
с экзегетическими сочинениями святителя
(«Об Исааке или душе», «О благе смерти»,
«Об Иакове и блаженной жизни», «Об Иосифе»).

В 2014–2015 годах опубликован том IV в 2-х частях
В первую часть вошли письма
святителя Амвросия (книги 1–7).
Во второй части
опубликованы письма (книги 8–10, письма,
не вошедшие в собрание, – Epistulae extra collectionem).

В V томе представлены
переводы трактата «О вере»,
сочинение «О тайне Господнего воплощения».

В VI томе,
который предполагается издать в 2016 году,
помещены трактат «О Святом Духе» и гимны.

Свято-Тихоновский Университет

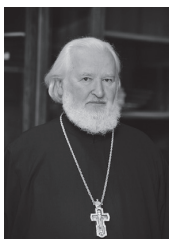
ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

«Свято-Тихоновский университет открывает возможности получения богословского образования не только будущим пастырям, но и мирянам, которые призваны трудиться как в церковной сфере, так и в иных сферах общественной жизни — в науке, в школе, в социальных учреждениях, в СМИ».

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

Высшее светское и православное образование

Бюджетные места. Диплом государственного образца. Отсрочка от службы в армии. Общежитие. Стажировки за границей.
Студенты Богословского факультета имеют возможность получить дополнительный диплом, достаточный для принятия священного сана.



Ректор ПСТГУ
протоиерей
Владимир Воробьев

■ Факультеты:

- Богословский
- Миссионерский
- Церковного пения
- Церковных художеств
- Исторический
- Филологический
- Педагогический
- Социальных наук
- Информатики и прикладной математики
- Дополнительного образования

■ При университете действуют:

- Православный Свято-Тихоновский Богословский институт
- Хоровое училище (среднее профессиональное образование)
- Аспирантура
- Институт дистанционного образования
- Отделение довузовской подготовки
- Общероссийская олимпиада по Основам православной культуры
- Олимпиада «Аксиос» для школьников 6—11 классов

■ Формы обучения:

- Очная, очно-заочная (вечерняя), заочная
- Дистанционное образование (Интернет-образование)

Свидетельство о государственной аккредитации ВВ № 001298 от 23 декабря 2011 г.

Адрес: 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5А
Приемная комиссия: 8(495) 953-92-53, 8(495) 951-67-84, 8-800-100-77-18 (звонок бесплатный)
pstgu.ru