

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

проф.-свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А.Б. Алиева, *к.с.н., магистр богословия*

Д.М. Гзгзян, *к.фил.н., магистр богословия*

Г.Б. Гутнер, *д.филос.н.*

А.М. Копировский, *к.п.н., магистр богословия*

Л.Ю. Мусина

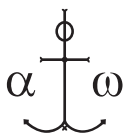
К.П. Обозный, *к.и.н., магистр богословия*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 3



Москва • 2011

Содержание

- 6 От редакции

Труды преподавателей СФИ

- 9 Проф.-свящ. Георгий Кочетков
Таинство жизни человека и Церкви во Свете Божества –
таинство Просвещения, или Крещения в широком и полном
смысле слова
- 25 Гзгзян Д.М.
Долг и ценность в евангельской формуле золотого правила
этики
- 38 Мозгов К.А.
Проблема богослужебного языка

Работы студентов СФИ по кафедре богословских дисциплин и литургики

БОГОСЛОВИЕ

- 51 Гасак Д.
Противоречивый опыт выявления границ Церкви
в Новом Завете в их соотнесенности с откровением
Царства Небесного
- 59 Цкитишвили О.
«Где двое или трое собраны во имя Мое»:
некоторые новозаветные аспекты
мистики межличностного общения и церковности
- 70 Хегай О.
Проблемы общения в общине
- 80 Лятс С.
Проблемы мистики межконфессионального общения

- 88 Титова Н.
«Устроение всех сфер жизни согласно Христовой Истине»
в творчестве А.М. Бухарева (архим. Феодора) (1822–1871)
- ЛИТУРГИКА
- 98 Сони́на С.
Чин принятия в катехумены
- III Балакшина Ю.
Элементы богослужения, предназначенные для оглашаемых
- 123 Глаголев О.
Литургическое чтение Священного писания до V века
- 130 Дашевская З.
Целование мира
- 147 Кувшинская Ю.
Возникновение евхаристического эпиклесиса.
Ранние анафоры
- 163 Моисеева А.
Отлучение от Евхаристии и развитие покаянной дисциплины
в Православной церкви
- 176 Зельников М.
Некоторые ветхозаветные и раннехристианские источники
чина о панагии

От редакции

Выпуск составлен на основе работ, представленных кафедрой богословских дисциплин и литургики Свято-Филаретовского института. Их авторов объединяет убежденность в непреходящей актуальности богословия, выражающего самосознание церкви, ее роль в священной истории человечества и спасительной миссии. Богословие для нас — целостное обновляющееся свидетельство, знак единства Божественного Откровения, явленного во Христе, непрерывное усилие, позволяющее быть готовыми отвечать «каждому, требующему отчета о нашем уповании» (1 Пет 3:15). Смысл богословия поэтому видится прежде всего в правильном понимании общего дара веры и богообщения, в умении отличать в сознании и жизни церкви незыблемое от исторически изменчивого, бесспорное от дискуссионного. Богословие должно быть средством собирания со Христом, следовательно, оно призвано бережно сохранять и систематизировать всякий подлинный опыт миссии, опыт научения вере, опыт молитвы и богомыслия.

В наши дни особенно востребована живая, ищущая церковная мысль, позволяющая восстанавливать и укреплять преемственность апостольского свидетельства миру о Воскресении — источнике жизни, способной преодолеть угнетающую человека смертность. Неумолимо ускоряющееся сегодня течение жизни подталкивает к тому, чтобы усилить в богословии звучание евангельского откровения о «жизни с избытком», показать его принципиальную осуществимость в современных условиях, пусть нередко вызывающих ощущение исчерпанности слов, мысли и действий.

Наши скромные труды объединяет уверенность в том, что Евангелие неисчерпаемо, и в том, что история его исполнения не заканчивается на наших глазах. Во многом она, по слову некоторых современных исповедников веры, только начинается. Необходимость подтверждения этих слов обязывает нас по-новому ставить и решать основополагающие проблемы соотношения христианства и культуры, богословия и философии, академического и пастырского богословия, богословия и практики миссии и катехизации. Это особенно важно, поскольку колоссальное по масштабу и глубине православное наследие часто и по сей день искажается или вовсе игнорируется в угоду политической или иной конъюнктуре.

Выпуск состоит из трех разделов. Первый, общий, содержит преподавательские работы; второй и третий — студенческие, включающие в себя, соответственно, статьи по богословской и литургической тематике. Некоторые из этих студентов, защитив впоследствии магистерские работы, стали преподавателями СФИ.

В разделе преподавательских работ представлено исследование ректора СФИ и зав. кафедрой проф.-свящ. Георгия Кочеткова о таинстве Крещения в широком и полном смысле этого слова. Эта работа является частью большой sacramентологической серии, в которой последовательно рассматриваются все таинства Православной церкви. Статья проф. Д.М. Гзгзяна, написанная на основе его магистерской работы, посвящена парадоксальному характеру взаимодействия мистических и этических начал в евангельской проповеди. Работа ст. преподавателя К.А. Мозгова, специалиста по славянским языкам, знакомит читателя с последствиями сакрализации богослужебного языка в Русской православной церкви, а также характеризует проблему «понятности» богослужения.

Первый раздел студенческих работ («Богословие») открывается статьей Д. Гасака, посвященной границам Церкви в Новом завете. Далее представлены тексты, связанные с направлением христианской мистики: в межличностном (О. Цкитишвили), внутриобщинном (О. Хегай) и межконфессиональном общении (С. Лятс). Завершает раздел анализ книги незаслуженно забытого, неординарного, «неудобного» для церковного официоза православного мыслителя XIX века А.М. Бухарева (архим. Феодора) «Устроение всех сфер жизни согласно Христовой Истине» (Н. Титова).

Раздел работ по литургике имеет широкий спектр тем и направлений: от принятия в катехумены (С. Сони́на) и их участия в богослужении (Ю. Балакшина) до отлучения от Евхаристии и особенностей церковной покаянной дисциплины (А. Моисеева). Основное содержание раздела связано с темой подготовки к Евхаристии и участию в ней. Это исследования о литургическом чтении Священного писания до V века (О. Глаголев), о целовании мира (З. Дашевская) и о призывании Святого Духа на дары (эпиклесисе) в ранних анафорах (Ю. Кувшинская). С темой Евхаристии косвенно связано и исследование М. Зельникова, в котором рассматривается послелитургический чин о панагии.

Содержание альманаха будет интересным не только специалистам в области богословия и литургики, но и всем христианам, стремящимся верить и сердцем, и умом, последовательно и глубоко изучающим сокровища духовной традиции Православия.

Труды
преподавателей СФИ

Проф.-свящ. Георгий Кочетков

Таинство жизни человека и Церкви во Свете Божества — таинство Просвещения, или Крещения в широком и полном смысле слова

*Таинствоводственная беседа из цикла 2004 года **

I

*Введение. О Евангелии от Иоанна. 1 Ин 1:5–2:11.
«Так да просветится (воссияет — в переводе под ред.
еп. Кассиана) Свет ваш пред людьми, чтобы увидели
они ваши добрые дела и прославили Отца вашего,
Который на Небесах» (Мф 5:16).*

Третий этап оглашения — таинствоводство, или, по-старому, тайноводство, а по-гречески — мистагогия, т. е. этап введения в таинства (мистерион) жизни и веры Церкви. Это прямо связано с возможностью достижения цели человеческой жизни. Великий учитель церкви св. Григорий Богослов (2 пол. IV в.) писал об этом так: «У нас одно великое, даже величайшее, и для многих сокровенное таинство — Бог, Который есть цель и здешних таинств» (Слово 16, на память святых мучеников Маккавеев).

Первое и главное таинство, с которым встречается всякий человек, ставший христианином, называется таинством Просвещения. Оно осуществляется через его личную веру и жизнь во Святой Троице и в Церкви, т. е. через веру в Свет и жизнь во Свете.

Вот как говорится об этом в 1 Ин: «...заповедь новую пишу вам, что есть истинно в Нем и в вас, потому что тьма проходит, и Свет истинный уже светит. Кто говорит, что он во Свете, и брата своего ненавидит, тот — во тьме и доньне. Кто любит брата своего, тот пребывает во Свете, и нет в нем соблазна» (2:7–10).

Мы не случайно сейчас взяли цитату из той части Нового завета, которая почти не использовалась на первом и втором этапах оглашения. Мы и в дальнейшем будем отдавать предпочтение

* Данная беседа является первой в цикле таинствоводственных бесед, вводящих слушателей в таинства жизни и веры Церкви на завершающем (третьем) этапе оглашения, т. е. устного, последовательного и целостного наставления в основах христианской (православной) веры и жизни. — Прим. ред.

Евангелию от Иоанна и Деяниям, посланиям апостолов и Откровению. Здесь никак не наша прихоть. Такая последовательность постижения откровения Нового завета диктуется тем, что вы можете понять и вместить, т. е. внутренними качествами вашей жизни и самого текста, а также церковным опытом, традицией. Со временем Евангелие от Иоанна стало читаться только после крещения катехуменов на Пасху. Во-первых, оно действительно трудно для восприятия неподготовленными людьми. Во-вторых, его ошибочная интерпретация в истории уже не раз приводила к возникновению ересей, особенно христологического и пневматологического характера. На третьем же этапе оглашения Евангелие от Иоанна просто необходимо, ибо дает объяснение внутреннего смысла новозаветных Тайн и таинств и в то же время приобщает новопросвещенных к истокам догматического опыта Церкви.

Так, в Ин ветхозаветный пасхальный культ и весь закон наполняется новым смыслом и духом: Иисус Сам становится пасхальным Агнцем, Который отдает Себя для спасения и жизни всего мира; Он Сам освящает Себя подобно ветхозаветному первосвященнику (архиерею) в день искупления; Он призывает всех поклоняться Богу «в Духе и Истине» в любом месте, в любое время; Он выступает против растущего сакраментального буквализма (см.: Данн Д. Единство и многообразие в Новом завете. М., 1997. С. 210). Вместе с тем, «в Ин чудеса, как знамения, служат исходными точками для больших речей. От чуда исцеления больного у Овечьей купели отправляется речь Христа о единении Его как Сына Божьего с Отцом. Это единение получает свое выражение в делании жизни» (Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровью и Духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 2001. С. 201).

2

Тайна и таинство жизни человека во Свете Божества — таинство Крещения в широком смысле слова, т. е. Крещение (Погружение) человека «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:17–20) и его воцерковление как основное таинство Посвящения (Освящения) человека в Церкви.

Итак, по свидетельству св. Иоанна Богослова, «весть, которую мы слышали от Него (Иисуса Христа) и которую возвещаем вам:

Бог есть Свет, и нет в Нем никакой тьмы. <...> Если (мы) ходим во Свете, подобно как Сам Он во Свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин 1:5–7). В этом и заключается Тайна и таинство жизни человека во Свете Божьем, а точнее, во Свете Божества как единого истинного Бога: Отца и Сына и Святого Духа.

Тайна жизни человека — в том, что он ходит во Свете, и в том, как он это делает. Если же он еще во тьме, то эта Тайна еще сокрыта от него, и он еще находится вне Жизни вечной, а значит, и вне полноты жизни земной. Жить во Свете Божества — значит целиком погрузиться в самую Жизнь Отца и Сына и Святого Духа, в Жизнь Божества. Это — мистическое Крещение (Погружение) человека, его рождение и жизнь свыше — от Бога и в Боге.

Жизнь человека во Свете — чисто мистический опыт, но он может выразить себя и мистериально. Таинство жизни человека во Свете Божества тоже может быть названо таинством Крещения человека в широком смысле слова, таинством Погружения его «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (см. Мф 28:17–20).

Тайна и таинство неразрывно связаны. Но таинство всегда предполагает то или иное соучастие в нем Церкви. Однако к Церкви приводит нас и Тайна жизни человека во Свете: «Если (мы) — ходим во Свете... то имеем общение друг с другом». Общение с Богом прямо связано с общением с ближними, а при-общение к Богу обязательно при-общает нас к Церкви Божьей, к Божьему Народу и Божьему миру. Как известно еще со времен Тертуллиана, где святая Церковь, там и Святая Троица, и наоборот, где Святая Троица, там и святая Церковь.

Первый дар и плод Тайны и таинства жизни человека во Свете Божества — его воцерковление. Поэтому эта Тайна и это таинство являются основными, главными. Они означают Тайну и таинство Посвящения и Освящения человека, ведь посвятить себя Богу — значит себя отдать, предать (передать) Ему. Если при этом Бог принимает этот дар и эту жертву, то Он тем самым их освящает, т. е. делает святыми, непорочными и чистыми.

Но свое посвящение человеку надо исполнять, а «святой пусть освящается еще» (Откр 22:11). Отсюда нам ясно, что мистический и мистериальный акты в историческом времени должны быть раскрыты как целожизненные процессы. Человеку всегда надо помнить о своей задаче погружения во Свет Божества и во имя Отца и Сына и Святого Духа. Ему также надо всегда продолжать, доводя до совершенства и полноты, свое посвящение Богу и свое

освящение, как и свое воцерковление. Святость и церковность любого человека — качества не статические, а динамические, не индивидуальные, а личностно-соборные.

3

Исцеление слепорожденного (Ин 9:1–38) (блаженный Августин). «Иди и больше не греши» (Ин 8:11). «Что нам делать, мужи братья? — Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа, во оставление грехов (первородного греха?), и получите Дар Святого Духа. <...> И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:37–38,42).

В Священном писании Нового Завета есть места, которые лучше всего показывают нам, что такое Тайна и таинство Просвещения, или жизни человека во Свете Отца и Сына и Святого Духа. Еще блж. Августин в своих «Рассуждениях об Евангелии от Иоанна» (44:1–3) приводил в пример новопросвещенным в качестве прообраза их Просвещения рассказ Ин об исцелении слепорожденного (Ин 9:1–7, 35–39). По блж. Августину, каждый крещаемый похож на слепорожденного, которому Иисус повелел умыться в водоеме Силоам, после чего открываются их духовные очи для постижения незримого ими ранее действия Святого Духа.

По просвещающему действию Святого Духа человек устремляется к Богу, Который есть Свет, через Иисуса Христа, Который также есть Свет миру, пока Он в мире. Как говорил св. Григорий Богослов: «Если ты был слеп и лишен Света, просвети очи свои, да не уснешь сном смертным, во Свете Господнем узри Свет, в Духе Божьем озарись Сыном — узри Свет тройственный и неделимый» (Слово 40). И еще: «Ныне же мы и узрели, и проповедуем, от Света-Отца приняв Свет-Сына во Свете-Духе, краткое и простое богословие Троицы» (Слово 31).

Чтобы человеку обрести этот Путь спасения, ему надо обратиться ко Христу и оставить недобрую старую жизнь. Совершая исцеления, Иисус не случайно нередко говорил исцеленным: «Иди, отныне больше не греши» (Ин 8:11) или: «Вот, ты стал здоровым; больше не греши, чтобы не случилось с тобой чего худшего» (Ин 5:14).

О том же говорится в Деяниях апостолов, где наиболее четко выражены и дух, и смысл единых Тайны и таинства Просвеще-

ния человека. В конце своей проповеди на Пятидесятницу апостол Петр сказал: «Итак, твердо знай весь дом Израилев, что и Господом, и Христом сделал Его Бог, Того Иисуса, Которого вы распяли. Они же, услышав, поражены были в самое сердце, и сказали Петру и остальным апостолам: что нам делать, мужи братья? А Петр им сказал: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для отпущения грехов ваших; и вы получите Дар Святого Духа. Ибо для вас обещание, и для детей ваших, и для всех дальних, кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян 2:36–39).

Если учесть, что каждый грешник сам своими грехами распинает Господа Иисуса Христа, то для нас будет очевидна актуальность этого отрывка для всех навсегда. Ведь каждый человек на земле в каком-то смысле и в какой-то степени бывает христубийцей. Поэтому все и каждый когда-то должны будут спросить себя и Церковь: «Что нам делать?» Все должны быть готовы услышать и ответ: «Покайтесь, т. е. вернитесь к своему Небесному Отцу, и да крестится каждый во имя Иисуса Христа для отпущения грехов своих, и вы получите Дар Святого Духа. Этот Дар для всех — и для дальних, и для ближних, кого бы ни призвал Бог. В этом — спасение каждого человека от всего извращенного рода и мира».

Если этот призыв Церкви будет услышан, если человек будет поражен им в самое свое сердце, если Слово Божье будет принято, т. е. если оглашение человека свершится, то человек начнет новую жизнь во Свете Божества, он будет крещен, погружен во имя и в Жизнь Отца и Сына и Святого Духа, он действительно воцерковится, освятится и будет посвящен во все высшие Тайны Божьи и таинства Церкви, он сможет и далее постоянно пребывать в учении апостолов и пророков, в общении с Богом и ближними, в преломлении хлеба с Благодарением (Евхаристии) и в молитвах. И если человек не вернется на путь греха, то он увидит много чудес и знамений от Бога. Тогда не будет препятствий и для того, чтобы все верующие были вместе, и чтобы у них все было общим, дабы иметь возможность утолять подлинную нужду каждого.

4

Тайна и таинство жизни Церкви в едином в Троице Божестве как трисиятельном божественном Свете — Тайна и таинство Просвещения через церковное научение жизни по вере (оглашение)

как таинство Слова в узком, синаксарно-богослужебном, и широком смысле), Покаяние, Крещение и (Миро-) Помазание, а также церковное Благодарение.

Так путь спасения и преображения отдельного человека становится путем спасения и преображения всех и всего, т. е. путем веры и жизни Церкви — Церкви Божьей, Церкви Христовой, Церкви Духа Святого, Церкви научающей, кающейся и благодарящей. Тайна и таинство жизни человека во Свете Божества исполняется, доводится до полноты и совершенства в Тайне и таинстве жизни в Нем Церкви. Свет единого в Троице Божества есть Свет Отца, Свет Сына и Свет Святого Духа. Это — трисятельный божественный Свет. Начало и продолжение жизни Церкви во Свете есть Тайна и таинство ее Просвещения, Посвящения и Освящения, есть Тайна и таинство ее Погружения (Крещения) в саму Жизнь Отца и Сына и Святого Духа. И здесь Тайна — более дело Божье, а таинство — более дело Церкви.

Тайна Просвещения осуществляет себя, исполняет себя в оглашении мира и всех людей Словом Истины и в откровении им Евангелия Божьей Правды, в приведении всех к Отцу через Покаяние, в соумирании и совоскресении всех со Христом и во Христе, в Помазании Святым Духом от Отца и в Благодарении приобщившейся через Христа и Святого Духа к Отцу Небесному Церкви. Таинство Просвещения осуществляет и исполняет себя сначала через церковное научение всех верующих жизни по вере, т. е. через оглашение как таинство Слова и в узком, синаксарно-богослужебном, и в широком смысле слова, а далее — через церковные таинства Покаяния, Крещения в узком смысле слова и (Миро-) Помазания, запечатлеваемые таинством непрерывного церковного Благодарения (Евхаристии). В Тайне и таинстве Просвещения, или Крещения в широком смысле слова, есть место всем и всему, что от Бога, всем и каждому, кто от Бога и к Богу. Эта Тайна и это таинство едины и единственны, они неотрывны друг от друга, но друг с другом и несмешиваемы. Подтверждение тому — все в том же процитированном выше отрывке из 2-й главы Деяний, где мы видим, как непосредственное мистическое излияние Дара Святого Духа тут же привело и к своему мистериальному выражению в Крещении, а потом — и в ежедневной Евхаристии «по домам» в общинах Иерусалима (ср. также рассказ о Крещении сотника Корнилия и всего его дома — Деян 10:44–48).

5

Мистический и мистериальный акт откровения и познания божественного Света и исторический процесс (на всю жизнь человека).

Божественный Свет нетварен и, следовательно, не имеет в себе пространственно-временных характеристик. Его откровение и познание в мире и человеке не происходит подобно познанию природных, биологических и социально-антропологических процессов. Поэтому его откровение и познание — всегда не процесс, а мистический акт. Переходя же из чистого духовного акта в область человеческого существования, этот мистический опыт Церкви должен найти свое воплощение в мистериально-онтологическом церковном (соборном) акте и развернуться в целожизненном для человека и церкви историческом процессе. В жизни всякого верующего человека в исторической (канонической) церкви обычно более ощутимо второе, а в жизни Церкви в ее мистериальных границах — первое.

Перейдем к рассмотрению соответствующего исторического процесса, т. е. к исторически сложившейся структуре таинства Просвещения, или Крещения в широком смысле слова.

Мы исходим из того, что это — целожизненное таинство, являющееся естественной праосновой всех семи церковно-личных литургических таинств. Как мы помним, главнейшие из них — Покаяние, Крещение, (Миро-) Помазание и Евхаристия с Причащением — прямо входят в таинство Просвещения. Они составляют его основу. При этом каждый предшествующий элемент является непосредственно подготовительным для последующего, а каждый последующий мистериальный акт и сакраментальный процесс — непосредственным *испытанием действительности* и тем самым обновлением предыдущего. Это и понятно, поскольку мы знаем, что сами эти испытания являются некими богоданными условиями самого существования Народа Божьего. Достаточно вспомнить хорошо известную нам строчку из Исх 20:20: «Бог пришел к вам, чтобы испытать вас...»

Именно поэтому после необходимой катехизической подготовки сперва совершается таинство (предкрещального) Покаяния, без которого невозможно полноценно приступить к собственно Крещению, являющемуся испытанием действительности этого Покаяния. Покаяние перед Богом-Отцом и Крещение «во имя

Иисуса Христа» (см. Деян 2:38; 10:48, а также Рим 6:3 и Гал 3:27) являются подготовкой к получению Дара Святого Духа через таинство (Миро-) Помазания, являющееся испытанием действительности Крещения человека. Получив благодать Святого Духа, человек приступает к своему служению в качестве члена Народа Божьего, он обретает достоинство царя и священника в своем таинстве Священства, начинает ходатайствовать пред Богом за других и, постепенно через веру и любовь входя в жизнь Божьих Тайн и таинств, каждый раз предварительно испытывая себя, в Духе ли он Святом, приступает к таинству Евхаристии, т. е. к церковному Благодарению, являющемуся в свою очередь новым испытанием действительности предшествующих таинств Помазания и Священства.

Так завершается собственно таинство Просвещения и с ним — полный цикл оглашения. Далее начинается процесс раскрытия даров этого таинства на протяжении всей жизни человека, т. е. наступает время плодоношения при обновлении полученных даров, начинается время духовного образования христианина и его богоуподобления. Поскольку таинство Евхаристии едино, служение человека на ней и при этом сослужение всей Церкви, и в первую очередь ее предстоятелю (или председателю), при условии дополнительного усилия по самоиспытанию пред ней, является испытанием действительности участия христианина в жизни всего церковного Собрания, которое всегда евхаристично и духовно при своем восхождении к Небесному Отцу в Небесное Царство, являющееся последним «аминь» таинства Просвещения человека и Церкви.

Таинствоводственное наущение наставляет каждого новопросвещенного «младенца во Христе» на совершенный путь служения в таинствах веры и жизни. Введение в таинства веры человека и Церкви, как и в таинства жизни, совершается в течение всего третьего этапа оглашения, который может быть различной длительности — от одного дня, как в самой большой древности, до «восьми дней» и сейчас даже до девяти недель, например, от Пасхи до Дня (Недели) всех святых. Так в истории период церковной подготовки к Пасхе, соответствующий второму этапу оглашения, постепенно сравнился по времени с периодом церковного пасхального цикла, соответствующего третьему этапу.

Благодарение за таинство Просвещения и все его духовные дары, за духовное возрождение и спасение человека особым образом совершается на церковной Евхаристии — от первого Благодарения на крещальной Литургии новопросвещенных и верных

до совершения Евхаристии во все светлое время таинствоводства (лучше всего — ежедневно на первой седмице и далее — еженедельно). Каждая Евхаристия как «трапеза Господня» может (в каком-то смысле и должна) завершаться особыми «трапезами любви» — агапами — для всех причастников, и в первую очередь — для всех новопросвещенных, их поручителей и катехизаторов-мистагогов.

В Церкви есть единое таинство Благодарения. Оно подтверждает совершившееся в таинстве Просвещения и, следовательно, во всех предыдущих таинствах воцерковление человека. Оно — испытание действенности всего таинства Просвещения, а испытание возможности совершения человеком и церковью его самого каждый раз происходит через «испытание себя» — в исповеди и покаянии перед его совершением, которые могут быть как явными, так и тайными, как индивидуальными (личными), так и общими (церковными), чему человек также учится на третьем этапе оглашения, вплоть до его окончания, до достижения его «восьмого дня» (пусть даже на девятой неделе).

А на «восьмой день» после Евхаристии каждому новопросвещенному дается новый дар таинства Просвещения — над ним совершается, или, лучше, завершается *таинство лического (всеобщего) Священства*, т. е. поставления, или божественного рукоположения его в достоинство, в «сан» лайка, «верного», члена Народа Божьего (или, как иногда выражаются, «в сан мирянина»). Как говорится во 2-й молитве Чина (обрядов) восьмого дня (по крещении), «Владыка Господи, Боже наш, Ты через купель (т. е. водное крещение) ниспосылаешь крещаемым небесное сияние, Ты возродил водою и Духом новопросвещенное чадо Твое и даровал ему отпущение вольных и невольных грехов, — Ты же возложи на него могущественную руку Свою и сохрани его силой Твоей благодати, залог [благодати] невредимым соблюди и удостой его вечной Жизни и Тебе благоугождения» (См.: Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4: Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления. М.: СФИ, 2008. С. 58).

Этим и завершается время таинствоводства и с ним все оглашение. Уходит «младенчество во Христе» и далее человек проходит особое испытание (искушение) в «пустыне». После этого он обретает свой духовный дом в общине, братстве и (или) приходе и начинает на крепком фундаменте свершившегося таинства Просвещения собственное личностное «домостроительство», служа Богу тем даром (или дарами), какой (какие) он получил. И так, проходя,

если Господь призовет, через все прочие таинства (личного исцеляющего Покаяния и Елеосвящения, а также межличного Брака и Поставления на служение церкви — иерархического Священства), — до последней в земной жизни Евхаристии, до кончины и отпевания упокоившегося со святыми человека.

6

Его духовные плоды. «Крещение — не плотской нечистоты омытие» (1 Пет 3:21), «кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь Свет жизни» (Ин 8:12). Синергийное возрождение человеческой личности (первозданного словесно-духовного Человека). «Праведность, мир и радость во Святом Духе» через Христа — зерно Жизни вечной и Царства Божьего (Небесного) «посреди» (т. е. внутри и вокруг) нас.

Духовные дары при присоединении к ним духовных сил человека и Церкви начинают плодоносить, т. е. приносить соответствующие духовные плоды. Это и есть церковное и личное крестоношение и домостроительство (т. е. исполнение своего призвания свыше — духовного замысла, промысла Божьего). Каковы же плоды таинства Просвещения, или Крещения (в широком и полном смысле слова)?

Во-первых, о них говорит апостол Петр: «Во дни Ноя... восемь душ были спасены сквозь воду, которая и вас теперь *спасает* (как исполнение прообраза Крещения, которое не есть удаление нечистоты плоти, но обязательство доброй совести пред Богом) чрез Воскресение Иисуса Христа» (1 Пет 3:20–21). Спасительно наше Крещение и тем, что оно само не является лишь символическим омовением всякой грязи со своего тела, но является и таинством Покаяния, т. е. реальным для исполнения по дару Христа Воскресшего обещанием Богу жить всегда лишь по доброй совести. Без этого личного обязательства Крещение никогда полным быть не может. Конечно, исполнение этого обещания, как и всего дела нашего спасения, является уже целью всей нашей земной жизни.

Принять на себя образ Христова погребения и восстания, т. е. Креста и Воскресения, означает не что иное как следование за Христом и подлинное Ему подражание. О следующих же за Христом Им Самим сказано так: «Тот, кто следует за Мною, не будет ходить во тьме, но будет иметь Свет Жизни» (Ин 8:12).

Все это означает, что в результате своего спасительного Просвещения («как исполнения прообраза Крещения» в широком смысле слова) человек из существа падшего, живущего лишь в мире сем, лежащем во зле, духовно возрождается, становится личностью, живущей в Церкви с Богом и в Боге, способной к сотрудничеству, соработничеству, т. е. к синергии с Ним. Тем самым в Любви и Свободе возрождается первоизданный Человек, Человек Божий, как то словесно-духовное существо, то создание Творца, которое только и могло получить подобно древнему Адаму в раю заповеди не просто «плодиться, размножаться, и наполнять землю, и обладать ею, и владычествовать» над всеми, но и, превращая всю землю в цветущий и плодоносящий сад, «возделывать и хранить» рай, не попадая в смертоносные сети «познания добра и зла».

Таким же духовным плодом таинства жизни человека и Церкви во Свете Божества является укрепление их в «праведности, мире и радости во Святом Духе» (Рим 14:17) через Христа. Без этого духовного зерна, т. е. без радости в Духе, без примирения с Богом, людьми и своей совестью, без смирения и дерзновенного достижения Божьей Правды и Истины, правильности и праведности жизни нельзя постичь Жизнь вечную, как нельзя и достичь ее, чтобы обрести даже уже приблизившееся к нам во Христе и Духе Святом и завещанное нам Царство Божие, Царство Небесное, которое призвано быть и жить «посреди нас», что значит — и внутри нас, и между нами, вокруг нас. Об этом замечательно сказано в 1 Ин: через Тайну и таинство Просвещения мы достигаем: 1) общения святых во Свете (1:17), 2) братолюбия (2:10–11), 3) жертвенной любви, включая диаконию (3:16–18), 4) прощения всех грехов (2:12), 5) познания Бога-Отца (2:13), 6) победы над злом и грехом через соблюдение заповедей (3:6–10, 24; 2:13), 7) дерзновения к Богу и изгнания всякого страха, а также дерзновенной молитвы-ходатайства за братьев пред Богом (3:21–22; 4:17–18; 5:16), 8) познания Христа и даров Святого Духа, а также различения духов (4:13–15, 1–6), 9) веры в Иисуса как Христа и любви к Нему (5:1) и, наконец, 10) Жизни вечной во Христе (5:11–12).

Именно такая жизнь христианина и приходит к последнему своему испытанию — Последнему Суду и следующему за ним Небесному Царству, которые и являются для Тайны и таинства Просвещения человека в Церкви его *последним «аминь»*.

«По плодам» можно судить о действенности таинства (1 Ин 3:9–10; 4:19–20). Исцеление десяти прокаженных: «не десять ли очистились, а девять где?» (Лк 17:17). Таинство может быть действительным, но недейственным (1 Ин 2:8–11). «Если свет, который в тебе, — тьма, то какова же тьма?» (Мф 6:23).

Н. Лесков: «Русь была крещена, но не просвещена».

То же — о Симоне Волхве у св. Кирилла Иерусалимского (Слово предогласительное).

Как известно, все в христианской жизни в конечном счете оценивается «по духу» и «по плодам». По духовным плодам можно судить и о действенности таинства Просвещения, которое есть таинство духовного рождения человека, его духовного возрождения, духовного освящения и посвящения. Как говорит апостол Иоанн Богослов в своем Первом соборном послании: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что от Бога рожден. Дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, также и не любящий брата своего. <...> Мы любим, потому что Он Сам первый возлюбил нас» (1 Ин 3:9–10; 4:19).

О наличии духовных плодов таинства Просвещения может говорить и наличие в личной и церковной жизни благодарности. Как видно из рассказа об исцелении Христом десяти прокаженных (Лк 17:17–19), спасение нашло человека не тогда, когда он исцелился от болезни и очистился от нечистоты, даже с помощью Самого Христа, а тогда, когда он лично проявил свою благодарность Богу и веру в Иисуса.

Без делания правды и удаления от греха, без любви к Богу и к Человеку и без благодарности Им даже вполне внешне и канонически безукоризненное и действительное таинство окажется бездейственным, или недейственным, бесплодным.

Увы, в христианской истории было и есть много примеров недейственности таинства Просвещения. Св. Кирилл Иерусалимский еще в середине IV в. писал: «Приступил было некогда к купели и Симон Волхв; крестился, но не просветился...» (Поучение предогласительное, 2). Это становилось все более актуальным в последующие века. Достаточно вспомнить знаменитые слова одного из героев книги Н.Лескова «Соборяне», пытавшегося

осмыслить неудачи «святой Руси» за 900 лет после ее крещения. Он сказал: «Русь была крещена, но не просвещена». Что же теперь остается говорить нам после массовых крещений 90-х годов XX века?

8

Если человек был крещен в младенчестве, детстве, отрочестве, юности (т. е. примерно до 21 года); или «клинически» (т. е. под угрозой смерти); или с недостаточным научением христианской вере и жизни; или без Покаяния, или без приобщения Христовой Жизни, или без (Миро-) Помазания, или без Евхаристии и т. п., то ему, по учению святых отцов, необходимо «второе Возрождение», или «восполнение таинства» Просвещения через «евангелизацию» и утверждение в вере («конфирмацию»), т. е. через дооглашение и вхождение в духовную семью (через общину, братство, в том числе монашество, или брак). Монашеский постриг и покаяние после Крещения как чины «второго Возрождения», или «второго Крещения».

Что в Церкви следует делать, если таинство Просвещения человека оказалось, например, неполным, несовершенным или если оно принципиальным образом недостаточно настолько, что возникают обоснованные сомнения в том, было ли оно реально действенным? И впрямь, что следует, исходя из принципов православной традиции, делать, если человек был крещен, скажем, в младенчестве, детстве, отрочестве или в юности, т. е. примерно до 21 года, когда ему еще трудно давать ответственное «обязательство доброй совести пред Богом», трудно лично готовиться к таинству и адекватно участвовать в его совершении, лично верить во Христа, лично каяться во всех своих грехах и т. д.? Многие *протестанты* в таких случаях часто отвергают саму возможность детского Крещения, *католики* (как, впрочем, и часть более кафолически ориентированных протестантов) отрывают Крещение от (Миро-) Помазания, чтобы перед специально подготовленной «конфирмацией» крещенного ребенка, включающей подготовку к первой исповеди и к первому причастию, научить его вере и основным принципам жизни Церкви, а *православные* обычно возлагают свои надежды на поручителей (крестных), родителей или священника, совершающего таинство. Жизненный опыт

показывает, что все эти крайности плохи, что надо искать другие выходы из этих трудностей.

Есть проблемы и в тех случаях, когда возникает острая необходимость крестить человека срочно, не дожидаясь его оглашения, например, под угрозой смерти, т. е. «клинически». А бывает, что нет возможности, даже при всем желании крещаемого, достаточным образом пройти предварительное научение христианской вере и жизни. Ведь не так часто встретишь в церкви хорошо подготовленного катехизатора.

Но бывает и так, что выпадает лишь какая-то одна часть из всего комплекса духовных звеньев таинства Просвещения: или нет личного и полного Покаяния, или человек еще не знает почти ничего о Христовой Жизни, или он ее совсем не понимает, или понимает слишком извращенно, или он еще не верит во Христа, или человека крестят, но почему-то не миропомазывают, или ему после крещения не предлагают принять участие в Евхаристии и причаститься и т. д. и т. п.

По церковной традиции и по учению многих святых отцов, почти во всех таких случаях требуется или «восполнение» таинства всем тем, чего ему не хватает именно для полноты и совершенства, или даже так называемое второе Возрождение.

Конечно, Церковь исповедует «едино Крещение», т. е. возможность лишь одного Возрождения, одной Инициации, одного Посвящения человека в рамках его земной жизни. Но с точки зрения «восполнения» таинства некоторые церковные акты таинственного характера действительно могут быть названы «вторым Возрождением», если, например, после них из формального члена церкви человек становится реально верующим церковным человеком. В истории таким «вторым Возрождением» часто называли монашеский постриг тех, кто был уже крещен, особенно с детства (его неслучайно долгое время в церкви многие считали таинством). Название «второе Крещение» в ряде случаев прилагается и к таинству Покаяния, особенно если речь идет о восстановлении членства человека в мистериальной Церкви после епитимии с отлучением его от Церкви через отлучение от причастия.

Чем же можно, а часто и должно, «восполнять» таинство Просвещения в наши дни, чтобы оно было всегда действенным и чтобы после его совершения более не плодились крещеные, но неверующие люди, т. е. не христиане? Прежде всего, «евангелизацией» и утверждением в вере («конфирмацией») всех в этом

нуждающихся через взрослое, полное дооглашение и дальнейшее вхождение в церковную, духовную семью в самых разных формах — через общину и братство, через монашество или брак.

9

Заключение. Обычные искажения учения о таинстве Просвещения в православии, католичестве и протестантизме. Таинство Просвещения человека возможно только в Новом Завете, особенно в Православии.

В заключение кратко отметим в качестве реальных современных духовных опасностей обычные искажения понимания таинства Просвещения в различных церквях — в православии, католичестве и протестантизме.

У православных это таинство часто сужается, редуцируется только до таинства Крещения, о Просвещении большинство православных просто забыли или не понимают, что это название значит, с чего это таинство начинается и чем оно кончается, как оно действует в человеке и Церкви, как к нему надо готовиться и чем оно принципиально отличается от начального обучения школьного типа. Полумагическое, полуязыческое отношение простого народа к этому таинству приводит к тому, что его используют просто как некий оберег от болезней и сглаза, иногда прямо чтобы ребенок не болел¹. Подобное же отношение к нему многих священников приводит к убеждению, что крещение действительно само по себе, независимо ни от чего и ни от кого — просто «в силу совершенного дела»: как будто священник сам распоряжается Богом и Его благодатью. Поэтому необязательной считается духовная подготовка к таинству, а крестные могут быть формальными. Часто даже вера способных к ней крещаемых не является обязательной. Тем более — их покаяние или личная Пятидесятница, как и подлинное Благодарение (Евхаристия). Считается достаточным лишь быстренько причастить новокрещенных нередко запасными св. Дарами. Вхождения в Церковь при этом тоже, естественно, не происходит. Таинство Просвещения в большинстве случаев остается лишь доходной потребой, что, как правило, всех устраивает.

1. По словам о. Александра Борисова, был вовсе курьезный случай, когда принесли ребенка на крещение, «чтобы младенчик не писался» (Побелевшиневы. М., 1994. С. 27).

У католиков много общего с православными. В народном сознании господствует такая же магическая ритуализация таинства, только доведенная до еще большей крайности. Правда, в отличие от православия, в этой церкви со времен после II Ватиканского собора был возрожден обязательный катехуменат взрослых, а также евангелизация родителей и крестных.

У протестантов, как это нередко бывает и в других сторонах их церковной жизни, больше рассудочного рационализма с умалением духовной природы таинства. Поэтому среди протестантских народов темпы расцерковления и секуляризации сейчас наибольшие.

И все же, заканчивая первую тему таинствоведства, надо сказать, что только в Новом Завете и особенно в Православии стало возможным само таинство Просвещения человека, ибо только в нем лучшим и совершеннейшим образом соборно познается человеком единый истинный Бог-Отец, посланный Им Единородный Сын Иисус Христос и сошедший от Отца Святой Дух. Только в нем лучшим образом познается и та Церковь, без которой таинство Просвещения невозможно.

В глубине Церкви и сейчас живут то Священное Писание и Предание, которые указывают нам путь и ту норму совершения таинства Просвещения, которую мы можем и должны по мере возможности всегда хранить и, если необходимо, восстанавливать на практике.

Именно этот мистический путь и эту мистериальную норму имел в виду св. Григорий Богослов, когда говорил о Тайне и таинстве Просвещения: «Просвещение есть светозарность душ, изменение образа жизни... исправление сознания, потопление греха, причастие Света, исчезновение тьмы. <...> Просвещение... есть лучший и великолепнейший из даров Божьих...» (Слово 40. 3,4–4,9. SC, 358, 200–202).

Д.М. Гзгзян

Долг и ценность в евангельской формуле золотого правила этики

Сегодня важнейшей темой моральной философии остается возможное выстраивание непротиворечивой теории этического универсализма. Названную проблему приходится признать центральной и для христианского нравственного богословия, во-первых, потому, что самым смыслом христианского откровения оно обречено быть универсальным. А во-вторых — потому что до сих пор мы не располагаем развернутой и систематической богословской трактовкой упорядоченной совокупности норм собственно христианского поведения.

Мы предполагаем, что одним из продуктивных путей построения такой концепции может быть поиск нетривиальных способов выхода из антиномического противостояния двух морально-философских парадигм: долженствования и аксиологии. Сегодня можно утверждать, что обе парадигмы, очевидно относящиеся к этическим системам антисубъективистского толка и имеющие целью построение единой моральной философии абсолютной значимости, исключающей релятивизм, в определенной степени исчерпывают то пространство, которое сами же определяют как собственно этическое. Под последним следует разуметь сумму необходимо выполняющихся условий: отсутствие эмотивизма, отсутствие религиозной обусловленности собственно нравственного сознания, последовательное различение трансцендентального и эмпирического субъекта, моральный априоризм. С другой стороны, обе парадигмы демонстрируют неспособность преодолеть фундаментальные трудности, возникающие при практической реализации предлагаемых моральных установок.

Так, с одной стороны, невозможно оспорить, что содержание нравственного действия продиктовано максимой долженствования

ния. Но точно так же нельзя не согласиться с тем, что сама максима не определяется тавтологически, а должна порождаться соответствующим ценностным представлением. При этом мы не располагаем возможностью однозначно установить, исчислить и соотнести друг с другом искомые представления, и, следовательно, у нас нет возможности на деле реализовать декларированную как потенциально бесконечную перспективу наполнения жизненного пространства, будь то ценностные усмотрения или максимы поведения.

Таким образом, универсализация нравственных максим по схеме формул категорического императива не застрахована от погрешностей и не способна защититься от выпадения в сферу безнравственного, как, например, это может быть при безоговорочном исполнении максимы о категорической недопустимости лжи, поскольку других надежных оснований, кроме самих этих формул, у нее нет. С другой стороны, и акты усмотрения опираются не на что другое, как только на самих себя. В них, как и в актах предпочтения, субъекту должны открываться ценности и их порядки, а также различие по степени высоты ценностных качеств; но что тут может удерживать усматривающего субъекта в требуемой плоскости и не позволить ему совершить роковую ошибку, остается точно так же неясным, как в случае с формулами категорического императива. В итоге получается, что, хорошо сознавая опасность релятивизма и субъективизма, создателям обеих систем не удается защитить их от релятивизма и субъективизма вдобавок к тому, что не получается представить их надежно работающими формами нравственного сознания.

Если верно допущение, что анализируемая коллизия в пределах тех условий, из обязательности соблюдения которых исходят сторонники каждой из двух образующих ее концепций, остается непреодолимой, то или следует признать ее фундаментальной, или попытаться достроить ее за счет изыскания новых параметров этического сознания, что едва ли может не повлечь за собой коррекции исходных условий. Такую коррекцию можно было бы представить либо как пересмотр жесткости одного или нескольких условий — и в этом случае они превращаются в ориентир, — либо как полное устранение одного из них. Думается, правда, что речь идет не просто о технической процедуре, так как список перечисленных условий вводился совсем не случайно. Авторы обеих концепций полагали, что только их соблюдение точно обозначает границы этического пространства, поддающегося систематическому описанию.

Подобный пересмотр условий чаще всего связывается с использованием персоналистского импульса¹. Однако известные нам прецеденты заставляют говорить о вариативности жизненной стратегии «я», обретшего, было, укоренение в жизни. Причем диапазон вариативности столь широк, что в качестве исходного мотива могут рассматриваться даже противоположные для нашего контекста начала: собственно этическое (Кьеркегор) и эстетическое (Камю, Ницше).

Нам представляется, что в качестве способа преодолеть антитезу рассматриваемых морально-философских парадигм заслуживает внимания обращение к классической фигуре этической мудрости, известной под названием «золотое правило этики», эвристический потенциал которой и в наше время представляется недооцененным. Это может показаться неожиданным, поскольку классические варианты формулы не содержат обязательной апелляции к божественному авторитету, более того, наиболее популярные из них выработаны вне теистической моральной традиции. Тем не менее именно этот нравственный принцип, на наш взгляд, открывает возможность согласования проблематичных сторон этического универсализма, причем в плоскости христианского откровения, тем более что в центре этики Нового Завета также, по нашему мнению, располагается нравственный принцип, выстроенный по структуре золотого правила этики (ЗПЭ). Более того, в его способности подытоживать существо моральных норм как в нетеистических, так и в теистических традициях можно усмотреть исходное основание для поиска путей совмещения этих нравственных парадигм.

Сильную сторону данной нравственной формулы справедливо усматривают в том, что допустимость того или иного действия всякий субъект без труда в состоянии оценить путем постановки самого себя на место реципиента предполагаемого поступка. Универсальное действие ЗПЭ обеспечивается тем, что нет ситуаций, в которых нельзя было бы с его помощью взвесить последствия предполагаемого поступка. Пожалуй, нет более надежного способа распознать желательность или нежелательность действия, чем испытать, хотя бы мысленно, его последствия на себе. Особенно остро переживаются негативные последствия,

1. Ср. «Невозможностью Я не быть собой отмечен врожденный трагизм Я, прикованного к своему бытию», – Левинас Э. От существования к сущест-

вующему // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 52.

потому и самый известный вариант правила представляет собой формулу отрицания неприемлемого действия.

Универсальность ЗПЭ позволила появиться ему в нескольких непересекающихся духовных традициях и в итоге сделаться нравственным фундаментом нормального человеческого общежития. Оно решающим образом переориентирует нравственное сознание с «нормы справедливого возмездия» на содержательную сторону человеческого поведения в целом. Жизнь как исходная универсальная ценность — в терминологии Шелера ценность витального порядка — и, соответственно, все, что связано с ее обеспечением, создает основу для легко выявляемого в разных культурных традициях этического минимума человечества, одновременно конституируя его единое нравственное пространство.

ЗПЭ, как гарантия общего благополучия, действует как комплекс нравственных усилий, которые, с одной стороны, представляют собой воздержание от всякого вмешательства в сферу личных интересов индивидуума, а с другой — поддерживают атмосферу сопричастности тех, кто волею судеб оказался «по соседству». Нарушение первого типа усилий однозначно трактуется как недопустимое поведение, а лицо, не соблюдающее условий второго типа, невольно теряет жизненные связи с соседствующими по жизни субъектами, утрачивая от этого ощущение стабильности собственного существования, поскольку невозможность реально сообщаться с другими лицами порождает беспокойство от создающегося социально-психологического вакуума. Конечно, нелюдимость не преступление, но без последствий в виде отягчающей душу отчужденности обычно не остается. Еще одним фактором расширения диапазона действия ЗПЭ выступает интуитивное отрицание таких дурных действий и качеств других людей, которые прямо не воздействуют на окружающих. Тут стоило бы упомянуть хорошо известную в античности разновидность ЗПЭ, как раз сосредоточенную на такой фиксации отторгаемого в других в качестве основания для того, чтобы не делать ничего подобного самому².

Прежде чем перейти к непростому вопросу о взаимоотношениях между общечеловеческой формулой и сходным изречением из Нагорной проповеди, отметим еще один возможный путь

2. Питтак: «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 93). Фалес, отвечая на вопрос: «Какая жизнь самая лучшая и справедливая?» —

ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 1.37).

расширения области применения ЗПЭ, весьма иллюстративный именно для данной темы.

Рассуждение о недопустимости какого-либо действия, которое вызывает отторжение другого субъекта, можно было бы продолжить, задумавшись об особой разновидности негативной реакции, которая провоцируется тем, что некто «другой» мог бы совершить определенный поступок, который наблюдателю кажется безусловно необходимым и, естественно, позитивным, однако этого не происходит. По уже знакомой логике, такая реакция должна была бы обернуться для воображаемого наблюдателя требованием никогда не уклоняться от востребованного действия, которое в силах совершить именно он. Развивая эту мысль, можно предположить, что если я чувствую у себя определенные способности к какому-то деланию, мне не следовало бы уклоняться от того, чтобы их культивировать ради созидательной деятельности, которая мне доступна, например, более, чем другим. М.М. Бахтин в этой связи выводит даже особое правило, называемое им алмазным, которое он мыслит как дополнение к классическому золотому правилу, в результате чего оно приобретает следующий вид: «Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не может сделать никто за исключением тебя»³.

Может показаться, что человеку, вооруженному таким «алмазным дополнением», может стать ясной уже не только та или иная поведенческая норма, а едва ли не стезя жизни. В какой-то мере это справедливо, однако парадоксальным образом выявленная сила и смысловая насыщенность ЗПЭ дают основания говорить о неполноте ее классической формулы. В самом деле, мы дошли до таких категорий, как «дело жизни», которые также могут, как оказалось, быть включены в этическое пространство человека. Однако именно в этой связи следует указать на одно существенное ограничение классической формулы ЗПЭ. При всех вышеописанных эффектных свойствах оно остается правилом реактивного усилия и в силу этого практически неспособно стать основанием для такой стратегии, которая задавала бы ориентиры и перспективу всей жизни⁴. Ведь

3. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 759.

4. Под реактивностью здесь подразумевается необходимость мысленного реагирования на внешний раздражитель, который выступает, таким образом, исходным звеном при формировании общей стратегии поведения. Для сравнения, Р.Г. Апресян определяет реактивность иначе, понимая ее как

ответное действие, имеющее характер возмездия за преступление. На этом основании он отличает талион как норму реактивного поведения от ЗПЭ, которое при подобной трактовке лишено качества реактивности. См. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/apresyan_talionizolotoopravilo/ (дата обращения: 10.03.2011).

для того, чтобы выстроить конкретную максиму, надо опереться на отрицание явно неадекватного поступка, в то время как проблема содержания жизни, взятая в целом, требует устойчивого основания в виде позитивного жизненного интереса. Но это уже знакомая нам двусторонняя задача, когда выявленный интерес, самый что ни на есть глубинно экзистенциальный, нуждается в удостоверении его принципиальной исполнимости, равно как и выработанная программа поведения должна быть утверждена в своей абсолютной положительной ценности, причем не в отвлечении от субъекта, а как раз применительно к его конкретной переходящей жизни. Если искомое надежное удостоверение не получено, то человек остается наедине с действительностью, отрицающей его экзистенциальный интерес через его же смертность, а также любую его программу действий через ее заведомую неполноту и незаконченность — известные признаки «неданности» истины. Все это вполне узнаваемая драма античного героя или философа, обреченного на мужество умирания и имеющего только одну возможность сохранить свое достоинство на фоне всеобщей изменчивости и текучести: строить свою жизнь вопреки ей, т. е. существовать в режиме пожизненного сопротивления, храня тем самым верность идеальному образцу, которому никогда не суждено воплотиться. Кажется, сходный признак подлинности личностного существования, только избавленный от вечно бытующего идеала и фактически сводящийся к сопротивлению конкретным обстоятельствам, был практически открыт заново Сартром и Камю.

Если присмотреться к вариантам исполнения золотого правила этики, то и в них, особенно там, где они превосходят банальную этику добрососедства, нетрудно усмотреть разновидности поведения вопреки очевидности, которое опирается на странный принцип «не могу иначе». Другое дело, что и в пределах этого принципа человек остается наедине с собой, пусть и в самом глубоком своем выражении, то есть, как было замечено, не располагает удостоверением абсолютной подлинности избранного *modus vivendi*, равно как и действительной незаместимости личного бытия, особенно актуальной перед лицом смерти.

Можно указать несколько оснований для того, чтобы считать евангельскую максиму не сводимой к известным вариантам ЗПЭ. Во-первых, его традиционная формула также присутствует в каноне Нового завета, но она обозначает моральную норму, соблюдение которой является предварительным условием для принятия в христианское сообщество. Иначе говоря, если не усвоена

классическая нравственная мудрость, то о христианстве думать еще рано. При этом предполагается, что соблюдение таковой доступно всякому нормальному человеку без сверхусилий, почему это и возможно предъявлять в качестве предварительного требования для будущих христиан. Что же касается формулы из Нагорной проповеди, то, во-первых, она адресована не всем слушающим, а только ученикам, т. е. избранным, которым «дано знать тайны Царства Божьего»; во-вторых, она помещена в специфический контекст, где поучения Христа противопоставляются тому, что сказано древним; наконец, исполнение этого правила связывается с задачей чрезвычайного характера, которая на первый взгляд выглядит неисполнимой. Так, в Мф следующий непосредственно за этой формулой стих призывает входить «узкими вратами», а в Лк она включена в череду явно чрезмерных, по человеческим меркам, поведенческих максим, следование которым объявляется условием усыновления Всевышнему, Который «благ к неблагодарным и злым», и Ему поэтому в этом милосердии надо уподобляться. Очевидна здесь связь с родственным и еще более невероятным призывом: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» *.

* Мф 5:48

Особого разговора заслуживает сама форма евангельской нравственной формулы. При безусловном структурном сходстве с классическим золотым правилом она представляет собой уникальное высказывание, у которого нет прямых аналогов. В этой связи необходимо указать и на странное молчание, которым обычно обходится евангельская максима в истории христианской экзегезы. По ее поводу мы не встретим ни святоотеческих толкований, ни современных комментариев — в этом легко убедиться, открыв любой из солидных экзегетических компендиумов, например, Толковую Библию под общей редакцией А.Н. Лопухина или какой-нибудь из словарей по Новому завету. Это кажется странным, если принять во внимание уже упомянутую ответственность контекста, а также последствия для «соблюдающих его». Указания на позитивный характер Христова высказывания, который якобы и придает ему специфику относительно классической формулы, выглядят явно несостоятельными на фоне уже предпринятого нами экскурса в историю толкования традиционного ЗПЭ⁵.

5. Ср. в этой связи изречение из книги Юбилеев: «...и поступай со всеми людьми так, как поступаешь с собой». (Юбилеи 20:2 цит. по: Sandt van de H.,

Flusser D. The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Royal Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 2002. С. 159.)

Нам представляется, что и отмеченное странное молчание, и довольно неожиданный контекст заставляют предположить нечто принципиально особенное в качестве содержания формулы, настолько неожиданное для обычного человека, что его можно и вовсе проглядеть, по инерции отождествив обсуждаемую максиму с классическим золотым правилом. Допустим, что мы принимаем первый вариант и соглашаемся искать содержание, которое может показаться совершенно невероятным. После всех наших рассуждений об особенном жизненном интересе, о сложностях с определением границ этического пространства, которое способно при некотором подходе обнимать едва ли не всю жизнь человека, нам, вероятно, стоило бы ожидать осязаемых результатов именно там, где будут фигурировать и глубинное *interesse*, и предельно расширенное пространство морального действия.

Если присмотреться к буквальному смыслу новозаветной формулы, уже можно будет отметить неожиданные особенности.

Внешне изречение Христа воспроизводит типичную структуру ЗПЭ, где субъект поступка одновременно выступает его реципиентом. Напомним, что евангельская фраза изречена на фоне мощной традиции ветхозаветной мудрости, давно и прочно усвоившей все возможные варианты классической формулы. И вдруг мы замечаем, что она странным образом концентрируется на желании субъекта относительно того, как расположены к нему другие. Поскольку нормы добрососедства для Нагорной проповеди — давно пройденный этап, стоит предположить, что здесь речь идет о чем-то другом, вероятнее всего, об ином уровне расположенности других к некоторому нравственному «Я».

Нас словно бы призывают помечтать о том, чего бы мы хотели от других сверх обычных и вполне будничных знаков расположения. «Я», даже озабоченное фактом собственного бытия, ищет не только и не столько приязни, обеспечивающей относительный уют, но, особенно при наличии этого минимального уюта, взыскует приятия себя в качестве «я». Оно хочет быть персонально замеченным, причем не как индивид из ряда себе подобных и даже не только как носитель ярких черт. Речь идет об удостоверении в ценности своего существования. Эта ценность к тому же сама может быть признана и прожита только тогда, когда она является как непоколебимая и нерелятивизируемая. Но это, в свою очередь, должно было бы означать, если называть вещи прямо, абсолютный характер ценности. Ведь если уж всерьез давать волю фантазии, то мне грезится признание меня как совершенно

неповторимого и незаместимого, в самых дерзких мечтах я вижу себя возлюбленным и любимым, что, может быть, в пределе и означает искомую незаменимость. Нашему размечтавшемуся субъекту, думается, очень хочется, чтобы теневые его стороны оставались незамеченными, а светлые — оценивались по достоинству, вернее, даже превозносились. Нашему «я» хочется скорого прощения своих прегрешений, невзирая на их тяжесть, и одновременно самых щедрых авансов, под которые в качестве гарантий оно способно предъявить лишь собственные благие намерения. Вот, пожалуй, что в разных вариациях грезится нашему «я», ревнующему о собственной ценности, т. е. в сущности, об истинной реальности этого «я».

Самое удивительное, что Евангелие не опрокидывает этих эгоцентрических порывов. Более того, оно в каком-то смысле их даже подогревает — и все для того, чтобы ошеломить нас потрясающим откровением. Нам словно говорят: «Ты хочешь всего этого? Что ж, пусть так и будет. Но ведь ожидаемые тобою авансы столь же актуальны и для всех тех, кто, по твоему желанию, должен был бы тебе их выдать. Твои мечты справедливы: какое “я” выдержит самое себя, если не будет удостоверено в своей непреложной ценности другими “я”. Осталось выяснить, кому первому начинать». И вот здесь-то мы оказываемся в «экзистенциальной ловушке»: «я», привлеченное в своих самых смелых грезах, не сможет защититься от услышанного голоса, который утверждает, что начинать следует с себя же. В самом деле, желающий быть принятым в своем высшем достоинстве, т. е. в качестве непреложной и непоколебимой ценности, не может отрицать, что аналогичные мечты владеют и всеми другими. И если его устремления признаны вполне правомочными, то не применимо ли то же самое и ко всем без исключения «другим»? А если так, то разве не каждое «я» отвечает в этом случае за мир своей мечты? Его, безусловно, можно отвергнуть, но это значит отвернуться от собственного «я» и его непреложной, абсолютной ценности. Однако этим еще не исчерпывается содержание «ловушки».

Задумаемся, кто из участников нравственного действия, агент или реципиент, ближе к переживанию удостоверенности в собственной действительной и абсолютной ценности? Поставим еще и такой вопрос: что должна означать искомая удостоверенность? Несомненно, что тот, кому довелось испытать чувство собственной востребованности благодаря инициативе другого, получает щедрый и незабываемый дар, но одновременно такой человек

попадает в своеобразную зависимость от лица, совершившего поступок. Это значит, что переживание собственного достоинства реципиентом подобного акта будет то пропадать, то усиливаться в прямой зависимости от того, с какой частотой такие деяния будут инициироваться окружающими. Стало быть, парадоксальным образом, человек, которому суждено было пережить счастье собственной настоящей востребованности, рискует оказаться более уязвимым для ударов судьбы, чем тот, кто ничего подобного не испытывал. При этом речь идет не о большей ранимости как таковой, а о появлении нового уровня сомнений в собственной состоятельности, поскольку, единожды попав в этот новый мир подлинных ценностей, человек, скорее всего, не сможет его перечеркнуть, иначе невозможно говорить ни о чем действительно подлинном. Но тогда получается, что такой «счастливчик» обречен ожидать повторений, которые никто не может гарантировать. Следовательно, мир подлинного способен обернуться еще большими разочарованиями и даже страданием.

Но стоит нам рассмотреть ситуацию со стороны инициатора этого странного действия — удостоверить другого в его принципиальной личностной востребованности, — и она уже не покажется нам столь безысходной. Во-первых, тот, кто оказался способен на такой поступок, не зависит ни от чего и ни от кого. С другой стороны, с точки зрения интересующих нас свойств абсолютной ценности — незаменимости субъекта, положение инициатора действия ничуть не менее состоятельно, поскольку тот, кто действительно способен был удостоверить своим деянием кого-либо в том, что этот человек бесконечно дорог сам по себе, также может быть охарактеризован как носитель абсолютного достоинства, поскольку каждый такой акт уникален и экзистенциален, следовательно, никем не может быть воспроизведен. Таким образом, положение активно действующего субъекта даже предпочтительнее: его собственная абсолютная ценность удостоверена качеством его деяния и переживается ничуть не менее интенсивно (стоит предположить, что даже более); кроме того, инициатор поступка контролирует все. Он может ничего не ждать, его инициатива не ограничена ничем, кроме собственной решимости и своих сил. Таким образом, внутренняя логика поучения Нагорной проповеди вполне может быть установлена: она отправляется, в отличие от классической формулы ЗПЭ, не от витального, а от экзистенциального личного интереса, который делается основанием этического усилия, утверждающего абсолютную ценность

человека как личности. Главная проблема кроется здесь не в построении максимы, а в том, откуда может взяться такая установка и, особенно, как возможно ее воплощение.

Когда говорится о незыблемой и незаместимой ценности человека, то под этим следует подразумевать, что речь идет не об идее, как это было в античном мире, а о неизбежном переживании. Но как такое представление, а тем более пожелание может стать установкой простого смертного? Нет ничего более очевидного, чем смерть, следовательно, нет ничего более абсурдного, чем подобное пожелание.

Ни в коем случае не претендуя на рассуждение в стиле очередного доказательства бытия Божия, мы, словно бы задним числом, в качестве комментария к уже состоявшемуся откровению, предполагаем, что установка абсолютного значения, обусловленная к тому же реальностью вечного переживания собственной состоятельности, могла исходить только свыше, от источника личностного характера, но безусловно превышающего масштаб и возможности смертного существа. Одновременно она должна быть увязана хотя бы с гипотетической возможностью аналогичного переживания и человеком тоже, вероятно, на особенных условиях. Думается, что этим объясняется и то, что столь невероятное по смыслу и условиям исполнения этическое правило помещено в уникальный контекст приблизившегося Царства Божьего и реальности победы над смертью для человека. Более того, как ни странно, но принятие евангельской формулы в качестве поведенческой стратегии выступает одним из условий приобщения к этой реальности.

Говоря языком, приближенным к образам и смыслам Нового завета, поведение в соответствии с евангельской формулой ЗПЭ, сумасбродное в очах даже высокой мудрости, в том числе мудрости Закона, для Бога есть единственно верное, а потому и для того, кто хочет существовать в контексте встречи Бога и человека во Христе, при всей своей невероятности, оно выглядит естественным. Делать навстречу другим те шаги, о которых только мечтаешь в отношении себя, которых, следовательно, можно никогда не дожидаться даже в ответ на уже совершенные собственные, по обычным, даже хорошо продуманным меркам, абсурдно, но куда абсурднее существовать не делая их, поскольку в последнем случае нас ожидает только перечеркивание достоинства собственной жизни. Так, если Камю утверждает, что абсурд есть неизбежность, в которой надо иметь мужество находиться, то, соглашаясь с его открытием, приходится признать неминуемость

абсурдных усилий для выявления собственного экзистенциального начала в человеке.

Разница с христианским благовестием здесь, пожалуй, только в том, что максима, подсказанная ученикам в Нагорной проповеди, открывает возможность преодолеть, казалось бы, непреодолимое — абсурд, который разочарованному во всякой форме теизма Камю видится не просто неизбежным, но и непреложным. Для него подлинно личностное создается вопреки абсурду, но в его же пределах. Личностное христианина есть возрастание в преодолении абсурда, в конструировании иной богособразной реальности, противоположной этому абсурду, или кошмару «других» у Сартра.

Глубинное сердечное упование важнее обычной, хотя, безусловно, и ценной человечности, поскольку все люди хотели бы быть приняты как вечно ценные живые драгоценности. Нам мало, чтобы к нам относились по-человечески в типичных жизненных ситуациях, нам важно знать, что сами ситуации могут и должны быть иными, когда человек не преодолевает сопротивление внешней среды, продираясь в дебрях отчужденности к удовлетворенному личному интересу, а привлечен с самого начала как потенциальный творец, как существо, способное любить и быть любимым. В самом деле, удостоверить человека в том, что он бесконечно дорог, и значит возлюбить⁶. Эта реальность строится без всяких предварительных условий, и ее основание только в том, что человек ее желает своей первозданной устремленностью в Царство своего Небесного Отца.

Таким образом, принцип долженствования совмещен с абсолютным утверждением ценности, будучи одновременно увязан с идеей совершенства по образу Отца Небесного. Искомое совершенство можно представить как единство этического, эстетического и гносеологического начала, или иначе — добра, красоты и истины. Естественно, что подлинность предложенного толкования этики христианства утверждена на основании, не поддающемся рациональному истолкованию, поскольку это мистическая реальность Боговоплощения, Крестной смерти и Воскресения Христа, реальность абсолютного единства божества и человечества в Воскресшем Христе, которое только и делает возможным соединение человеческого экзистенциального интереса и божественного совершенства, равно как и исключительное по характеру

6. Ср.: «...человек, которого полюбили, делается тем, чем он, может, никогда и не был. Он получает качество вечности. Габриэль Марсель, французский писатель-экзистенциалист, говорит: сказать кому-

нибудь: *я тебя люблю* — то же самое, что ему — или ей — сказать: *ты никогда не умрешь*». (Антоний, митр. Сурожский. О встрече. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 223.)

соучастие в этой реальности Христа всякого человека, доверившегося этому откровению. Эта мистика сопричастности выступает и источником сил для описанной выше стратегии поведения.

Основные этические категории, которые за пределами христианства фигурируют или в качестве альтернативы друг другу, или иногда даже вступают друг с другом в противоречие, в евангельском контексте могут быть представлены как вполне совместимые. Так, христианская мораль, безусловно, является моралью чистого, т. е. свободного от корысти долженствования, однако ее действенность обеспечивается базовой ценностной установкой, выраженной, к тому же, в виде личного интереса. Это совмещение, казалось бы, несовместимого позволяет, однако, включить категорию долга в ценностный контекст, а ценности, в свою очередь, — избавиться от положения только фоновых, а не акциональных факторов жизни и отвести этим существенные упреки Н.А. Бердяева, М. Бубера и Х.-Г. Гадамера, адресованные главным теоретикам материальной этики ценностей.

Совместимость долженствования и ценностного начала через экзистенциальный интерес как фундамент нравственного поведения в пределах христианского откровения поддерживается особенной ролью категории другого. Другой, как и у Левинаса, задает поле нравственного осуществления «я». Только в новозаветной этике эта «измеряемость» другим этической состоятельности «я» усиливается до степени абсолютной достоверности в личном достоинстве нравственного субъекта за счет того, что последний, в свою очередь, оказывается способным сообщить другому такую же степень его ценности в акте любви.

В конечном итоге декларируемый синтез покоится на парадоксальном совмещении вполне доктринализуемого содержания притчевого по преимуществу повествования Нового завета с той его стороной, которая никак не переводится на рациональный язык, но выступает при этом мистическим основанием базовых этических начал. В этой связи следует вспомнить дальновидное указание А. Швейцера о мистическом основании всякой жизнеспособной этики⁷. Выражаясь в духе митрополита Сурожского Антония, можно говорить о встрече божественного и человеческого, возможной на почве особой формы выявления этического содержания жизни, которую принято называть Божественным откровением.

7. Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Республика, 1992. С. 217–218.

К.А. Мозгов

Проблема богослужебного языка

Ведущая сегодня в Русской православной церкви дискуссия на тему языка богослужения побуждает нас обратиться к вопросам, почему в XXI в. мы снова сталкиваемся с сакрализацией богослужебного языка и к чему это нас ведет, а также что имеется в виду, когда речи идет о «понятности» богослужения.

Правомерно спросить, почему с проблемой богослужебного языка была совершенно незнакома апостольская церковь, со дня Пятидесятницы заговорившая сразу на всех языках — т. е. на языке каждого, к кому была обращена апостольская проповедь? Почему история церкви на славянских землях началась с подвига святых Кирилла и Мефодия, пришедших к людям с проповедью и книгами на их языке? Почему в истории Русской церкви мы чтим память свт. Стефана Пермского, свт. Иннокентия Московского и свт. Николая Японского, переведивших Писание и богослужение на зырянский, алеутский и японский языки соответственно? Почему, если признано, что вопрос богослужебного языка не является вопросом догматическим¹, современный человек, приходя в церковь, каждый раз сталкивается с языковым барьером?

Протопр. Иоанн Мейендорф писал: «Оставляю в стороне вопрос о богослужебном языке: тут в Православии не существует принципиальной трудности, поскольку православные миссионеры всегда

1. На Юбилейном Соборе митр. Филарет сообщил, что Синодальная богословская комиссия признала, что для сохранения особого языка богослужения нет никаких оснований: «Можно ли вообще считать оправданным, с точки зрения веры в Боговоплощение, то противопоставление сакрального и профанного языков, которое характерно скорее для нехристианских религиозных традиций?» (Доклад председателя Синодальной богословской комис-

сии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха Всея Беларуси на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. Москва, Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года // Официальный сайт ОБЦС. URL: <http://www.mospat.ru/archive/sobors/2000/373>) (дата обращения: 10.03.2011).

и везде переводили Священное Писание и богослужебные тексты на понятные данному народу языки»². Определение Архиерейского собора РПЦ 1994 г. гласит: «Собор считает исключительно важным глубокое изучение вопроса о возрождении миссионерского воздействия православного богослужения. В связи с тем, что развитие литургической жизни в нашей Церкви практически остановилось в первые послереволюционные годы, а большинство жителей наших стран безвозвратно утратило традиционную для прошлых веков культуру, представляется необходимым сделать более доступным их пониманию смысл священнодействий и богослужебных текстов, хранящих в себе величайшую боговдохновенную мудрость и могущих быть действенными средствами православного образования и воспитания»³. Но почему русский язык по-прежнему остается в исключительном положении?

У проблемы богослужебного языка много аспектов. Выделим лишь некоторые моменты. Трудно признать нормальной ситуацию, сложившуюся в современной Русской православной церкви, где единственным языком храмовой молитвы остается церковнославянский. Достаточно хорошо известно, чем это положение было обусловлено исторически, но сколько-нибудь убедительного ответа на вопрос, почему так должно продолжаться и дальше, до сих пор дано не было.

Многие связывают проблему необходимости перевода с пониманием (или непониманием) языка богослужения. Остановимся на этом подробнее.

Как можно увидеть из различных публикаций в СМИ и многочисленных дискуссий в Интернете⁴, вопрос о понимании современными православными церковнославянского языка — единственного языка, на котором совершается сегодня храмовое богослужение в Русской православной церкви, — остается одним из наиболее обсуждаемых. Это можно понять. Ведь если доказать, что церковнославянский язык может быть понятен простому носителю русского языка, вопрос о необходимости перевода

2. Мейендорф Иоанн, протопр. Об изменяемости и неизменности православного богослужения // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 8. С. 66.

3. URL: <http://sobor.by/Opredelenie.php> (дата обращения: 10.03.2011).

4. См.: URL: <http://bogoslov.ru/text/300330.html> (дата обращения: 10.03.2011), URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/byauthor/70/?page=3> (дата обращения: 10.03.2011), URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1113> (дата обращения: 10.03.2011),

URL: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=113362> (дата обращения: 10.03.2011), а также постоянно обновляющиеся дискуссии в «Живом журнале», см., например, URL: <http://community.livejournal.com/ustav> (дата обращения: 10.03.2011), URL: <http://community.livejournal.com/portal-besedka> (дата обращения: 10.03.2011) и многие другие.

богослужения на русский отпадет сам собой. И наоборот, доказав его непонятность, можно требовать неотложно приступить к такому переводу.

Но что имеется в виду, когда речь идет о понимании или непонимании церковнославянского языка, и что мы видим на сегодня в сложившейся в РПЦ ситуации?

Богослужебный язык очевидным образом отличается от языка повседневного общения. Этот язык, возникший в IX в. на основании солунского диалекта южнославянского языка, изначально является близкородственным, но не тождественным древнерусскому языку. Таким образом, даже если мы говорим о языковой материи как таковой, то очевидно, что без особой подготовки носителю русского языка понять церковнославянский, имеющий свою особую грамматику, лексику и во многом копирующий греческий синтаксис, невозможно. Например, развернутая система прошедших времен — аорист, перфект, имперфект и плюсквамперфект — в древнерусском языке была утрачена уже к XIII в., а особые формы двойственного числа — на пару веков раньше. Что же касается заимствований из греческого синтаксиса, то такая конструкция, как дательный самостоятельный, в русском языке вообще никогда не использовалась.

С другой стороны, ощущение инородности создается и заимствованной церковнославянским языком греческой поэтикой, поскольку первые тексты на только что созданном языке были в подавляющем большинстве переводами с греческого. Через возникшую в середине IX в. письменность на славян буквально обрушилась почти двухтысячелетняя греческая литературная традиция. Акад. В.В. Виноградов пишет: «Общеславянский письменный язык начало свое получил за пределами Руси. Он формировался из славянского языкового материала при посредстве высокой греческой литературной и филологической культуры». В основе ставшего литературным церковнославянского языка лежал язык староболгарский в его обоих диалектах — восточном и западном, с некоторой долей языка чехо-моравского, проникшего в него еще частью в самой Моравии в самом начале славянской письменности, а частью уже позднее, в X–XI вв., под пером учеников Кирилла и Мефодия, переселившихся в Болгарию после изгнания их из Моравии. На этом языке русские люди впервые восприняли книжную славянскую речь, которая, однако, была им вполне понятна. Каждый русский книжный человек мог усвоить этот язык, ставший для него языком литературным.

«Русская стихия с силой врывается в этот язык. <...> Таким образом, в эпоху Киевской Руси русский литературный язык быстро развивается в двух направлениях: язык народный обогащается художественным опытом книжной литературы, язык славяно-русский проникается стихией живой восточнославянской речи. Промежуточное положение между этими двумя разновидностями древнерусской литературной речи занимает деловой язык, язык грамот и договоров»⁵.

Созданная Кириллом и Мефодием письменность — единый для всех славян старославянский язык, а также его наследник — церковнославянский язык — на несколько столетий становится для славян языком культуры. Б.А. Успенский описывает эту ситуацию термином «диглоссия»⁶, который обозначает «такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык»⁷. Уже в XVI в. происходит разрушение диглоссии, а с XVII в. говорить о взаимоотношении двух языков в этих терминах вообще невозможно⁸. Попытки современное состояние церковнославянского языка в России описывать через понятие диглоссии выглядят совершенно искусственными, так как нарушены по меньшей мере два из трех основных условий: уже давно существует кодификация разговорного языка, поскольку у нас уже давно есть грамматика и многочисленные разнообразные словари русского языка, а также мы имеем параллельные тексты на русском и церковнославянском с одним и тем же содержанием, т. е. перевод стал в принципе возможен.

Как отмечает академик В.В. Виноградов, рознь между литературным книжным языком, объединявшим в своем составе три главных элемента — церковнославянский, греческий и русский народный, и между живым русским разговорным языком особенно резко обозначилась с XIV в. Пока в народном языке сохранялись древние формы, т. е. до XIII столетия, оба они находились еще в некотором равновесии и оказывали взаимное друг на друга влияние (о чем подробнее писал И.И. Срезневский). Ещё «в XVI в. осуществляется грамматическая нормализация московского

5. Виноградов В.В. Основные этапы истории русского языка // Виноградов В.В. Избранные труды: История русского литературного языка. М., 1978. С. 10–64.

6. «Диглоссия представляет собой такой способ сосуществования двух языковых систем в рамках одного языкового коллектива, когда функции этих

двух систем находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной (недиглоссионной) ситуации» (Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка: XI–XIX вв. М., 1994. С. 5).

7. Там же. С. 6.

8. Подробнее см.: Успенский Б.А. Указ. соч.

письменного языка, который становится единым общегосударственным языком Московского царства. <...> Таким образом, московский приказный язык, почти свободный от церковнославянизмов, к началу XVII в. достиг большого развития и имел все данные для того, чтобы вступить в борьбу за литературные права с языком славяно-русским. <...> Русский национальный язык в XVII и XVIII вв. образуется на основе синтеза всех жизнеспособных и ценных в идейном или экспрессивном отношении элементов русской речевой культуры, т. е. живой народной речи с ее областными диалектами устного народнопоэтического творчества, государственного письменного языка и языка старославянского с их разными стилями»⁹.

При этом хорошо известно¹⁰, что тот извод церковнославянского языка, который ныне употребляется в Русской церкви, сформировался как раз в XVII в. и с тех пор не претерпел серьезных изменений, то есть он существенно отличается как от языка первых переводов — старославянского, так и от языка времен Сергия Радонежского или от того языка, на котором молился крестивший Русь князь Владимир.

Еще одним аргументом в защиту неприкосновенности церковнославянского языка является утверждение о его сакральности. Понятно, что в сферу противопоставления «сакрального — профанного» попадает не только язык. Любая религия предполагает различение сакрального и профанного, отделяя от мира повседневности с его деловой, но безразличной к вопросу спасения суетой «другую область, где его [человека] парализуют то страх, то надежда, где его, словно на краю бездны, может непоправимо погубить малейшая неточность в малейшем жесте»¹¹. По мнению Кайуа, «эти два мира — мир сакрального и мир профанного — строго говоря, могут быть определены лишь один через другой. Они взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга»¹². При этом профанное должно избегать близости любых видов сакрального, а сакральное, в свою очередь, чтобы не потерять своих особых качеств, не должно сближаться с профанным.

9. Виноградов В.В. Цит. соч.

10. См., например: Успенский Б.А. Указ. соч. или Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России: конец XIX–XX вв. М., 2001.

11. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 151.

12. Там же.

Соприкосновение сакрального и профанного происходит через обряд, позволяющий освятить кого-либо или что-либо, вводя его в мир сакрального. Если в данном контексте вспомнить историю сосуществования церковнославянского и древнерусского языков, то в определенный период их взаимоотношения приобрели именно такой характер. Но с переходом от церковнославянской диглоссии к церковнославяно-русскому двуязычию нарушаются и признаки сакральности церковнославянского языка, пусть и с некоторой натяжкой, но бывшие в условиях диглоссии. Таким образом, даже с формальной точки зрения попытки придать церковнославянскому и сегодня статус сакрального языка ничем всерьез не подкрепляются.

Но ведь «нас, прежде всего, интересует понимание. Потому что от понимания идет просветление, от просветления идет благодать, от благодати идет спасение», — как утверждает доктор филологических наук В.М. Живов¹³.

Особенно остро вопрос о возможности перевода богослужения встал в начале XX в. в связи с подготовкой Поместного собора РПЦ, когда больше половины архиереев назвали в списке наиболее животрепещущих проблем непонятность богослужебного языка¹⁴. «Что поражает в дискуссиях той поры? Очень верное понимание того, что вопрос о языке — это не есть вопрос догматический, это не вопрос канонический»¹⁵. И хотя мнения расходились — от предложения радикального перевода всего богослужения на русский язык до минимального редактирования самых невразумительных и просто ошибочно переведенных мест, — практически все признавали, что перемены в богослужебных книгах необходимы. На самом Соборе, на заседаниях Отдела о богослужении, проповедничестве и храме, обсуждению этой проблемы было посвящено немало времени, и даже был учрежден особый подотдел о богослужебном языке¹⁶. Те десять тезисов подотдела, которые были одобрены и переданы по установленному порядку в Соборный совет по обстоятельствам времени рассмотрены на нем не были. Однако «передача не рассмотренного Собором по существу, а стало быть,

13. Кифа. 2008. № 3(77). С. 5. URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/1572/139/> (дата обращения: 10.03.2011).

14. См. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2 ч. М., 2004. Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. Указ. соч. С. 52–73.

15. Митрофанов Г., прот. Наше церковное сознание перестало быть историчным // Кифа. 2005. №11(37). С. 7. URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/25/31/>.

16. Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М. 2001. С. 135–147.

и не принятого доклада в ВЦУ означала, что Святейший Патриарх и Священный Синод могут по своему усмотрению и по мере надобности вводить в жизнь предложения отдела, но отнюдь не обязаны делать это»¹⁷. Видимо, именно этим руководствовался в 1930 г. патриарший местоблюститель митр. Сергей (Страгородский), разрешая о. Василию (в монашестве — Феофану) Адаменко из Нижнего Новгорода совершать богослужение на русском языке¹⁸. Этот пример показал, что, несмотря на несовершенство тех переводов, они помогают людям глубже и серьезнее участвовать в богослужении.

С новой остротой споры разгорелись в 90-е годы XX в., когда после долгих лет преследования со стороны государства Русская церковь обрела свободу и перед ней открылись новые возможности. В это время в церковь вошло много людей, незнакомых с церковной традицией и уж тем более незнающих церковнославянский язык. Как писал академик С.С. Аверинцев,

Ее [церкви] подлинный язык — не горделиво хранимое свое наречие, но речь, внятная спасаемым. Этим принципам верно прекрасное творение свв. Кирилла и Мефодия, навсегда наложившее неизгладимую печать на внутренний строй русского языка. ...Странно, что славянский литургический язык, созданный, чтобы возможно приблизить святыню к сознанию предков наших, ныне поддерживает дистанцию между этой же святыней — и сознанием потомков. Православные полемисты так часто корили католическую латынь, отстранявшую мирян от живого и сознательного участия в соборном литургическом служении; но вот уже и католики перешли к иной практике — а у нас все держится обязательность нашей «латыни»¹⁹.

При этом часто можно слышать, что именно сохранение в богослужении исключительно церковнославянского и есть верность Кирилло-Мефодиевскому наследию. Однако ряд фактов заставляет нас иначе смотреть на то, что мы понимаем под традицией просветителей славян. Как это ни странно, но сегодня против перевода богослужения на живой язык (причем именно русский, так как проблем с разрешением перевода на любые другие языки давно уже нет) вновь повторяются практически те же аргументы, что мы уже не раз встречали в истории.

17. Балашов Н., прот. Цит соч. С. 157.

18. Балашов Н., прот. Цит соч. С. 166.

19. Православное богослужение: Выпуск 1: Вечерня. Утренняя. Литургия св. Иоанна Златоуста: Перевод с греческого на русский язык. М., 2004. С. 6.

Сегодня «позиция Патриархии по обоим вопросам (церковного календаря и перевода богослужения. — К.М.) основывается в первую очередь не на принципиальном отвержении реформ, а на недопустимости провоцирования раскола. О том же, что раскол на такой почве возможен, свидетельствовал не только опыт XVII в., но и произошедший уже в XX в. раскол в Эладской Церкви из-за перехода на “новый стиль” календаря»²⁰.

Как мы знаем, ни в Болгарской, ни в Сербской церквях введение в практику богослужения на национальном языке раскола не породило²¹. Более того, в Сербии это принесло церкви новое вдохновение. Почему же тогда идеологическое пугало раскола по-прежнему парализует Русскую церковь?

Б.И. Сове писал: «Трагическое явление старообрядческого раскола, возникшего в связи с исправлением богослужебных книг при патриархе Никоне, настолько потрясло Русскую Церковь и запугало церковную власть, что с конца XVII в. прекращаются ее заботы об улучшении богослужебного текста, которые являлись традиционными с конца XV в. и выражались в многократном, можно сказать, почти непрерывном исправлении текста московскими справщиками — монастырскими старцами и протопопами в XVI и XVII веках»²². Однако надо учитывать, что в случае с патриархом Никоном действительно имела место реформа, проведенная весьма спорными методами и с не менее сомнительными целями. Долгое время бытовало мнение, что Никон лишь хотел исправить церковные книги не только по славянским, но и по греческим, и притом древним, спискам, чтобы устранить все вкравшиеся со временем прибавки и новшества, а также погрешности переписчиков. Как писал А.А. Дмитриевский, «общепринятой оставалась историографическая схема, содержащаяся в предисловиях к никоновским изданиям богослужебных книг». Но «...беспристрастный анализ новоисправленных книг, которыми Русская Церковь и славянские балканские Церкви пользуются до сего дня, сравнительное изучение их с греческими и старопечатными книгами, последние работы русских историков и литургистов в начале XX в. установили новые факты, неизвестные даже корифеям русской

20. Верховский А. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты: 1995–2001 гг. М., 2003. С. 206.

21. Мозгов К. Современное состояние перевода богослужения на славянские языки: Доклад на

студенческой конференции «Сретенские чтения» // Кифа. 2009. № 6(96). С. 5.

22. Сове Б.И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. Сб. 5. М., 1970.

исторической науки (например, Е.Е. Голубинскому), и показали дефекты справки²³. Никоновские справщики и их преемники, как выяснилось, не пользовались греческими “харатейными” книгами, как утверждало предисловие к Служебнику 1655 г. Привезенные в большом количестве (а на самом деле — не таком уж и большом, — см. Дмитриевский. Цит. соч. — К.М.) для справщиков с Афона Арсением Сухановым греческие рукописи не были ими использованы, обогатив лишь Московскую Патриаршую (Синодальную) библиотеку. ...Справщики разрешали задачу более просто, пользуясь печатными книгами, большей частью юго-западной печати»²⁴.

Еще одним принципиальным моментом, приведшим к столь острой реакции на реформу патр. Никона, было то, что она проводилась именно как реформа, «спущенная» сверху и обязательная для всех. Но что сегодня в Русской церкви препятствует разрешить существование богослужения по-русски? Пусть будет многообразие форм богослужения, в том числе в сфере языка. «Такого полного тождества церковно-богослужебной практики в церквях Православного греческого востока история христианской церкви и богослужения не знала и не знает до настоящего времени... Каждая церковь пользовалась своими чинами и может вырабатывать новые чины, вызываемые потребностями данного времени. Установить раз и навсегда определенные чины нельзя, как нельзя остановить развитие человечества»²⁵.

Как мы уже упоминали, догматических и канонических запретов на богослужение на любом языке в православной церкви не существует, поэтому нет ничего непозволительного в том, чтобы перевести богослужение на русский язык. Однако есть попытка более или менее рационального богословского обоснования сохранения существующего положения. Для этого приводятся, например, такие аргументы:

- а) славянский язык есть словесная икона; он должен быть признан такой же местночтимой святыней Русской Православной Церкви, как многие храмы и иконы;
- б) хранение славянского языка должно быть правилом Русской Православной Церкви; догматические основания для этого, в сущности, те же,

23. О том, откуда были заимствованы исправления, чье влияние они отразили, кто были основные «справщики» и какие цели преследовал сам патриарх Никон — см.: Дмитриевский А.А. Исправление

книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М., 2004.

24. Сове. Б.И. Цит. соч.

25. Дмитриевский А.А. Указ. соч. С. 28.

что и для иконопочитания... (Камчатнов А. Сакральный славянский язык в церкви и культуре // Радонеж. 1996. № 1).

И есть та же фетишизация, когда утверждается, что церковнославянский — это «особый мистический священный язык богообщения» (Беседа со священником // Черная сотня. 1996. № 33–34)²⁶.

В этом контексте важно указать на еще одно историческое несоответствие. В «Обращении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия к клиру, Приходским советам храмов Москвы, наместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2007 года», опубликованном 28 января 2008 года на сайте www.patriarchia.ru, говорится:

Мы получили много письменных вопросов. На один из них отвечу сразу — относительно «подготовки литургической реформы в Церкви», которой нет и быть не может. Те, кто порой высказывают частные мнения о том, что нужно перевести богослужение на русский язык, о чем в свое время говорили обновленцы, или предлагают сократить богослужение, забывают, что Церковь, ее уставы и правила вырабатывались тысячелетиями, и они должны свято соблюдаться. <...> Я призываю всех вас соблюдать наши православные традиции и не смущаться частными высказываниями людей, пытающихся вернуть нас во времена обновленчества.

Что касается обновленчества, то как раз для его идеологов русский язык вообще не представлял особого интереса, поскольку «живоцерковники» характеризовались прежде всего не реформами церковной жизни и уж тем более не стремлением к ее обновлению, а особенно тесной связью с государством (точнее, с НКВД)²⁷. Как известно, переводческая деятельность о. Феофана (Адаменко) ими как раз не была принята, а по возвращении в патриаршую церковь митр. Сергей (Страгородский) благословил его труды. Как пишет А. Кравецкий, «сам вывод о том, что обновленцы ничего не сделали для перевода богослужения на русский язык, является принципиально важным для истории литургической письменности»²⁸. Так что иначе, как недоразумением, привязку проблемы перевода богослужения к истории обновленчества назвать трудно.

26. Верховский Александр. Указ. соч. С. 210.

27. Об этом подробнее см., например: Балашов Н., прот. Цит. соч. С. 164–167.

28. Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. Указ. соч. С. 181.

Какие можно сделать выводы из всего вышесказанного? Для многих священников и иерархов, ставших впоследствии исповедниками веры, еще в начале XX в. здесь все было очевидно.

Но главное, что свобода в выборе языка богослужения предполагает и определенную активную позицию в церковной жизни, и соответствующую ответственность за такой выбор. А это не позволяет окончательно закоснеть в устоявшихся — пусть и освященных веками — формах, часто к сегодняшнему дню уже теряющих свое истинное содержание.

Никто не предлагает делать буквальные переводы с церковнославянского. Это странно само по себе, так как оригинал в подавляющем большинстве случаев все же греческий, а потому только с него и нужно переводить — да и буквальные переводы вообще давно не считаются лучшим вариантом. И если перевод — дело серьезное и продолжительное, с чем спорить невозможно, то тем более стоило бы начать этот процесс не откладывая.

Движение литургического возрождения можно рассматривать как попытку возвращения к евхаристической экклезиологии, попытку собрать евхаристическую общину и поставить ее во главу угла. Это, безусловно, шаг вперед по сравнению с экклезиологией поместно-приходской или клерикальной, где нет и не может быть проблемы языка. Как только дух и смысл ставятся на первое место, как только свидетельство Духа становится выше свидетельства буквы, сразу возникает и вопрос о языке церкви, в частности, языке богослужения, поскольку этот язык сильно отстал.

Конечно, когда речь идет о необходимости ввести в богослужebное употребление живой русский язык, то, разумеется, никто не говорит о замене возвышенного церковнославянского бытовым (и лишь поэтому понятным) разговорным русским или корявым подстрочником. Эту подмену часто используют в своей аргументации сторонники неприкосновенности церковнославянского. Поводом для подобных рассуждений могут быть переводы, осуществленные еще в XIX в., например, проф. Е. Ловягиным, которые хотя и очень точно передают смысл, но не выдерживают стилистической критики и, конечно, не подходят для богослужebного употребления. Но тогда ставилась совершенно другая задача: богослужebные тексты переводились для того, чтобы все желающие могли их лучше понимать, но не для того, чтобы по ним служили в церкви. К тому же восприятие церковнославянского как языка «возвышенного» часто основывается именно на его непонятности при иллюзии понимания текста на основании

нескольких знакомых слов. Однако стоит отметить, что эстетический критерий, хотя в данном случае и, безусловно, важен, но никак не может быть признан определяющим. Для тех же, кто не может расстаться с церковнославянским языком, например, по эстетическим соображениям, должна оставаться возможность сохранения славянского богослужения. Принципиально важно, чтобы была возможность вводить в богослужение русский язык, формируя таким образом его особый литургический стиль. Как говорил акад. С.С. Аверинцев, «дерзновение — великая ответственность. Но возьмем ли мы на себя более тяжелую ответственность — не за дело, а за бездействие?»²⁹

29. См.: На церковнорусском языке // Киѳа. 2008. № 6 (80). С. 4. URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/1721/12/> (дата обращения: 10.03.2011).

Работы
студентов СФИ
по кафедре
богословских дисциплин
и литургики

Дмитрий Гасак

Противоречивый опыт выявления границ Церкви в Новом Завете в их соотнесенности с откровением Царства Небесного

Христиане не мыслят свою жизнь без Церкви. Служение Богу и служение Церкви для многих ее членов являются почти синонимами. Каждый крещеный во имя Отца и Сына и Святого Духа желает стать членом нового народа Божьего, Церкви Христовой, стать общником собрания верных учеников Христовых, которое «врата ада не одолеют»^{*1}. И подобно тому, как апостолы испытывали страх и трепет в преддверии Христовых страданий и желали сохранить верность Призвавшему их, так и мы часто колеблемся и сомневаемся в своих силах, но в то же время горячо желаем сохранить верность Господу, а значит, быть членами Его Тела, Святой Церкви, «согражданами святым и своими Богу»^{*2}.

*1 Мф 16:18

*2 Еф 2:19

Вместе с тем, также подражая святым апостолам, спрашивавшим Учителя о своем месте в Его Царстве, мы часто задаемся вопросом: кто в Царстве Божьем будет первым, достанет ли наших усилий, чтобы войти в него, исполнить свою верность Богу и Его Церкви? Нам нужно укрепляться в вере, помогать и другим обретать «веру совершенную», а значит, твердо знать границы пути, приоритеты в духовной жизни, чтобы, открыто совершая свое служение в церкви и обществе, не искутиться никаким грехом, не подпасть под власть многочисленных внешних и внутренних соблазнов. Все это принуждает нас решать вопрос о границах Церкви, причем не только в рамках теоретического богословия, но испытывая свои умозрительные выводы, духовные интуиции в практической христианской жизни. И это при том, что Православие имеет двухтысячелетнюю традицию и многое уже сказано

и определено, исторические формы жизни Церкви давно сложились, и часто может казаться, что остается лишь принять то, что придумано до нас людьми с большей верой, смирением и дерзновением пред Богом.

Если обратить свой взгляд на период земной жизни Иисуса Христа из нашего времени, когда канонические, мистериальные и мистические церковные границы очень существенно разошлись, то может показаться, что тогда в представлении если не всех, то большинства членов Церкви ее границы были едиными. Но мы видим, что и тогда эта проблема существовала. «Свет во тьме светит, и тьма его не объяла»^{*1} — вот божественный принцип определения границ. Вера «с горчичное зерно»^{*2} в Отца Небесного и Сына Человеческого утверждалась Христом как основной критерий этих границ. Он стал «камнем преткновения»^{*3} ветхого иудейского мира, страстно отстаивавшего свои образы жизни и мыслей о Боге и не сумевшего до конца перейти через эту «границу». Во Христе есть главная граница новозаветной Церкви, и в Нем же — откровение Царства Небесного, пришедшего в силу, но, может быть, еще не в полной силе. Во Христе границы Церкви и Небесного Царства сходятся уже здесь, на земле. Он — Тот, Кто разделяет и разводит все человеческие границы («до разделения души и духа»^{*4}) и одновременно объединяет их.

Поэтому наш взор обращается к первоисточнику — Святому Евангелию, чтобы за всем богатством христианской традиции, культуры мы не потеряли главного в нашей церковной жизни. Наша вера должна быть неизменной по отношению к вере первых христиан, которые не имели ни такой церковной организации с ее иерархической структурой, ни текста Нового завета, ни Символа веры, ни богатейшей христианской культуры. Но их вера и жизнь, как видно, были часто значительно более победоносными, нежели наши, их забота о приведении всего творения к Богу была более плодотворной. Вопрос о границах Церкви нам необходимо разрешать не для того, чтобы воздвигнуть себе прочную ограду для спасения, не для того, чтобы отделить «чистых» от «нечистых», ибо еще апостолу Петру «Бог указал не называть ни одного человека скверным или нечистым»^{*5}. Напротив, разрешение вопроса о границах должно помочь нам самим раздвинуть границы собственного суженного взгляда на Церковь и на Божий мир. «Дух дышит, где хочет»^{*6}, а поэтому и мы призваны идти за Ним, куда бы Он ни пошел.

Конечно, данная тема предполагает более широкий формат, чем формат настоящей статьи, поэтому мы ограничимся лишь

*1 Ин 1:5

*2 Лк 17:6

*3 Рим 9:32

*4 Евр 4:15

*5 Деян 10:28

*6 Ин 3:8

некоторыми замечаниями или, скорее, наблюдениями, возникающими при поиске в первохристианском опыте решения вопроса о церковных границах и их соотносительности с откровением Царства Небесного.

Первое, на что мы обращаем свое внимание, — исторический контекст воплощения Спасителя. Христос есть Глава Церкви, и часто представления о Нем связаны с явлением могущества и силы. Но в самом моменте Рождества мы видим, что явление Спасителя в мир свидетельствует об умалении, Божественном кеносисе: Младенцу не нашлось места нигде, кроме скотских яслей. Народ Израильский ожидал мессию, посланника Божьего, но, являясь в мир, Спаситель как бы показывает несоразмерность представлений народа. Ожидающий мессию народ не представляет себе истинных масштабов этого явления, а без такого представления невозможно распознать Богоявление.

Проповедь Иоанна Крестителя также призывает слушающих обрести подлинную внутреннюю духовную меру, обратиться в простоте к Богу, трезвенно увидеть самих себя пред лицом Божиим, иными словами, войти в собственные границы и именно так «приготовить дорогу Господу»^{*1}. Пророк четко обращает внимание на внутреннюю суть покаяния: «...Принесите достойный плод покаяния! И не думайте говорить в душе: отец-де у нас — Авраам»^{*2}. Креститель однозначно утверждает примат правды, открытости пред Богом и ближними, а значит, веры над формами благочестия; чистого сердца — над ритуальной чистотой. Характерная деталь: призыв побуждает очистить сердце тут же, немедленно, ибо Царство Небесное приблизилось, времени на раздумье нет. Это особая временная граница — человек не должен терять времени, ибо Господь воплотился и отныне каждая секунда, проведенная без Бога, в раздвоенности, является для человека греховной и губительной, подтверждающей победу павшего времени над жизнью. Ведь Сам Господь побеждает смертную силу времени.

Согласно Евангелию от Матфея, Христос начал проповедовать после заключения Иоанна в темницу. Он удалился в Галилею, там начал «возвещать и говорить: “Творите покаяние, ибо Царство Небесное близко!”»^{*3}. Он продолжил дело Крестителя, теперь не только возвещая пришествие Царства, но и являя его силу.

Еще со времени оглашения мы знаем, что Церковь не есть Царство Небесное, но в Евангелии мы видим их теснейшую связь. Христос проповедует Царство, являет его знамения, Сам являясь

*1 Мф 3:4

*2 Мф 3:8–9
(Здесь и далее, если не оговорено иное, цитаты из Мф, Мк, Лк приведены в пер. С.С. Аверинцева. — Прим. ред.)

*3 Мф 4:17

его Знамением, и собирает в Свой народ, Церковь, тех, кто определил Его Царство самой большой ценностью своей жизни. Границы Его Царства иные, чем обычно принято думать о царствах земных, они узки и неудобны: «Узкими входите воротами... Но тесны ворота и узок путь, ведущие к жизни, и мало тех, что находят их»^{*1} или «Не всякий, кто говорит Мне: “Господи! Господи!” — войдет в Царство Небесное»^{*2}. Царство уготовано лишь тем, «кто творит волю Отца Моего, что в небесах»^{*3}. Его обретут избранные, те, кто имеет бóльшую праведность, чем даже книжники и фарисеи, чье благочестие в обыденном сознании считалось примерным.

Но в то же время мы видим обращение Христа ко всем людям, вне зависимости от их пола, физического здоровья, социального положения и даже религиозной принадлежности. Он говорит о Себе, что Его посланничество обращено к «погибшим овцам дома Израилева»^{*4}, но Он же свидетельствует, что «многие придут с востока и запада и возлягут на пиршестве с Авраамом, и Исааком, и Иаковом в Царстве Небесном, а те, кому Царство было уготовано, извержены будут во тьму внешнюю»^{*5}. В круг Его «общины» входят люди из социальных низов, инородцы и «иноверцы». Он исцеляет подошедшего прокаженного, хотя по закону Он должен был считаться нечистым после такого «общения»^{*6}. Женщина, «двенадцать лет страдавшая кровотечениями, прикоснулась к бахrome на плаще Его»^{*7} и была исцелена в тот же час. Тот, к Кому она, нечистая, прикоснулась, также должен был считаться нечистым. Но женщина была исцелена, очистилась, и нечистоту ее уже никто не мог подтвердить. Христос же сказал: «Не бойся, дочь Моя! Твоя вера спасла тебя»^{*8}. Так же не были отвергнуты Христом и центурион, и женщина хананеянка, и другие. Чудеса-знамения совершаются по вере, верою спасаются люди от зла и греха, и именно вера во Христа, а не принадлежность к народу или традиции становится границей, отделяющей принятых Богом людей от неверных. «Воистину говорю вам, что мытари и блудницы впереди вас идут в Царствие Божие. Пришел Иоанн показать вам путь праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему»^{*9}.

Еще один важный момент, важное различие. Часто в обыденном церковном сознании представление о Церкви как мистическом Теле Христовом, также как и о Царстве Небесном, связывается с миром невидимым, иногда будущим, ожидающим нас за гробом. Но тайна Церкви, как и Царства Божьего, связана

*1 Мф 7:13–14

*2 Мф 7:21

*3 Мф 7:21

*4 Мф 15:24 (Пер. еп. Кассиана (Безобразова). — Прим. ред.)

*5 Мф 8:10–12

*6 Мф 8:2–4

*7 Мф 9:19

*8 Мф 9:22

*9 Мф 21:31–32

с воплощением, а значит, границы Церкви также должны быть воплощены, обозначены, хотя и не могут быть статичными. При всей открытости своего служения Христос все же собирает ближайший круг учеников, в который входят те, с кем Он имеет более тесное личное общение, которым «открыты тайны Царства». Но и этот круг ближайших друзей Христовых неоднороден. На гору Преображения, например, Христос берет лишь троих самых близких: Петра, Иоанна и Иакова ^{*1}. Еще более острый момент связан с пребыванием в общине ближайших учеников Иуды-предателя, и Христос прямо говорит об этом, причем после того, как апостолы исповедовали Его как Мессию и Сына Божьего: «Ответил Ему Симон Петр: Господи, к кому мы пойдём? Ты имеешь слова жизни вечной, и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Святой Божий. Ответил им Иисус: не Я ли вас, Двенадцать, избрал? И один из вас — диавол. А говорил Он об Иуде, сыне Симона Искаротиота. Ибо ему, одному из Двенадцати, предстояло предать Его» ^{*2}. Это свидетельство того, как близко, порой значительно ближе, чем нам кажется, зло подступает к Центру Жизни и Источнику Благодати, и призыв Христа «Бодрствуйте!» побуждает нас быть постоянно трезвенными, не расслабляться, дабы не дать злу перейти невидимую границу и не войти в «святую землю», и нам самим не выйти из нее. Христа предал один из ближайших учеников — вот как близко оказался дьявол. Так же он подходит и к другим ученикам, «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» ^{*3}. Манифестация дьявола в общине Христа — ярчайшее свидетельство невозможности достижения полноты Жизни в этом мире. О том же говорит и отречение Петра, и рассеяние других учеников после ареста Учителя. Бог наш не есть Бог мертвых, но живых, и границы Церкви не определяются лишь в исторической жизни Церкви. Но в то же время главная драма — борьба за Церковь, за ее полную победу и торжество Царства Небесного — совершается в истории, и здесь важно другое свидетельство — собрание апостолов после Голгофы, новое обретение веры в Воскресшего и обретение силы Духа Святого на Пятидесятницу, т. е. собрание Церкви, а значит, и установление соответствующих границ (вспомним: «и свет во тьме светит...»), не только невидимых духовных, но и видимых.

Следующим важным различием в рассмотрении вопроса о границах Церкви является соотношение ветхого Закона и новозаветного Откровения. Христос при всей Своей свободе по отношению к Закону тем не менее утверждал: «Не подумайте,

^{*1} Мф 17:1

^{*2} Ин 6:68–71

^{*3} 1 Пет 5:8

будто Я пришел, чтобы упразднить Закон или Пророков; не пришел Я, чтобы упразднить, но чтобы восполнить. Ибо воистину говорю вам: пока небо и земля не прейдут, не пройдет от Закона ни единая йота и ни единая черта, покуда все не сбудется. А потому, если кто самую последнюю из заповедей этих нарушит и научит тому же других, тот последним наречен будет в Царствии Небесном, а кто исполнит и научит, тот великим наречен будет в Царствии Небесном»^{*1}. Он не отменяет Закон, неся полную ответственность за традицию, но утверждает примат следования Истине по отношению к соблюдению писанных правил. Вслед за Христом это делает и «фарисей от фарисеев» — апостол Павел — в своей проповеди язычникам, и все апостолы, принявшие согласное решение о необязательности соблюдения всех правил Закона для язычников.

*1 Мф 5:17–19

Мы видим, что вопрос о границах Церкви в Новом Завете связан с постоянным движением, динамикой, драматизмом духовной жизни человека. Есть желание обрести Царство Небесное, соединить «церковь земную» и «Церковь Небесную». Вся жизнь человека наполнена этой динамикой. Успокоиться нельзя, ибо даже присутствие Христа в истории само по себе не дает никому никаких гарантий. Сам человек делает выбор и делает его во все дни своей жизни, сколько их отпущено Господом. Пример тому — повествование о последних земных днях Спасителя. Иуда участвует в Тайной вечере, входя в собрание учеников и одновременно отделяясь, выходя из него. Распятые со Христом разбойники, совершившие преступления, ведут себя по-разному, и одному из них, обратившемуся ко Христу с молением: «Иисус, вспомни обо мне, когда Ты придешь царствовать!», — Он тут же ответил: «Истинно говорю тебе: сегодня же ты будешь со Мною в раю»^{*2}. Другой же даже перед лицом смерти не нашел в себе сил для веры и надежды, а значит, был погибшим уже давно и не захотел от злого мрака своего духа избавиться и приобщиться к Божественному духу. Апостол Петр сильно колебался и также отрекся от Христа, но любовь к Нему, исповеданная им трижды по Восстании Учителя^{*3}, помогла ему не стать предателем и, «обратившись, укрепить братьев».

*2 Лк 23:42–43

*3 Ин 21:15

Новозаветное Откровение есть еще и преодоление испокон веков существовавшего разделения между Богом и человеком, которое принципиально подчеркивалось в ветхозаветную эпоху и которое Ветхий Завет не преодолел. Христос ничего не скрывает от своих учеников, называя их друзьями, а не рабами, ибо они,

как друзья, знают, что делает их Отец, в отличие от рабов, которые находятся в неведении о делах своего господина. Ученики знают Отца, знают Его дела и сами совершают их. Потому и Христос называет их друзьями, свидетельствуя о связующих Его и апостолов узах любви, но именно потому, что они — дети Небесного Отца («Один у вас Отец» *¹). И еще Спаситель говорит о единственном отличии Своих учеников от других: они «будут иметь любовь между собою». Вот главное отличие, вот важнейшее определение границ Церкви — любовь, а истинная любовь не знает внешних границ, ибо Бог есть Любовь *². Поэтому Христос утверждает: «И вы будете моими свидетелями до пределов земли» *³.

*¹ Мф 23:9

*² 1 Ин 4:8

*³ Деян. 1:8

Часто образ Христа дробится в сознании людей. Отдельно знают Христа — Доброго Пастыря, отдельно — обличителя книжников и фарисеев. Образ Христа как бы разделяется, поэтому столь неустойчиво представление о христианской общине (например, как о служащей общине или как о «теплом семейном круге», неизбежно замкнутом на себя). Но Христос един, и служение Его едино и целостно. Оно по отношению к ученикам (т. е. к своим) по Истине такое же, как и ко всем остальным, ко всему миру, ибо для Христа мир — не чуждый. Бог нелицеприятен *⁴. Поэтому в Евангелии нет «канонических» границ. Это понятие находится в разных рядах с понятием любви. Христос и Его ученики свободны. На высказанное учениками недоумение: «Некто ходит и изгоняет бесов Твоим именем» *⁵, — Учитель ответил: «Не препятствуйте, ибо кто не против вас, тот за вас», утверждая тем самым не внешний, формальный, не законнический, но внутренний, неформальный, духовный характер различения добра и зла, побуждая их судить по вере, как бы с позиций грядущего Царства. Для служения Христа внешние границы не были столь важны еще и потому, что служение Его, само Его явление в мир предельно эсхатологично. Другие границы нужны для долгой жизни в истории (будто церковь собирается жить бесконечно).

*⁴ Деян 10:34

*⁵ Лк 9:50

Начиная свое Послание к ефесянам, ап. Павел пишет:

Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас всяким благословением духовным на небесах во Христе, как и избрал Он нас в Нем прежде основания мира, чтобы быть нам пред Ним святыми и непорочными, в любви предопределив нас к усыновлению Ему чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление кровью Его, отпущение согрешений по богатству благодати Его,

которую Он в изобилии излил на нас во всякой премудрости и разумении, поведав нам тайну воли Своей, по благоволению Своему, которое Он предустановил в Нем для осуществления полноты времен, чтобы соединить всё небесное и земное под главою Христом, в Нем, в Котором и мы были взяты в удел, будучи predeterminedены по предустановлению Совершающего всё по решению воли Своей, чтобы мы были в похвалу славы Его, мы, которые ранее возложили надежду на Христа (курсив мой. — Д.Г.) *1.

*1 Еф 1:3–12

Бог Отец благоволил «соединить все небесное и земное под главою Христом», и в Нем Невеста Агнца соединяется с Царством Небесным. Но единство это достигается на Кресте и в Воскресении, и вслед за Христом идут в вере, надежде и любви все его верные ученики.

Обретение Церкви, которую врата ада не одолеют, есть путь подчас трагический и трудный, но благодатный и победный, «невозможный человеку», но «возможный Богу», совершить который можно в пределе лишь верою, ибо только тогда Господь поможет нашему неверию. Вопрос о границах, на наш взгляд, не решается однозначно, но требует ясного различения их, внутренней ясности и четкости в «различении добра и зла». Церковь должна знать своих и не путать их с «не своими», но церковь хранит надежду и прилагает все силы к тому, чтобы своими Богу стали все люди на земле. Трудно определить границы Церкви иначе, чем это сделал ап. Иоанн Богослов: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет людям. И свет во тьме светит, и тьма его не объяла» *2. Этот свет светит везде, где звучит слово истины и совершается дело Христово, поэтому и заповедал Христос ученикам: «Идите, и сделайте учениками все народы... научая их соблюдать все, что Я заповедал вам» *3.

*2 Ин 1:4–5

*3 Мф 28:19

Литература

1. Аверинцев С.С. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы Давидовы. Киев: Дух и литера, 2004.
2. Новый Завет на греческом и русском языках. М.: РБО, 2002.
3. Ратцингер Й.А. Введение в христианство. М., 2006.

Ольга Цкитишвили

«Где двое или трое собраны во имя Мое»: некоторые новозаветные аспекты мистики межличностного общения и церковности

Община в своей совместной жизни призвана воплотить альтернативный порядок, который служит знаменем Божьего замысла о мире.

Р. Хейз

Грехопадение разрушило целостность творения и внесло раскол в отношения людей с Богом и друг с другом. Разрозненность стала одной из характеристик мира сего. Однако Господь немедленно приступает к «спасательным работам», и начинается история *исцеления* этого мира, Священная история, в которой человек получает возможность обрести единство с Творцом. Но история человечества становится нескончаемой чередой отречений и отступничества от Бога, извращения Его воли в мире. Грех рассеивает народ Божий ^{*1}. Однако намерения Создателя непоколебимы, и в словах пророков звучит надежда: «...говорит Господь, соберу хромлющее и совоюлю разогнанное» ^{*2}; «соберу рассеянное, и приведу их в почет и именитость на всей этой земле поношения их» ^{*3}. И «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены» ^{*4}, чтобы «рассеянных чад Божиих собрать воедино» ^{*5}.

^{*1} Иез 20:23;
Пс 105:24–27

^{*2} Мих 4:6

^{*3} Соф 3:19

^{*4} Гал 4:4

^{*5} Ин 11:52

В связи с этим одним из центральных евангельских образов становится фигура заботливого Пастыря, без Которого собиране невозможно в принципе ^{*6}, поскольку оно утверждается на Его жертвенной любви и иного основания иметь не может.

^{*6} Мф 26:31;
Мк 14:27

Каждого из Своих учеников Иисус призывает лично, но это призвание реализуется только в личном избрании, т. е. во *встрече* с Ним. Через опыт самой этой *встречи* ученики уже обретают общность.

Бог по Своей Воле объединяется с нами в общении. Он Сам как бы является Общностью... Каждая Ипостась — это как бы свой, единственный, особый способ содержать и отдавать Полноту, и каждая Ипостась существует только

в связи с Другими. Можно сказать, что Божественная Сущность — это общность, объединение, и эта Общность исходит от Него, чтобы прийти к нам... Бог в Своей Любви полностью доступен, принимает участие во всех... Можно сказать, что Бог Отец — Источник Любви, Сын — Полнотное Проявление Любви, Дух — Любовь, Которая нам дается [12, с. 44–46].

Таким образом, чтобы группа людей стала общиной Господа, эта общность должна быть упрочена Его присутствием, которое возможно только в случае безусловного единства их духовной устремленности: они должны быть *собранны во имя Господа Иисуса Христа и согласны между собой в прощении о всяком деле* *¹.

*¹ Мф 18:19–20

Насколько люди лично и соборно ставят себя в связь с Богом, насколько они определяют себя Его волей, настолько они и отражают в себе Его «дела» [13].

Но достижение такого согласия — большой духовный труд, который связан с *познанием* друг друга через общение в любви, смирение и служение друг другу по примеру Христа служащего, с жертвой своей индивидуальностью ради становления соборной личностью. Задача эта не из легких, и поначалу она ложится на плечи Самого Господа: Его молитвой создается *² и укрепляется *³ община учеников.

*² Лк 6:12

*³ Лк 22:31–32

Однако после слов Учителя о Страстях, еще не понимая их смысла, ученики ощутили, что обстановка изменилась, и их охватила тревога. Именно в это время, в соответствии с текстом евангелиста Луки, они *просят научить их молиться*, и Господь дает им «молитвенное правило», призывая к непрерывной молитве: «просите и дано будет вам; ищите и найдете; стучите, и отворят вам» *⁴. Таким образом, община оформляется литургически, как, по-видимому, и было принято, поскольку Иоанн Предтеча тоже дополняет молитвенные тексты своих учеников особой общинной молитвой *⁵.

*⁴ Лк 11:5–10

*⁵ Лк 11:1

Община — это еще один из центральных, ключевых образов Нового Завета, общий для всех канонических свидетельств. При этом «община Иисусовых учеников должна быть образцовой общиной, живущей в послушании Богу. Она должна быть солью земли, светом миру, городом на холме» *⁶» [18, с. 127], поскольку имеет особое служение: «да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши *добрые дела* и прославляли Отца вашего Небесного» *⁷, т. е. речь идет об этической стороне жизни христиан. Вместе с тем

*⁶ Мф 5:13–16

*⁷ Мф 5:16

это та этика, которую Н.А. Бердяев называет «парадоксальной», которая непосредственно связана с преображением человеческого сердца. Если человек не стремится к реальному преображению жизни, то все его морально-этическое поведение сводится к условно-знаковым действиям, что и означает «символичность жизни» в понимании Н.А. Бердяева. «Так можно, например, утверждать общину как духовную символику, выражающуюся в определенных словах и жестах, но без всякого религиозно-духовного братства, даже при вражде», — пишет он [6]. Нередко вместо реального осуществления добра делается лишь условный знак его осуществления, причем многими это признается вполне достойным, «чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческой, чтобы мирское царство оставалось мирским, а Царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и *вне* мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству» (курсив наш. — О.Ц.) [17]. Поведение именно такого рода Н.А. Бердяев называет «ритуальной этикой». Этика закона, в сущности, всегда ритуальна и символична, поскольку требует от человека определенного поведения независимо от того, каков этот человек. «Но Христос пришел в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир» [там же]. «Реалистическая этика требует реального преображения и реального осуществления добра и правды в жизни, реальных качеств человека. Основной принцип этического реализма — не делать условных добрых дел, а быть добрым, излучать качество доброты, не выражать условных знаков любви, а быть любящим и излучающим любовь, не почитать иерархического чина, в котором высота лишь символизирована, а почитать человека, человеческое качество, реальное осуществление высоты. Евангельская мораль не символична, она реалистична, она призывает к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, и к исканию прежде всего Царства Божьего, т. е. к реальному преображению, а не к условным знакам. Она обращена к глубине человеческого сердца, т. е. к источнику совершенной, преображенной жизни. Реализм в этике гораздо труднее символизма в этике» [там же]. Реальное осуществление добра крайне трудно, почти невозможно, это и говорят об этике евангельской: кто же может спастись? *1. Сам Господь соглашается с тем, что человеку это не под силу, Богу же все возможно *2, т. е. это этика «мистическая», или, как говорит Н.А. Бердяев, «профетическая» [6].

*1 Мф 19:25;
Мк 10:26;
Лк 18:20

*2 Мф 19:26;
Мк 10:27

Но если речь и поступки — внешнее проявление того, что находится в сердце [18], то слова Иисуса о милосердии ^{*1}, когда Он дважды цитирует пророка Осию ^{*2}, не педагогический или пастьрский призыв, а *свидетельство* прихода *новой реальности*, в которой становятся возможны такие отношения, и именно этот критерий лежит в основе совершения последнего суда ^{*3}.

По молитве Господа Отец дает Ему в ученики тех людей, которые призваны стать ядром этой новой духовной реальности ^{*4}. Служение Христа непосредственно связано с созданием Церкви, для которой двуединая заповедь о любви к Богу и ближнему, хорошо известная еще по Ветхому Завету, — «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» ^{*5}, — теперь звучит по-новому: «Заповедь *новую* даю вам, — говорит Иисус, — да любите друг друга, как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга» ^{*6}. Это любовь особая, такая, которая соединяет Отца с Сыном, и эта Божья любовь становится нашим достоянием. Но жажда новой реальности, где нет зла, где правит Бог, в Котором как начала жизни утверждены свобода и творчество, и означает стремление быть верным той любви, которой возлюбил нас Христос. Для апостола Иоанна именно это и является главным, но это условие суровое, и, во всяком случае, оно не содержит никакой эмоциональной окраски [10], распространяясь при этом и на отношения с ближними: «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию» ^{*7}.

Любовь в библейском контексте выражает *познание*, непосредственно смыкающееся с *верой*. В словах Христа: «Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, [так] и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец» ^{*8}, — речь опять идет о любви, потому что в библейском контексте *познание* означает единство в любви и получает именно в любви свое выражение. По слову ап. Павла, вера действует любовью ^{*9}, а еп. Кассиан пишет: «Жертвенное служение Пастыря осуществляется в священном кругу любви, который есть и круг познания» [11, с. 123].

Познание Бога, к которому мы призваны, неразрывно связано с познанием человека. «Познание Истины зависит от степени общности людей, от общения в Духе», поскольку *встреча* с ближним возможна только на вертикали, соединяющей человека с Богом, т. е. реальное общение возможно только между личностями, только в присутствии Божьем, но это и есть пространство молитвы. Так, в эпизоде Преображения открывается истинная реаль-

*1 Мф 9:13; 12:7

*2 Ос 6:6

*3 Мф 25:36

*4 Лк 6:12–16

*5 Мк 12:32–33;

Лк 10:27 и
паралл. Мф 22:37;
Мк 12:30

*6 Ин 13:34

*7 Рим 15:7

*8 Ин 10:14–15

*9 Гал 5:6

ная жизнь, явленная в общении и единстве Человека с Богом и с людьми ^{*1}, т. е. то, что А.С. Хомяков называет «соборностью», «вхождением в общение живых и умерших» [3], «...Царствие Божие, пришедшее в силу» ^{*2}.

^{*1} Лк 9:28–35
и паралл.

^{*2} Мк 9:1

Поскольку общаться могут только личности, а личность реализуется в Боге, и она сама себе трансцендентна, истинное *общение происходит в вечности*. Об этом пишет и протопр. Александр (Шмеман), когда говорит о собирании Церкви на Евхаристию как о главном христианском служении, о «том таинственном единстве, в котором мы, составляя тело Христово, можем неосужденно Бога называть Отцом и быть участниками и причастниками Божественной Жизни...» [20, с. 23].

«Смысл новозаветного представления об общине в значительной мере обусловлен израильской общиной завета» [16], *хабурой*, которая была достаточно открытым и свободным сообществом иудеев, включавшим и мужчин, и женщин и собиравшимся для совместных трапез и изучения Торы [9]. Обучение также было хорошей основой для общения [19]. Ничто, кроме греха и ритуальной нечистоты, не могло воспрепятствовать человеку принять участие в таком общении. Кумраниты, правда, относились к своим трапезам гораздо строже, поскольку считали их священническими, поэтому к участникам предъявлялись соответствующие требования, и в свою общину они не принимали ни слепых, ни хромых, ни глухих, ни прокаженных [2]. Но для пребывания в общине Иисуса ничто, в том числе ни грех, ни нечистота, уже не является препятствием. В Царстве Божьем, символом которого является брачный пир, Господь собирает *всех*: «...итак пойдите на распутья и *всех, кого найдете, зовите на брачный пир*... и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими» ^{*3}. Единственным условием является осознание «призванными» смысла самого собрания как глубокого мистического общения всех участников трапезы друг с другом и их причастность к совершающемуся браку через познание в любви ^{*4}. И оказывается, что к такому общению более способны люди, отверженные ветхозаветным обществом, те, кого требования Закона лишали традиционного общения, — ритуально нечистые мытари, грешники, блудницы и прокаженные ^{*5}. А народ остается, в массе своей, глух не только к призывам аскетичного Иоанна Предтечи, пророка, ветхозаветного праведника ессейской традиции — «пришел к вам Иоанн путем праведности... ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес...

^{*3} Мф 22:9–10

^{*4} Мф 22:12–13

^{*5} Мф 9:10;
Мк 2:15; Лк 15:1

*¹ Мф 11:18; 21:32

вы не поверили ему» *¹; народ не поверил и пришедшему за ним Иисусу: «Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, обжора и пьяница, друг мытарям и грешникам» *².

*² Мф 11:19, пер. В. Кузнецовой

...Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, [Иерусалим], как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! *³

*³ Мф 23:37

Своею смертью и воскресением Он (Христос) спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирной жизни, осуществлять начало спасения во всей нашей действительности — это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не может [17].

Н.А. Бердяев пишет, что, «вероятно, Бог истекает кровью, видя, как внешне формально и рабски люди понимают Его волю и исполняют ее», но «воля Божия должна быть до конца исполнена» [5], рознь мира сего должна быть преодолена. Реальная возможность этого рождается в день Пятидесятницы, когда Господь, выполняя Свое обещание, посылает апостолам Святого Духа от Отца.

Удивительны обстоятельства, связанные с этим событием. Иисус наказывает ученикам никуда не отлучаться из Иерусалима, ожидая исполнения обетования Святого Духа *⁴. Но крещение Духом Святым, о котором говорил еще Предтеча, должно состояться при непременном соблюдении *полноты собрания*. «Достоинство» Иуды, т. е. его апостольские обязанности [14], должен взять на себя другой человек, избранный по жребию (или голосованием) из числа свидетелей земного служения Спасителя и Его Воскресения, что было необходимо для обеспечения истинности и полноты апостольского свидетельства. Петр говорит, что это должен быть «один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» *⁵.

*⁴ Деян 1:4–5*⁵ Деян 1:21, 22

Сам образ разделившихся огненных языков, почивших на каждом из апостолов *⁶, служит символом единства, поскольку языки огня принадлежат единому пламени теофании и «соборность есть онтологическое качество Церкви» [5].

*⁶ Деян 2:3

Первая церковная проповедь Петра, произнесенная им в Духе, возымела немедленное действие, и «охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч» *⁷.

*⁷ Деян 2:41

Такое быстрое увеличение христианской общины, которое последовало за сошествием Духа Святого на апостолов, стало одновременно и плодом Его, и даром. Вся история Церкви — это работа Святого Духа. Принятие Христа как истинного Спасителя «есть перерождение, или новое рождение, но новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется, — пишет В. Соловьев, — решиться принять настоящее спасение как свою собственную задачу, свой подвиг» очень непросто [17]. Распространение христианства — это нечеловеческое дело, даже за действиями ап. Павла стоит Святой Дух, который помогает и удерживает Церковь от неправильных шагов ^{*1}. Цитируя Тертуллиана, протопр. Н. Афанасьев пишет: «Церковь — это, в первую очередь, явление Духа Святого в силе, в полноте. Церковь — это Его реальность, реальность Святого Духа. Церковь поэтому и жива постольку, поскольку в ней *действует Дух Святой*» (курсив наш. — О.Ц.) [цит. по: 10, с. 2]. Мы знаем слова Христа: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» ^{*2}, и верим, что Он действительно с нами во все дни до скончания века ^{*3}. А узнаем мы присутствие Христа по Духу, Которого Он нам дал, по тому Духу, которой реально живет и действует в христианской общине, члены которой согласны между собой в прошении о *всяком деле* ^{*4} во имя Господа нашего Иисуса Христа. Но в Церкви не бывает таких даров, которые даны раз и навсегда, и если люди не служат полученными дарами, то они отнимаются ^{*5}.

Апостол Павел говорит о любви как о наивысшем даре Духа ^{*6}, но она же и важнейший плод Духа, поскольку «движение к духовной жизни есть уподобление, отождествление средств жизни и целей жизни. Средством осуществления божественной цели жизни является само божественное, средством осуществления любви является сама любовь, средством осуществления свободы является сама свобода, средством осуществления познания является самый свет познания в бытии» [5], поэтому жизнь в общине — это познание Бога и ближнего в любви и свободе. Люди приходят друг к другу только через Иисуса Христа, так как только Он восстановил мир между Богом и людьми. «Только в Нем мы едины, только через Него мы можем быть связаны друг с другом. <...> Там, где Христос позволит мне ради любви поддерживать общение, там я и намерен его поддерживать; а где Его истина ради любви повелит мне отказаться от общения, там я от него и откажусь — вопреки всем протестам моей душевной любви. Поскольку духовная любовь движется не желанием, а служением, потому

^{*1} Деян 16:9 и др.

^{*2} Ин 14:18

^{*3} Мф 28:20

^{*4} Мф 18:19, 20

^{*5} Мф 25:14–28

^{*6} 1 Кор 13

и любит она врага, как брата. Она ведь порождается не братом или врагом, а Христом и Его Словом» [7, с. 19, 29].

Для христианской общины вопрос жизни и смерти заключается в том, чтобы как можно быстрее понять разницу между духовным и душевным общением, осознать себя как «часть целой, святой, всеобщей христианской церкви, где она деятельно и со страданием принимает участие в нуждах, борьбе и обетовании всей церкви» [там же, с. 31]. Когда любви Христовой навязывают категории мира сего, возникает путаница. Любовь, понятая как некая благостная умиротворенность и уютное существование, защищающее от жестокости мира сего, — это не есть собственно любовь Христова и не то, что является предметом усилия христиан, так же как и Церковь Христова — не место уютного пребывания, а путь напряженного служения [10]. Опасность такой подмены столь же велика, как опасность любой подмены живой реальности жизни ее темным двойником, поскольку уводит к благостному успокоению и примирению со злом и смертью, по сути, к отказу от жизни, а Господь приходит «для того, чтобы верующие в Него... имели жизнь и имели с избытком»^{*1}. «...Жизнь явилась, — пишет ап. Иоанн Богослов, — и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели *общение* с нами: а наше *общение* — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом»^{*2}. Ветхозаветное откровение о любви, которая столь же сильна, как смерть^{*3}, преодолевается откровением во Христе о любви побеждающей: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»^{*4}. «...Если ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем *общение* друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха»^{*5}. «Личность есть дух, и принадлежит духовному миру, в котором нет... соотношения части и целого, индивидуального и общего» [4]. Во Христе «древнее разорванное человечество стало единым» [7, с. 19].

Это восстановленное единство в первых христианских общинах выражалось и в том, что «все... верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого»^{*6}. Причем, поскольку «собственность и имущество» в Деян 2:45 — это, по мнению И. Левинской, скорее всего, земельная собственность [14], а земля была дана Богом по обетованию и распределена по коленам и родам, что было очень важно для каждого иудея^{*7}, такие действия свидетельствуют о совершенно *новой* духовной ситуации

*1 Ин 10:10

*2 1 Ин 1:1–3

*3 Песн 8:6

*4 1 Кор 15:55

*5 1 Ин 1:6, 7

*6 Деян 2:44, 45

*7 3 Цар 21:3

и *новом* понимании самого обетования. Поэтому такие мгновенные последствия повлек за собой поступок Анании и его жены *¹. Важно, что это общение имуществ ни в коем случае не было принудительным, — об этом и говорил апостол Петр *². Грех Анании не в том, что он оставил себе часть денег от продажи имения, а в том, что он эту часть *утаил*. Ту часть, которую Анания принес в общину, он выдал за полную сумму. Он солгал и *солгал не человеку, а Богу*, он нарушил закон любви, и поэтому ему уже нет места среди любящих. В этом смысле он умер, а сопровождалось ли это физической смертью, не так уж важно. Утратив Христа как основу своей жизни, Анания и Сапфира утратили и саму жизнь. Эта опасность реально существует для христиан, о ней предупреждает ап. Павел своих духовных чад. Павла очень тревожит, что среди коринфян появились разделения: «Я разумею, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Апполосов”; “я Кифин”, “а я Христов”» *³. Апостол Павел обращает внимание своих читателей на Христа как *единое основание спасения*. В раздорах и распрях это надежное основание можно утратить — и в этом таится главная опасность разделений.

*¹ Деян 5:1–10*² Деян 5:4*³ 1 Кор 16:12

Полнота Церкви — «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» *⁴ — является свидетельством единства и полноты жизни: «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» *⁵. При этом важно, что глагол «*пребывать*» означает особое мистическое единение и приведенные слова завершают собой притчу о виноградной лозе: «Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие [ветви] собирают и бросают в огонь, и они сгорают» *⁶. «Из пребывания неизбежно вытекает и последование, — пишет еп. Кассиан, — но пребывание первее последования» [II, с. 57].

*⁴ Ин 14:20*⁵ Ин 15:17*⁶ Ин 15:4–6

«Наверняка нет христианина, которому Бог не подарил бы однажды в жизни воодушевляющего опыта настоящего христианского единения. Но такой опыт остается в этом мире не чем иным, как милостивым даром. У нас нет права на него, и мы живем с другими христианами не ради него. Не опыт христианского братства, а крепкая и непоколебимая *вера* в христианское братство держит нас вместе. То, что Бог поддерживает нас и намерен делать это

и дальше, мы понимаем в вере как величайший дар Божий. Это наполняет нас радостью и блаженством, дает нам готовность отказать от всего опыта, если Богу не будет угодно открыть нам этого в надлежащее время. Мы связаны в вере, а не в опыте» (курсив наш. — *О.Ц.*) [7, с. 32–33], связаны молитвой Самого Господа нашего Иисуса Христа: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» *1.

*1 Ин 17:21

Литература

1. Аверинцев С.С. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы Давидовы. Киев: Дух и литера, 2004.
2. Амосин И.Д. Кумранская община. М., 1983.
3. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. URL: http://krotov.info/library/o2_b/berdyayev/1941_38_07.htm (дата обращения: 10.03.2011).
4. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/mirobj/index.html> (дата обращения: 10.03.2011).
5. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/fsduha/07.html> (дата обращения: 10.03.2011).
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> (дата обращения: 10.03.2011).
7. Бонхёффер Д. Жить вместе. М., 2003.
8. Бубер М. Я и Ты. URL: <http://www.kulichki.com/moshkow/FILOSOF/VUBER/ihunddu2.txt> (дата обращения: 10.03.2011).
9. Буйе Л. Первая Евхаристия на последней вечере // О Библии и Евангелии. Брюссель, 1968, С. 221–232.
10. Гзгзян Д.М. Дар Духа и служение любви: К апостольским критериям церковности // Вера — Диалог — Общение: Материалы V Сретенского собора. Приложение к газете «Кифа». М., 2004. С. 2–14.
11. Кассиан (Безобразов), еп. Водюю и Кровию и Духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 1996.
12. Клеман О. Тема личности у греческих отцов Церкви // Православная община. 1992. № 5 (11). С. 42–50.
13. Кочетков Г., свящ. «Идите, научите все народы»: Катехизис для катехизаторов. М., 1999.
14. Левинская И. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. М., 1999.
15. Свенцицкая И.С. Первые христиане и Римская империя. М., 2003.

16. Сергей (Королев), архиеп. Пражский. Подвиг общения // Его же. Духовная жизнь в миру. URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/besedy_vladyki_sergia.htm (дата обращения: 10.03.2011).
17. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/upadok.html>.
18. Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005.
19. Шмаина-Великанова А.И. Хабура и хабура Иисуса. Лекция, прочитанная в СФИ 11.09.04.
20. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство царства. Изд. 2-е. М., 1992.

Ольга Хегай

Проблемы общения в общине

Главная заповедь христианства — это заповедь о любви к Богу и ближнему. Все христиане призваны к общению с Богом и человеком. Оскудение христианской веры бывает связано чаще всего с тем, что внешние формы церковной жизни — церковная институция, культура, храмы, обряды — начинают преобладать над живым словом и живым общением. Поэтому возрождение христианских общин в наши дни осознается многими в церкви как одна из важнейших задач. Это открывает широкое поле для дискуссии о том, что есть настоящая община и каким должно быть общение христиан.

Задача этого небольшого исследования — выявить некоторые основные моменты, необходимые для полноценного общения в общине, и какие в связи с ними возможны проблемы, опасности, подмены и крайности. Основными источниками для этой работы послужили труд пастора Д. Бонхёффера «Жить вместе» и книга Н.А. Бердяева «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения». Первый важен как пример живого (пусть и не православного) опыта христианской общинной жизни. Вторая дает прекрасный понятийный аппарат для анализа этого опыта. Использовалась также и другая литература, описывающая опыт различных общин, и, конечно, автором учитывался собственный опыт жизни в общине и братстве.

Для начала коротко сформулируем основные тезисы упомянутого произведения Н.А. Бердяева, которые важны для нашей темы. Один из главных вопросов, который поднимает Н.А. Бердяев, — это проблема становления личности. *Личность* — это не данность, а заданность: человек не рождается личностью, он становится ею в течение жизни. Исходной точкой этого пути является

одиночество. Человек, выйдя из лона родового общества, начинает ощущать свою инородность миру объектов, в котором он существует. С этим миром человек находится в отношении «я» — «оно» и познает его при помощи понятий и категорий, т. е. с помощью *объективации*. Противопоставление субъекта и объекта, по Бердяеву, — следствие падшести мира, оно не позволяет приобщиться к сути вещей, к тому, что Кант определял как «вещь в себе», считая эту область закрытой для познания. Н.А. Бердяев пишет: «Объективация есть отчуждение и разобщение. Объективация есть возникновение “общества” и “общего” вместо “общения” и “общности”, “царства кесаря” вместо “царства Божьего”» [2, с. 256].

Одиночество обнаруживает подлинную реальность «я» человека, чуждую объективированному миру. Человек ищет преодоления этого одиночества, и единственный путь такого преодоления — это общение, т. е. переход от отношения «я» — «оно» к отношению «я» — «ты», в котором рождается третье — «мы». Это же есть путь познания сути вещей, т. е. их бытия, путь познания мира, Бога и человека. Все существующее можно рассматривать либо в плане *объективации*, т. е. в контексте внешних понятий о внеположенном объекте, либо в плане *общения и приобщения*.

С этой точки зрения и церковь можно рассматривать или внешне — как институцию, как общество, — или внутренне, как общину. При этом только *церковь как община* может приобщить человека к подлинному бытию, или, иначе говоря, к Царству Божьему. Н.А. Бердяев пишет:

...Религия историческая всегда объективируется и социализируется. <...> Тогда религия создает не общение, а общество... Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге. <...> Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы [там же, с. 261].

Протопр. А. Шмеман в своих дневниках отмечал:

Никакой своей жизни у Церкви нет, а если есть, то довольно призрачная. <...> На деле Церковь живет Царством Божиим, в этом ее жизнь, действительно собственная, ни к чему в мире не сводимая. Этот опыт Царства Церковь призвана нести миру [11, с. 142].

Итак, церковь как община возможна тогда, когда человек сделал самостоятельный шаг к Богу. Как пишет Д. Бонхёффер,

«вступает в хождение вслед каждый в одиночку, но в хождении вслед никто не остается одинок. Решившемуся в ответ на слово стать одиноким даруется общность общины. Он снова обретает себя в явном братстве, стократно возмещающем ему потерянное» [4, с. 63].

Смещение душевного и духовного, человеческого и божественного

Одна из главных опасностей в жизни христианской общины состоит в смешении или неразличении божественного и человеческого (т. е. того человеческого, которое идет от мира сего и принадлежит миру сему). Д. Бонхёффер пишет об этом как об опасности «смешивания естественного влечения набожного сердца к сообществу с духовной реальностью христианского братства» [3, с. 21], которое может привести общину к «внутреннему отравлению». Речь идет о действии темных, непросветленных человеческих желаний и стремлений. Это может проявляться по-разному.

В частности, это выражается, например, в том, что члены общины (причем, как правило, это наиболее «серьезные христиане») пытаются *построить жизнь на основе своих представлений*. Такой идеологический подход оказывает на жизнь духовной семьи очень тяжелое воздействие. Д. Бонхёффер пишет: «Тот, кто любит свою мечту больше, чем само христианское единение, станет разрушителем любого христианского сообщества, даже если он лично будет относиться к делу честно, серьезно и с полной отдачей» [там же, с. 22]. С такой опасностью сталкивается практически любая община, и это испытание, которое она проходит на пути своего становления, приводит членов общины к серьезному, но *благому* разочарованию.

Лишь сообщество, познавшее великое разочарование со всеми его безрадостными и скверными явлениями, начинает становиться тем, чем оно должно быть перед Богом, начинает постигать в вере данное ему обетование [там же, с. 22].

Важно помнить, что *община* — не идеал. Божественность, святость общины состоит в том, что она Божий дар, или, как пишет Д. Бонхёффер, «данная свыше реальность» [там же, с. 21], а не в ее полном соответствии идеальным представлениям об общи-

не. «Христианское братство не является идеалом, который нам было бы необходимо достичь. Оно существует в действительности, оно создано Богом во Христе, и нам дано участвовать в нем» [3, с. 25].

К дару Божьему, коим является духовная семья, невозможно предъявлять претензии, и *только Богу дано знать, каково реальное положение вещей в общине.*

Кажущееся нам слабым и незначительным перед Богом может быть великим и величественным. Как не дано христианину постоянно чувствовать пульс своей духовной жизни, так и христианское сообщество подарено нам не для того, чтобы мы непрерывно «измеряли его температуру». Чем благодарнее мы принимаем ежедневно то, что нам дается, тем увереннее и равномернее община день за днем будет расти и увеличиваться по благоволению Бога [там же].

Община дается Богом, это не наш выбор, а выбор Бога, поэтому в общине могут оказаться совершенно разные люди. Это влечет за собой большую сложность — научиться *принимать общину такой, какая она есть.* Очень опасно, если человек начинает жаловаться на свою общину. Особенно опасно, когда это начинают делать старшие: «Пастор не должен жаловаться на свою общину, — пишет Д. Бонхёффер, — даже перед Богом не должен, не говоря уже о людях; не для того ему доверена община, чтобы он становился ее обвинителем перед Богом и людьми» [там же, с. 24]. Такому человеку Дитрих Бонхёффер рекомендует проверить себя, не идет ли здесь речь о тех его мечтаниях, которые Бог разрушает, и предостерегает его от того, чтобы обвинять общину и ее членов. Он предлагает ему *стать ходатаем за своих братьев* и благодарить Бога.

Конечно, это относится не только к старшим, но и к любому члену общины. Отвечая на аналогичные жалобы одной из своих прихожанок, о. Сергей Мечёв писал:

Пусть самая последняя из всех семей Господних, но наша. Господь сочетал нас в ней воедино: в ней мы родились духовно, в ней воспитались, в ней купно живем, с ней, не иначе, пойдём и туда, к Богу [9, с. 85].

Итак, *основой жизни общины является благодарение* Бога друг за друга и за дарованный Им совместный путь. «Благодарящий за малое принимает и большое» [3, с. 23].

Критерии различения душевного и духовного

Дитрих Бонхеффер перечисляет некоторые критерии, позволяющие различать духовную реальность от душевной: «Основа любой “духовной” действительности — ясное откровенное Слово Божье в Иисусе Христе. Основой всякой “душевной” действительности являются темные позывы и стремления человеческой души. Основа духовного единения — *истина*, основа душевного единения — *желание*. <...> В духовном сообществе живет светлая любовь братского служения — “агапэ”, упорядоченное братское служение, смиренное подчинение брату; в душевном же тлеет темная любовь доброго, но одновременно и злого позыва — “эроса”, хаотичное стремление к наслаждению, смиренно-высокомерное подчинение брата собственному желанию» [3, с. 25–26]. В духовном сообществе правит Дух, в душевном — психотехника, метод. Таким образом, в душевном сообществе отношения остаются как бы в горизонтальном плане, не обретая глубины духовного общения.

В душевном сообществе присутствует также тяготение к «непосредственному общению», т. е. к полному слиянию «я» и «ты». Часто имеет место такой феномен, как «душевное обращение», т. е. неподлинное, совершенное авторитетом, властью другого человека. Оно проявляется тогда, когда нужно всерьез взяться за дело или сделать что-то независимо от того, под чьим влиянием находится человек. Тогда становится очевидно, что «он подвергнут насилию, а вовсе не убежден в данном деле» [там же, с. 27]. Используя терминологию Н.А. Бердяева, можно сказать, что человек в этом общении не раскрывает свое «я», а находится под некоторым очарованием «я» другого, пытается под него стилизоваться, т. е. надевает очередную маску, а стало быть, глубина его личности остается нераскрытой или раскрытой не вполне, как и его одиночество остается непреодоленным.

Дитрих Бонхеффер указывает на то, что разница между духовной и душевной любовью проявляется в двух ситуациях: «душевная любовь ради истинного сообщества не способна перенести *отмену сообщества, ставшего неистинным*; она *неспособна любить врага*, причем именно такого, который серьезно и упрямо ей сопротивляется» (курсив мой. — О.Х.) [там же, с. 28]. Духовная любовь в этих ситуациях рассуждает иначе: «Там, где Христос позволит мне ради любви поддерживать общение, там я и намерен его поддерживать; а где Его истина ради любви повелит мне

отказаться от общения, там я от него и откажусь — вопреки всем протестам моей душевной любви. Поскольку духовная любовь движется не желанием, а служением, потому и любит она врага, как брата» [3, с. 29].

Самостоятельность, зрелость личности человека в общине — один из важных критериев ее внутренней жизни, по которому также можно судить о ее основаниях. «Душевная любовь растит искусственные оранжерейные цветы — духовная любовь порождает плоды здоровые, произрастающие под открытым небом Божиим под дождем, бурей и солнцем по Его благоволению» [там же, с. 31].

Заметим здесь, что такое различие душевного и духовного не подразумевает полного отрицания душевной стороны общинной жизни, которая, конечно, всегда будет и по-своему тоже важна. Вопрос всегда в том, что стоит во главе угла. Если наши душевные движения не будут просвещены Духом, то они неизбежно будут обращаться к нам не только своей светлой, но и темной стороной.

Межличностное общение в общине

В отношении общения с братом, т. е. на *межличностном уровне*, сложность состоит в том же, в чем и в отношении всей общины — *принимать другого таким, какой он есть*. Это требование свободы, без которой невозможно подлинное общение. Д. Бонхёффер призывает нас освободить брата для Христа и «принимать его только таким, какой он уже есть для Христа» [там же, с. 30].

С другой стороны, в церкви как общине *открывается лучшее* о человеке, ему предлагается путь возрастания личности. Эта интуиция касается не только его самого, но и тех, с кем он пребывает в общении. Н.А. Бердяев пишет: «Невозможно отрицать интуицию душевной жизни другого “я”. Не может быть интуиции другого существа и существования, как объекта, но есть интуиция другого существа и существования, как “я” и как “ты”. <...> Интуиция душевной жизни другого “я” есть общение с ним» [2, с. 298]. И далее: «Любовь есть интуиция личности. Эту интуицию нужно иметь и о других, и о себе» [там же, с. 376].

Как написал Жан Ванье, «любовь — это желание того, чтобы другой полностью обрёл свою судьбу на путях Божиих и в служении другим; любить — значит желать, чтобы он был верен своему призыву, был свободным от любви к себе самому» [5].

Однако и здесь важно помнить об опасности подмены, т. к. душевная любовь, по словам Д. Бонхёффера, тоже «создает свой образ другого, образ того, кто он есть, и того, кем он должен стать. Она берет жизнь другого в собственные руки. Духовная же любовь распознает истинный образ другого, данный Иисусом Христом» [3, с. 30]. Духовная любовь «будет больше говорить с Христом о брате, чем с братом о Христе» [там же].

Общение и служение

Нередко в общинной жизни приходится сталкиваться с тем, что общение явно или неявно противопоставляется служению. Люди, несущие служения, вызывают подозрительное отношение, обвинения в излишней требовательности, в функциональном подходе, иными словами, кажется, что чем больше человек служит, тем менее качественно он может общаться. Мать Мария (Скобцова) определяла общую жизнь не только как единомыслие, но и как *единодействие* [7, с. 361], понятое как «возможность общения в любви, в котором преодолеваются собственное равнодушие и маловерие и создаются подлинные духовные христианские ценности» [10, с. 19]. Дитрих Бонхёффер отмечает, что недоверчивое отношение к служению и служащим людям — явный признак душевного сообщества. В здоровом духовном сообществе «упорядоченное братское служение» возникает и воспринимается спокойно и естественно. Таким образом, служение членов общины можно считать показателем зрелости христианского сообщества и его подлинности, свидетельством того, что община живет не для себя, но действительно стремится служить Богу.

Противоположная крайность представляет собой *объективацию общины*, т. е. отказ от глубины общения, спрятанный за внешними формами. Подлинная церковная соборность означает преодоление всякой объективации, всякого внешнего отношения к сообществу. «Существует не только “я”, “ты” и “оно”, но также и “мы”, — говорит Н.А. Бердяев. — “Мы” может превратиться в “оно”, и это происходит в процессе социализации, как процессе объективации» [2, с. 296]. Исторически многие общины постепенно утрачивали глубину общения, превращаясь из общин в общества. Н.А. Бердяев с удивлением пишет: «...Поразительно, что общежительный монастырь совсем еще не создает настоящую общность и бывает основан на условной символике

сообщений» [2, с. 365]. Очевидно, что эта опасность существует не только для монашеских общин.

Старшинство

В отношении старшинства также можно выделить две крайности. Одна состоит в тяготении к подчинению, перекладывании на старшего всей ответственности за жизнь общины. Интересен опыт общины о. Сергия Мечёва после смерти о. Алексея: «Сначала, по инерции, прихожане храма ожидали, что и при о. Сергии все пойдет так же, как при о. Алексее. Но о. Сергей, не обладавший ни духовным опытом, ни прозорливостью своего отца, очевидно, не справлялся с его “наследством”. ...Жизнь без батюшки поставила его чад перед необходимостью превращения в подлинную духовную общину-семью, основанную на взаимной любви, большей духовной самостоятельности и ответственности друг за друга и за общину в целом» [6, с. 73].

Другая крайность состоит в противопоставлении общения и послушания, частичное или полное неприятие старшинства. Здесь проявляется тяготение к демократическому принципу в устройстве общины, стремление выстроить «равные» отношения. В этом случае община теряет измерение подлинной соборности, в которой, по словам Н.А. Бердяева, огромную положительную роль играет человеческое неравенство и должны сочетаться элемент демократический и аристократический.

Уместно здесь еще раз вспомнить слова Д. Бонхёффера о послушании: «Только верящий послушен, и только послушный верит» [4, с. 30]. Старшего, как и любого брата, нужно уметь принимать таким, какой он есть, его нужно уметь потерпеть. За старших тоже нужно уметь благодарить и ходатайствовать перед Богом.

Необходимость универсального церковного измерения

Последнее и, возможно, самое сложное условие полноценной общинной жизни, которое мы здесь выделим, — это необходимость универсального церковного измерения. «Совместная жизнь под Словом только там останется здоровой, — пишет Д. Бонхёффер, — где она не будет возносить себя как движение, как орден, как организацию, как *объединение набожности*; где она понимает себя как часть целой, святой, всеобщей христианской церкви; где она деятельно и со страданием принимает участие в нуждах,

борьбе и обетовании всей церкви» [3, с. 31]. Подобно тому, как личность стремится за свои пределы, к встрече с другим, с «ты», так и для общины естественно стремление к расширению общения, которое в пределе охватывает не только всю церковь, но и весь тварный мир. Этим пафосом вселенского масштаба пронизано все писание Нового (а во многом уже и Ветхого) завета, все православное богослужение и предание [1]. В этом проявляется подлинная соборность, кафоличность христианского сообщества. Однако исполнение этого условия представляет большую сложность. В Преображенском Содружестве его осуществлению призван служить так называемый Воронежский принцип — принцип служения меньшего большему (человек отвечает за общину, община — за братство, братство — за Содружество, Содружество — за церковь). На сегодняшний день это единственный найденный в братстве механизм реального осуществления этой кафолической ответственности.

Трудности, возникающие в устройении общинной и братской жизни, как мы видим и как мы знаем из нашего собственного опыта, очень велики. Нахождение некоей «золотой середины» между теми парами крайностей, которых мы касались выше, пожалуй, и есть основная задача и проблема общинной жизни. Путь общины, как путь возрастания во Христе, всегда будет связан с постепенным переносом акцента с освящения жизни на ее преобразование, на все большую «устремленность к седьмому Завету, к Царству Божьему в Полноте Его» [8, с. 435].

Устройство подлинной общины возможно тогда, когда христианское сообщество движется ревностью о пришествии Царства Божия. Все проблемы на этом пути связаны с тем вечным вопросом, который ставит протопр. А. Шмеман:

Можно ли действительно строить церковь, приход — «только» на Христе? Можно ли преодолеть — церковно — эту сращенность церкви с «плотью и кровью»? В этом, в сущности, весь вопрос... Православия в двадцатом веке. Его «экзамен» на трансцендентную «истинность» и вселенскость. Однако, если истина его только о мире («освящение жизни»), то на экзамене этом оно провалится. Если же оно, прежде всего, истина о Царстве Божиим («эсхатология»), то тогда оно его выдержит. Ранняя Церковь побеждала только эсхатологической радостью, несомненностью — для себя — опыта Царства Божия, «пришедшего в силе», ощущением, видением «зари таинственного дня». ...Церковь... есть таинство Царства [11, с. 141].

Литература

1. Анастасий (Яннулатос), архиеп. Всемирное видение провозвестия Евангелия: Самокритичный восточно-православный взгляд на проблему // «Велика жатва, а работников мало»: Миссия в Восточной Европе в православном контексте: Материалы международной богословско-практической конференции (Москва 31 мая — 1 июня 2007 г.). М.: СФИ, 2010.
2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Дух и реальность. М., 2007.
3. Бонхёффер Д. Жить вместе. М., 2003.
4. Бонхёффер Д. Хождение вслед. М., 2002.
5. Ванье Ж. Община — место прощения и праздника. М., 2000.
URL: http://www.krotov.info/libr_min/03_v/van/ye_o.htm (дата обращения: 10.03.2011).
6. Зайцев В. О. Сергей Мечёв и его «покаяльно-богослужебная семья» // Православная община. 1999. № 4 (52). С. 63–77.
7. Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва Духа. СПб., 2004.
8. Кочетков Г., свящ. «В начале было Слово»: Катехизис для просвещаемых. М., 1999.
9. Мечёв С., свящ. «Поучимся у Господа и святых отношению к духовной семье»: Письма к общине из ссылки // Православная община. 1999. № 4 (52). С. 78–94.
10. Подкопаева Е.А. Религиозно-философское обоснование служение христиан в обществе в первой половине XX века (на примере трудов С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и м. Марии (Скобцовой)). [Бакалаврская работа, выполненная в СФИ, 2008 г.]. Ркп.
11. Шмеман А., протопр. Дневники, 1973–1983. М., 2005.

Светлана Лятс

Проблемы мистики межконфессионального общения

Проблема, которую освещает данная статья, связана не просто с общением, но с общением между людьми разных конфессий. Это значит, что она включает в себя понятие церкви разделенной, что в принципе не соответствует данному Богом откровению о единстве Церкви, необходимо следующем из единства Бога. Такое несоответствие составляет, по мнению Николая Бердяева, «не только проблему христианского единства, но и проблему христианской полноты», предполагающую «существование греха не только личного, но и греха церковей, в их человеческой, конечно, стороне» [2, с. 65].

Разделение и раздор внутри христианства создают великий соблазн для мира нехристианского и антихристианского. Единство Церкви создается «единством Духа в союзе мира», природа же расколов и разделений всегда имеет своим основанием сугубо человеческие межличностные отношения. Вместе с наследуемой верой наследуются и вековые конфессиональные обиды и предубеждения. «Единство Церкви, — пишет свящ. Георгий Кочетков, — всегда универсально. Оно связано с евангельской заповедью о любви ко всем, вплоть до врагов, и о единстве всех учеников Христа при любой культурной, исторической, религиозной, социально-экономической и политической традиции. Это то, что питало тех, кто ощущал разделение церковей как свой грех и хотел его преодоления» [9, с. 81]. Для таких христиан старые, просроченные счета, которые одна конфессия предъявляла и предъявляет другой, не должны стать помехой к общению.

Можно выделить следующие трудности, предвещающие межконфессиональное общение:

- отсутствие необходимой экклезиологии, учитывающей реальное многообразие жизни Церкви, соответствующей словам ап. Павла:

«Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные»*, на что обращает внимание и участник лютеранско-православных диалогов архиеп. Михаил (Мудьюгин), отмечая, что «попытки последнего времени дать определение феномена Церкви не ведут к единству, но скорее порождают разногласия» [Цит. по: 13, с. 282];

* 1 Кор 11:19

- непросвещенность многих христиан;
- отсутствие единого языка богословского общения;
- оскудение любви к братьям.

Рассмотрим каждую из них.

Экклезиология

К сожалению, разделения в церкви начались очень рано. О них писал еще ап. Павел в 1 Кор 1:10. Со временем проблема разделения (отделения), а также и связанная с ней проблема воссоединения становились для церкви все более актуальными. В III веке появляется учение свт. Киприана Карфагенского о единстве Церкви, которое стало называться «универсальной экклезиологией». Святитель писал:

...Чтобы показать единство [Церкви], Ему угодно было с одного же и начать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, и имели равное с ним достоинство и власть; но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви. Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует [7].

В соответствии с этим учением принципом единства Церкви признавалось единство епископата, занимающего «кафедру Петра» только в своей целостности.

Эту кафедру занимает весь епископат в целом, так что каждый епископ является преемником Петра, но только тогда, когда он состоит в епископате [1, с. 73–74].

Исходя из этой экклезиологии, «все, кто вне Церкви, ей не принадлежат» [1, с. 66], так как единая Церковь «не может быть одновременно внутри и вне себя» [там же].

И сегодня для православных единственной истинной Церковью является церковь православная, для католиков — католическая. «Это означает, — отмечает протопр. Николай Афанасьев, — что

проблема воссоединения православной и католической церкви сводится к возвращению в лоно истинной Церкви той ее части, которая отделилась и перестала быть Церковью» [1, с. 75–76]. И именно так понимают эту проблему католическая и православная церкви. Но по какому признаку определить истинность церкви, и существует ли такой объективный признак, ни та, ни другая церкви ответа не дают.

Основной тезис свт. Киприана состоит в том, что «Церковь Божия на земле предстает организмом вселенского масштаба, объемлющим все существующие на земле местные церкви. Все атрибуты Церкви: святость, единство, кафоличность, апостолат — относятся к этому универсальному организму. Местные церкви, как части Церкви универсальной, не обладают сами этими атрибутами; они обладают ими только через Церковь универсальную, при условии, что они являются частью ее» [1, с. 76]. Таким образом, в области универсальной экклесиологии проблема воссоединения церкви неразрешима, на что в своей статье «Una Sancta» и указал протопр. Николай Афанасьев, остро ощущавший сложившуюся тупиковую ситуацию. Он предлагает новую, «евхаристическую», экклесиологию, в которой все указанные выше атрибуты Церкви принадлежат именно местной, а не универсальной Церкви. А все, кто участвует в евхаристическом собрании, входят в местную церковь:

Для евхаристической экклесиологии единство Церкви является действительно ее единством, так как оно есть единство Тела Христова, т. е. единство Самого Христа, и выражается конкретно в евхаристическом собрании [там же, с. 77].

Тем самым протопр. Николай Афанасьев расширяет границы церкви от канонических (свт. Киприан) до мистериальных. Прот. Сергей Булгаков, обращая внимание, что «в Священном писании Церковь употребляется в двойном смысле: как поместные общины верующих, соединенных единством жизни, и Церковь как сама эта жизнь, как единая мистическая сущность» [4, с. 278], идет дальше — к мистическим границам, к Церкви «горней». Этого же видения Церкви придерживается и свящ. Георгий Кочетков, отмечая в своей статье, что

Церковь не может быть не единой. Новый мир, который строит Господь, не имеет разделения, в нем все пронизано Духом Святым. Действие Его

лично: каждый получает свой дар Духа лично, но служение дарами соединяет в единстве Церкви. Критерии единства, таким образом, — наличие Святого Духа и возможность присутствия Христа посреди нас [8, с. 78].

Непросвещенность многих христиан

Для многих христиан характерным является отсутствие понимания того, что с церковью и в церкви происходит. Еще до момента «великой схизмы» существовала настоящая духовная трагедия, состоящая, по мнению протопр. Иоанна Мейендорфа, в том, что «никто из западных христиан не знал по-настоящему христианского Востока и не мог видеть в нем альтернативы наиболее авторитарным формам средневековой системы папства, и Восточная церковь, подавленная своими собственными заботами, явно не способна была понять истинное положение западного христианства» [11].

Но и сейчас значительная часть верующих страдает незнанием вероучения и церковного устава, часто многим не хватает элементарных богословских знаний. Такая непросвещенность позволяет некоторым священникам, проповедуя с амвона, призывать не к единению, а к межконфессиональным розням, называя католиков «еретиками» и «вероотступниками», а то и отказывая им в возможности даже называться христианами. Но многие ли знают, что и сейчас, как отмечал прот. Сергей Булгаков, «несмотря на разногласия, христианский мир сохраняет существенное единение в самых основных догматах веры, выраженных в принимаемых всеми главных исповеданиях и символах веры (Никео-Цареградский, Апостольский, Афанасьевский)» [5, с. 60], и что, по словам прот. Георгия Флоровского, «есть еще много не прерванных связей, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве» [14, с. 10]?

Церковь — не только мистическое тело Христово, церковь — это еще и социальный институт, и в мире сем она принуждена жить и действовать в социальной обыденности. В этой своей социальности христиан разделяет во многом чисто «человеческое»: человеческая душевная структура, различие в опыте и в чувстве жизни, в интеллектуальном типе, а зачастую и политические приоритеты. Поэтому делом богословия является «прежде всего взаимное тончайшее понимание в целях устранения неизбежных недоразумений, а далее и действительных разногласий, которые могут быть не только просто отвергаемы, но и перерастаемы

в процессе взаимного сближения» [5, с. 61]. В настоящее время Православие уже не является только «восточной» церковью, так же как западное христианство перестает быть только «западным». Сегодняшнее состояние обеих церквей, по мнению протпр. Иоанна Мейендорфа, дает возможность забыть вопросы относительные и сосредоточиться на вопросах подлинных [11, выводы, 3]. Тем не менее надо понимать, что настоящее церковное единство требует не только общности догматов, ведущей к разрешению частных затруднений, но и общего добровольного согласия в совместном определении единой Церкви [12]. Такое единство сможет осуществиться тогда, когда в нас раскроется подлинный духовный опыт и мы приблизимся друг к другу, соединяясь во Христе.

Отсутствие языка богословского общения

При попытке объяснить и передать подлинный духовный опыт возникает очередная проблема межконфессионального общения.

Опыт жизни, считает прот. Сергей Булгаков, предшествует догматической формуле, подготавливая к «новому разумению вселенской истины», обещая «не новые догматы, но их новое ведение, в котором становимся мы иными в самих себе» [цит. по: 14, с. 90]. Откровение же есть всегда и «прикровение» человеческим языком. В этом смысле, по словам прот. Георгия Флоровского, «неизменная истина опыта может быть описана по-разному, в разных словах» [15], причем даже слова Писания не исчерпывают всей его полноты. Особенно это видно в переводах на другие языки, имеющие собственный понятийный аппарат. Первые «догматические» формулировки христианского богословия не случайно были названы «границами» (оросами), а не «догматами». Граница обозначает предел, т. е. ограничение, детерминацию (описание) церковного опыта [16, с. 76]. Та же мысль звучит и в словах Йозефа Лортца:

Снова и снова приходится констатировать тот факт, что одинаковые по форме высказывания означают разное, или, наоборот, что некоторые под совершенно иной формулировкой хотят выразить то же, что и противники [10, с. 124–125].

Догмат как выражение Откровения не может быть изменен, но выражение догмата не может претендовать на стабильность

и неподвижность: оно может развиваться, переводиться на другие языки. Любой человеческий язык — вещь относительная. Языка, который бы все передавал, нет. Бог передает Откровение не словами, а человек пытается передать это на языке своего народа, соответствующего культуре определенного времени. «Новые формулировки вероучения, — пишет протопр. Иоанн Мейендорф, — не только неизбежны, но и совершенно необходимы, если Церковь действительно кафолична и хочет проповедовать всем народам и всем культурам» [11]. Это необходимо иметь в виду при общении с христианами других конфессий, помня, что «кафоличности, по самому существу ее, свойственно разделять проблемы брата и помогать ему в их разрешении, прежде чем раздражаться анафематствованиями и осуждениями» [11].

Оскудение любви к братьям

В расколе и разделении иссякает любовь, но вне любви спасение невозможно.

В спасении две стороны: объективное действие благодати и субъективный подвиг или верность. В расколах еще дышит Дух Святой освящающий. Но в упорстве и немощи схизмы исцеление не исполняется [15, с. 8–9].

Пока мы думаем, что в этом виноват кто-то другой, мы еще не осознаем всей трагичности разделения. Историческая вина лежит на обеих сторонах. Сейчас есть возможность, а с христианской точки зрения — долг, вновь найти взаимопонимание. Здесь хорошо вспомнить слова протопр. Николая Афанасьева: «каждый христианин и все христиане познают вместе, что любовь выше разделения и что само разделение является грехом перед Богом, тогда поправленная правда любви будет восстановлена, а с нею и силою ее — правда догмата» [1, с. 95]. Любовь Божия перекрывает и преодолевает нелюбовь человеческую. «И в самих расколах (и даже у еретиков), — замечает прот. Георгий Флоровский, — Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие» [15, с. 9].

К сожалению, в этом мире и церковь, и религиозная соборность зачастую принимают характер объективированных и социализированных сообществ, которые есть царство кесаря. Познание же Истины зависит от степени общности людей-субъектов, от общения в Духе. Отсюда следует, что христиане несут всю ответственность

за Церковь и ее целостность, так как ни одна конфессия не может претендовать на полноту истины. Истина в полноте дана лишь Церкви «горней», где общение, соединение, по словам Бердяева, предполагает максимальную духовную общность, которая есть уже Царство Божье [3, размышление 5]. И только исходя из этого понимания существует возможность исчезновения объективации конфессий и возникновения возможности межличностного общения между субъектами в Духе Святом, перерастающего в «Мы».

Можно сказать, что существуют многочисленные трудности, предваряющие межконфессиональное общение. Преодолеть их непросто, но необходимо. В противном случае диалог может не состояться. Для преодоления этих трудностей требуются богословские и церковно-практические усилия. Но их плодом сможет стать обретение того единства, которое вновь позволит всем христианам сказать: «Изволися Духу Святому и нам».

Литература

1. Афанасьев Н., протопр. Una Sancta // Православная община. 1996. № 4 (34). С. 62–112.
2. Бердяев Н.А. Вселенскость и конфессионализм // Православная община. 1992. № 5 (11). С. 50–61.
3. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/index.html> (дата обращения: 10.03.2011).
4. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., [2006].
5. Булгаков С., прот. Una Sancta // Православная община. 1996. № 4 (34). С. 50–61.
6. Зеньковский В., прот. Апологетика // Основы христианской философии. М., 1996. С. 307–546.
7. Киприан Карфагенский, свт. Книга о единстве Церкви. URL: <http://aleteia.narod.ru/kipr/unit.htm> (дата обращения: 10.03.2011).
8. Кочетков Г., свящ. Вера вне Церкви и проблема воцерковления // Православная община. 1994. № 1 (19). С. 77–86.
9. Кочетков Г., свящ. Единство и этнокультурное многообразие в Православной церкви // Церковь и мир. М., 2004. С.76–82.
10. Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: В 2 т. Т. 1. М., 1999.
11. Мейендорф И., протопр. Значение Реформации, как события в истории христианства. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/reading_room/meyendorf_znachenie/ (дата обращения: 11.03.2011).

12. Мейендорф И., протопр. Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом. URL: http://krotov.info/library/13_m/mey/florence.html (дата обращения 11.03.2011).
13. Сааринен Р. Вера и Святость: Лютеранско-православный диалог: 1959–2002 гг. М., 2003.
14. Струве Н.С. Пророчество и школа в христианстве // Православная община. 1999. № 6 (54). С. 85–90.
15. Флоровский Г., прот. Границы Церкви // Свет Невечерний. 2007. № 11. С. 5–10.
16. Флоровский Г., прот. Утрата библейского мышления. URL: http://www.krotov.info/library/21_f/flo/rovsky_001.htm (дата обращения: 11.03.2011).
17. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма // Православная община. 1999. № 3 (51). С. 71–79.

Наталия Титова

«Устроение всех сфер жизни согласно Христовой Истине» в творчестве Александра Матвеевича Бухарева (архим. Феодора) (1822–1871)

Александр Матвеевич Бухарев родился 22 июля 1822 г. в семье дьякона в селе Фёдоровское Тверской губернии. Учился в Тверском духовном училище, затем в Тверской духовной семинарии. В 1846 г. окончил Московскую духовную академию со степенью магистра. Еще будучи студентом принял монашество с именем Феодор. По окончании курса был оставлен при МДА бакалавром. Позже получает звание экстраординарного профессора МДА по кафедре Священного Писания.

В конце 1854 г. в сане архимандрита о. Феодор переведен в Казанскую духовную академию. Там он утвержден в звании ординарного профессора по кафедре догматического и общительного богословия. Преподавал также нравственное богословие. В 1855 г. отец Феодор назначен инспектором академии. В эти годы он начал многолетнюю работу над книгой, которую считал главным трудом своей жизни, — «Исследования Апокалипсиса».

В 1858 г. архим. Феодор переведен в Санкт-Петербург членом комитета цензуры духовных книг. В 1860 г. изданы труды: «О православии в отношении к современности», «Несколько слов о святом апостоле Павле», «Три письма к Гоголю, писанные в 1848 г.», в которых отразились основные черты богословской системы архим. Феодора. За мысли, выраженные в этих трудах, он подвергается резким нападкам со стороны недоброжелателей, притеснениям церковного начальства.

В 1861 г. архим. Феодор был уволен с должности цензора и назначен в число братии Переславльского Никитского монастыря. Запрещено печатание его книги об Апокалипсисе. Тяжело переживая происходящее и надеясь обрести большую свободу,

в 1862 г. он подает прошение о снятии сана. После снятия сана Александр Матвеевич женился.

Последние восемь лет А.М. Бухарев прожил в очень тяжелых материальных условиях. Ему было запрещено занимать государственные должности, выступать в церковных изданиях. А.М. Бухарев скончался после усиления болезни в 1871 г.

В настоящее время известны 26 книг, более 30 статей и писем Бухарева. Среди них такие, как «О принципах или началах в делах житейских или гражданских» (СПб., 1858); «Явление Христа народу (Картина Иванова)» (СПб., 1859); «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» (СПб., 1861); «Иов многострадальный» (М., 1864); «Изъяснение I главы книги Бытия» (СПб., 1862, 1864); «О подлинности и целостности священных книг пророков Исаяи, Иеремии, Иезекииля и Даниила» (М., 1864); «Печаль и радость по слову Божию» (М., 1864); «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (М., 1865) и др.

Отношение православия к современности — основная тема творчества А.М. Бухарева. Он отходит от традиционного для середины XIX века схоластического богословия, видя свое призвание в том, чтобы «верующей мыслью» обращаться ко всем явлениям современности, утверждая возможность «устроения всех сфер жизни на основании Истины Христовой».

Историческая заслуга А.М. Бухарева состоит в том, что он впервые выражает богословские идеи в области догматики, аскетики и экклезиологии, звучавшие откровением в середине XIX века.

Догматическое богословие в изложении А.М. Бухарева становится не формально-схоластической дисциплиной, но «философией Истины» [5, с. 733]. По словам А.М. Бухарева, тайны веры слишком долго были скрыты за сухими формулами, ничего не говорящими сердцу и уму, не связанными с жизнью, тогда как они имеют значение не только для верующего сознания, но и для всех людей, всей человеческой истории. Необходимо «входить в дух и жизнь догмата, углубляться в самую силу и внутреннее значение догмата» [там же, с. 734].

Он подчеркивал огромное философское и культурное значение халкидонского догмата. Как во Христе были соединены Божество и человечество, так и мы должны неслитно и неизменно, нераздельно и неразлучно «соединять свои небесные стремления с земными условиями и потребностями» [1, с. 563].

Новым для середины XIX века является представление о «скрытых ересях». Борьба эпохи Вселенских соборов не закончилась, при внешнем согласии с догматическими формулами ложь древних ересей действует в той же силе, но в иных видах, «и главная ложь сейчас — отвернуться от жизни» [1, с. 64], — пишет А.М. Бухарев, — так как в этом случае Богочеловечество Христа утверждается формально, отвергается значение Его крестной жертвы и Воскресения, «как будто истина Христова только осуждает и отвергает вместо благонаправления и спасения грешного мира» [там же, с. 67].

Несомненной новизной в аскетическом аспекте творчества А.М. Бухарева является выявленная нами в его сочинениях проблематика греховной раздвоенности в жизни членов церкви, которая оказывается непреодолимой для мирян в рамках традиционного монашеско-аскетического идеала святости, который, согласно А.М. Бухареву, должен быть дополнен идеалом подвига в миру — служением Христу в любых сферах и средах жизни, суть этого служения — в постоянном памятовании о Христе и в том отношении к людям, которое в XX веке будет названо «Богообщением через человекообщение»¹.

А.М. Бухарев уделяет особое внимание преодолению раздвоенности жизни. Он пишет, например:

Наибольшей частью у нас, кажется, без труда уживаются и ладят с требованиями жизни и благочестия: следуют в жизни всяким ее требованиям и приличиям, самым даже мелочным и двусмысленным, но немножко держатся и благочестия, если еще имеют веру, — и бывают вполне довольны собою [6, с. 362].

В рамках монашеско-аскетического идеала святости требование целостности жизни по вере неисполнимо для мирян, а примирение с раздвоенностью жизни — путь греха:

...Как вредно и жалко обычное у нас раздвоение между делами благочестия и делами жизни, между служением Богу и работною жизнью, — разумея под последней не только заботы и работы частной жизни... но и жизнь общественную, научную, политическую и проч. В этом самом раздвоении... совершается служение двум господам, против которого говорит Спаситель в Евангелии: никто же может двема господами работати^{*1} [6, с. 362].

^{*1} Мф 6:24

1. Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). О монашестве // Она же. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 120.

Много раз в различных статьях Бухарев повторяет: серьезное аскетическое усилие возможно осуществить, не удаляя себя от повседневных занятий. Более того:

Есть вопиющая потребность в подвижничестве неотступно служить Господу в мирских средах, обращая и житейские дела, и разные времяпровождения среди общества людского в богослужебную песнь пресвятой Троице [6, с. 350].

Таким образом, всякое дело, по видимости житейское, христианин совершает во Христе, пропасть между повседневностью и служением Господу исчезает. Богослужение мирянина распространяется на занятия мирян вне храма:

Не для того Вездесущий снисходит к нашей ограниченности через благодатное вселение свое в храм, чтобы и нам ограничивать служение Ему только храмом, а именно для того, чтобы нам возвышаться к постоянному ощущению вездесущия Его и к служению Ему во всяком месте и во всяком занятии. <...> ...Тогда только мы по-надлежащему будем присутствовать и в храме, когда с благодатным его духом не расстанемся нигде вне храма [там же, с. 346].

Следовательно, аскеза мирян заключается не в том, чтобы всю свою жизнь заключить в стенах храма, и не в том, чтобы вне храма делать то же, что и в храме, т. е. творить непрестанно словесную молитву и совершать ритуальные действия. Суть аскетического усилия состоит в постоянном, глубоком памятовании о Христе в самой гуще мирской жизни, в любом месте, в любом деле, в любое время. В своих статьях А.М. Бухарев не устает приводить разнообразные примеры такого рода. Факт Боговоплощения, божественного кеносиса, Смерти и Воскресения Христа ради спасения падшего человека становится центром внимания и исходной точкой размышлений обо всех событиях внешней жизни человека, мерилем отношения к людям, критерием поведения в любой ситуации.

Что нужно делать истинным чадам Церкви? Должно чисто духовным подвигом новозаветной веры ставить себя в присутствие Божие, должно слова, дела и самые мысли постоянно представлять в своем верующем сердце вся испытующему суду Божию [10, с. 23].

С новым направлением — устроением всех сфер жизни согласно истине Христовой, — по мысли А.М. Бухарева, связано грядущее возрождение церкви.

Поймите крайнюю нужду для самого благочестия и служения церкви этого направления, чтобы Христово, благодатное проводить в обычные явления и принадлежности жизни нашей: иначе будет усыпляться и погружаться в бездействие самая благодать в нас, не исключая и тех, которые удостоены благодати священства [6, с. 351].

Богослужение, совершаемое в храме, продолжается и вне храма, приобщение ко Христу — таинство Евхаристии — продолжается в повседневных делах, совершаемых в духе любви Христовой и Его жертвы за мир. Именно повседневная жизнь становится центром духовной жизни и аскетического усилия, а не развитие «специфически христианских сред жизни».

Исследуя отзывы о главном труде А.М. Бухарева — «Исследованиях Апокалипсиса», — мы обнаружили, что он до сих пор чаще всего воспринимается как неудачная попытка экзегезы. Подробное знакомство с этим сочинением дает нам основание утверждать, что оно имеет не экзегетический, но мистико-пророческий характер, так как его цель — войти в тайну откровения о пути исторической церкви к эсхатологическому Царству — Небесному Иерусалиму. Это книга о различении духов.

Совершенно новым для середины XIX века звучит утверждение А.М. Бухарева о «Православии как духе Истины» [4, с. 2], а не просто восточной христианской традиции или российском государственном вероисповедании.

В Небесном Иерусалиме «не будет уже места ничему человеческому, отчужденному от Бога и от Агнца Божия» [там же, с. 647–648]. Но уже сейчас «скрытый свет Христовой истины» мерцает повсюду «во мнимо-вне-христианской среде».

Все положительные достижения цивилизации коренятся в благодатной энергии, излучаемой христианством [там же].

Все творческие силы имеют основание во Христе, «все стороны человечества — собственность Христова, а... стеснение свободного творчества» есть прекращение «богослужения мысли и сердца» [1, с. 69].

«Свет Христов, светящийся и во тьме внецерковной», Бухарев признает «собственностью полноты Христовой — Святой Церкви» [там же, с. 53].

На пути к эсхатологическому Царству Церкви противостоят *чуждые духи*. Кратко резюмируя «Исследования Апокалипсиса», используя терминологию нашего века, мы можем последовательно назвать их:

- 1) дух мертвящей буквы — дух формализма, когда буква Писания рассматривается вне целостного контекста жизни Спасителя;
 - 2) дух ложного учительства, искажающий смысл Откровения о Христе;
 - 3) дух клерикализма: подмена Главы Церкви — Христа — властью иерархии, авторитета Любви — авторитетом организации;
 - 4) древний языческий дух гордого и сластолюбивого человекобожества;
 - 5) дух безжизненной пустоты, поглощающей прежде христианские территории, обесиливающий свидетелей Христовых.
- Под действием этого последнего духа и церковь, и мир оказываются в самом плачевном состоянии:

На земле общественных распорядков люди становятся до отвратительности болезненными и боязливыми *¹. Море жизни общественной теряет всякую жизненность, становясь как бы кровию мертвеца. Вода всего служащего к освежению, ободрению и очищению духа общественного (как то, например, литература), проникается или растрением страстей и похотей плотских, или беспощадною для человека жестокостию, становясь чрез то и другое кровавою, — в наказание людей направления (духовно-языческого или духовно-иудейского) кровожадно враждебного святым *². Солнце просвещения разливает влияние зноя иссушающего и томящего, а не света живительного *³. Да и все царство неверующего Христу разума становится мрачным *⁴, то от диких практических и политических стремлений... то от умозрительного их сознания, что они не владеют строгою или действительною истиною, а достигают только мнимой в своей современности истины. *Во всех этих действиях ярости Божией видны бедствия и страдания именно нашего времени*, тем более плачевные, что они не исправляют, а только ожесточают заблуждающихся, как и это указано прямо в Апокалипсисе (курсив мой. — Н.Т.) [1, с. 18].

*¹ Откр 16:1–2*² Откр 16:4–7*³ Откр 16:8–9*⁴ Откр 16:10

Суть Откровения Иоанна, по словам А.М. Бухарева, в том, что оно показывает «ход судеб мира и церкви в их взаимном отношении» [4, с. 5]. Несмотря на противоборство злых духовных сил, происходит процесс раскрытия любви Отца Небесного в Единородном Сыне Божьем Господе Иисусе Христе. Любовь Отца «изливается Святым Духом в сердца верующих и вседержавно

располагает судьбами церкви и мира нравственного и физического» [4, с. 4]. В завершающей новозаветной книге изображается, по словам Бухарева, «норма церкви» [там же, с. 5]. Наиболее адекватный образ жизни человека и мира в приобщении к полноте Истины — есть образ Небесного Иерусалима.

Таким образом, оживление церковной жизни и освящение светской, культурной, научной, частной жизни А.М. Бухарев видит не во внешних реорганизациях и реформах, но в исцелении от накопившейся инерции, преодолении всех ложных направлений в духовной жизни.

Противостояние чуждым духам впервые в творчестве Бухарева предстает не как личная, но как общецерковная задача; эта идея звучит ново и в наши дни.

Исследуя литературу об А.М. Бухареве, мы встретили различные оценки его творчества: преимущественно как догматического, или аскетического, или мистико-пророческого, либо как целостного богословия, в основе которого лежит своеобразный глубокий духовный опыт.

Все эти аспекты присутствуют в сочинениях А.М. Бухарева и заслуживают осмысления. На наш взгляд, вернее всего характеризовать богословие А.М. Бухарева как *христоцентричное*. Вся жизнь разделяется им не на церковную и светскую, духовную и мирскую, но на противящуюся Христу *«греховно-человеческую»* и *«на Христе основанную»* [9, с. 328], независимо от того, где и в какой среде проходит эта жизнь.

Для России середины XIX века это было абсолютно новым подходом. Ведь именно то время отличалось резкой поляризацией культурного и церковного пространства мысли и жизни. Государство, формально являвшееся христианским, подчинило себе церковь, сделав ее одним из своих институтов. В светских журналах невозможно было найти ни одной статьи духовного лица, даже о самых важных современных вопросах, «как будто духовные живут не в России, не на земле», как написал в своей рецензии на книгу А.М. Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» прот. Стефан Опатович [1, с. 504, 742].

И в это время Бухарев посвящает несколько статей творчеству современных писателей, вызывая шквал критики в духовных журналах. Он утверждает, что честных и неутомимых искателей истины в культуре и науке и богословов — служителей боготкровенной Истины — неизбежно разъединяют лишь «претензии

на монополию в деле истины». Но, отмечает он в статье «О журналах наших, светских и духовных», «у истины нет монополий. “Всякий, кто от истины, слушает гласа Моего”, — говорит Истина *; а потому кто не слушает голоса истины, тот уже и не от истины или принадлежит уже не ее стороне. Вот единственная монополия истины, открытая для всех» [2, с. 184, 186].

* Ин 18:37

Анализ сочинений Бухарева позволил нам выявить следующие принципы диалога с явлениями современности:

- 1) пастырская ответственность,
- 2) умение преодолевать «законническую страшливость» перед непривычными формами духовных поисков,
- 3) умение «отделять честное от недостойного» чтобы «лучшее, честное поставить на открытый вид, а недостойное оставить его собственной пустоте и мертвости» [2, с. 117, 129].

Идеи Бухарева обладают огромным потенциалом для обоснования воцерковления культуры, науки, искусства, но не только. Любые процессы в обществе, науке, культуре, повседневности могут устроиться согласно Истине Христовой.

Мирское и житейское, трактуемое только как греховное, и потому лишаемое всякого благодатного осенения, зарастает неизбежно страшною дичью, в которой и гибнет человек, за которого Христос умер [6, с. 351].

Должно стоять за все стороны человечества, как за собственность Христову... и подавление, и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на самую благодать Христову [2, с. 69–70]. ...Стеснение свободного творчества есть прекращение богослужения мысли и сердца [1, с. 691].

Этого откровения не хватает в наши дни, все еще существует представление о церкви как о замкнутом сообществе, о православии, которому должно скрываться за высокими стенами от скверны погибающего мира, что противоречит заповеди хранить и возделывать этот мир, приводить его под начало Истины Христовой.

...Можно сказать: соединись русская высшая иерархия с архим. Феодором и поддержи его митрополиты Исидор и Филарет, привейся его идея в нашей церковной литературе вдохновенно и свободно — и церковь русская миновала бы благополучно несколько опасных подводных камней, она победно прошла бы множество затруднительных моментов, затруднительных положений,

которые теперь, можно сказать, «раздирают ризы церковные», как камни или льды северные обдирают обшивку корабля (сектантство, раскол, равнодушие к состоянию церкви образованных классов, вольномыслие многих отдельных светских людей, которые религиозны, но уже не церковнорелигиозны)» [2, с. 33]².

А.М. Бухарев верующим взором видит сам и показывает своим читателям, как Дух Божий совершает свое дело в мире неизвестным для мира образом в разнообразных, часто совершенно неожиданных, мнимо-вне-христианских сферах жизни [8, с. 31].

Систематическое изложение и анализ идей А.М. Бухарева позволяет заключить, что его богословское творчество сегодня может послужить христианам вдохновенным руководством для служения в современном мире.

Личная история Александра Матвеевича Бухарева стала историей *мученика нравственного одиночества*, свидетеля Христовой истины, юродства проповеди, которая спасает мир.

В заключение приведем следующие слова прот. С.Н. Булгакова из его письма А.С Глинке:

Когда-нибудь православная церковь канонизирует трех неравнозначных, хотя и равно значительных, «отцов и учителей»: Александра (Бухарева), Феодора (Достоевского) и Владимира (Соловьева). Не знаю, доживем ли мы, но это будет [7, с. 101].

Литература

1. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): pro et contra: Антология / Сост. Серебрянникова С.В. СПб.: РХГИ, 1997.
2. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991.
3. Бухарев А.М. // Русский биографический словарь: Сетевая версия. URL: <http://www.rulex.ru/01021238.htm> (дата обращения 11.03.2011).
4. Бухарев А.М. Исследования Апокалипсиса // Сергиев Посад, 1916.
5. Бухарев А.М. О Филарете, митрополите Московском как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. № 1. Апр. С. 717–749.

2. «Исидор и Филарет» — имеются в виду Исидор (Никольский) (1799–1892), митр. Петербургский и Новгородский с 1860 г., и митр. Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) (1782–1867).

6. Бухарев А.М. Разговор о затруднениях и недоразумениях против применения к мирскому Христовой истины и благодати и о потребности в этом применении особенно в наше время // Сын Отечества. 1863. № 22. 2 июня. С. 345–351; № 23. 9 июня. С. 361–367.
7. Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. / Сост. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
8. Морев Ф., прот. Жизнь и деяния прозорливого старца, отца Петра Томаницкого, заштатного священника в слободе Входо-Иерусалимской, близ города Углича. Ярославль, 1886.; 2-е изд.: Рыбинск, 1894. [Составлено на основе «Воспоминаний о отце Петре Томаницком» А.М. Бухарева].
9. Тареев М.М. Основы христианства. Т. 4. Сергиев Посад, 1908. С. 314–335, 404–406.
10. Феодор (Бухарев), архим., Агафангел (Соловьев), архим. Новозаветный Закон в сравнении с Ветхозаветным [Без указания авторов; атрибуция по: Знаменский П. [В.]. История Казанской Духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1892. Вып. II. С. 219] // Православный собеседник. 1856. № 1. С. 3–26 (4-я пагинация).

Литургика

Светлана Сони́на

Чин принятия в катехумены

В настоящее время в Русской православной церкви сложилась ситуация, которую, на наш взгляд, трудно рассматривать как приемлемую. Многие крещеные и причащающиеся люди не знают своей веры и церковной традиции и ходят в храм лишь для внешнего или даже суеверного отправления обрядов, удовлетворения частных религиозных потребностей, а подавляющее большинство, крестившись, почти не появляется в храме и ничего не меняет в своей жизни. Так профанируются таинства и дискредитируется сама церковь. Церковная жизнь остро требует полного возрождения института оглашения. В новой концепции миссионерской деятельности РПЦ подчеркивается каноническая недопустимость крещения без предварительной катехизации, «по первому требованию» [12]. Возрождение катехизации требует и возрождения литургических чинов, с этим связанных. Так как для нас особый интерес представляет этап предоголашения, который завершается принятием в катехумены, то для рассмотрения мы выбрали чин принятия (посвящения) в катехумены. Не претендуя на то, чтобы охватить весь возможный материал по рассматриваемому вопросу, мы сосредоточимся на чине принятия в катехумены взрослых.

Понятия «катехумен», «оглашаемый», «оглашенный».

Деление катехизации на этапы

Слово «катехизация» происходит от греческого глагола «κατηχέω», основным значением которого было «оглашать», «сообщать широкой аудитории». Другим, более редким в античности, значением этого слова, получившим распространение в христианской практике, было «учить», «наставлять». Катехизацией стали

называть длительную подготовку к принятию крещения. Катехуменом назывался тот, «кто в настоящее время знакомится с вероучением, но еще не крестился» [9, с. 15]. Русские слова «оглашать», «оглашаемый», «оглашение» соответствуют греческим «κατήχεω», «κατηχοῦμενος» «κατήχησις» и являются малоудачным переводом, ориентированным на более древнее употребление греческих слов, а не на употребление их в христианской практике.

Следует сказать еще несколько слов о делении катехизации на этапы, так как разница в употреблении терминов здесь вызывает некоторую путаницу. В древней церкви можно говорить о канонической огласительной практике, которая включала несколько этапов. Первый этап (первое оглашение) был длительным, около трех лет. Катехумены присутствовали на богослужениях (кроме литургии верных), читали Писание, слушали проповедь. На втором этапе (втором оглашении, или просвещении) проводилась интенсивная подготовка к крещению, которая длилась около сорока дней. Катехумены знакомились с основными событиями истории спасения, им изъясняли Символ веры и молитву Господню. Третий, таинствоводственный, этап проводился после крещения, неофитов знакомили с таинствами [там же, с. 10–12]. В Западной церкви катехумены первого этапа назывались «слушающими» (*audientes, auditores*), а катехумены второго этапа назывались в Риме «избранными» (*electi*), в других западных церквях более распространено было название «стремящиеся» (*competentes*) [там же, с. 223]. В Восточной церкви катехуменов второго этапа называли «готовящимися к просвещению» (φωτιζόμενοι, φωτισθησόμενοι), а термин «слушающие» закрепился только за согрешившими, как катехуменами, так и верными, которые несли покаяние и уже не приравнивались к остальным катехуменам [там же, с. 215–216].

Как правило, на Западе уже первый этап оглашения проводился литургически и церковно, а на Востоке первый этап часто проводили поручители и он проходил лично, индивидуально. Поэтому на Западе уже принятие в катехумены первого этапа оформлялось литургически и церковно. На Востоке был более развит чин принятия в просвещаемые, «готовящиеся к просвещению».

Постепенно катехизация угасала, и прежние термины стали менять свое значение. Так, молитва «во еже сотворити оглашенного», которую мы находим в требниках Русской церкви, на самом деле является молитвой на начало второго этапа, а термины «первое», «второе», «третье оглашение», которые мы встречаем

в чинах присоединения к православной церкви, вообще часто не связаны с этапами катехизации.

Итак, нас интересует принятие в катехумены, связанное с началом первого оглашения. Рассмотрим, как оно проводилось в древней церкви.

Чин принятия в катехумены в древней церкви (III–V вв.)

В апостольское время (I век) для вступления в число верующих от каждого желающего креститься требовались только вера и покаяние.

Первые положительные данные о чине принятия в катехумены относятся к началу III века. Так, в «Апостольском предании», связываемом с именем Ипполита Римского, мы находим первые сведения о практике собеседования перед принятием человека в оглашаемые*. Согласно «Апостольским постановлениям», тех, «кто впервые приходит к тайне благочестия», дьяконы приводят к епископу или пресвитеру, епископ или пресвитер исследует причины их обращения. Личное свидетельство человека подкреплялось свидетельством поручителя, который привел его в церковь. Также необходимо было собрать сведения о поведении, образе жизни кандидата, роде его занятий [14, с. 196–198]. Каждый желавший войти в церковь должен был оставить свое ремесло, если оно было связано с идолопоклонством или убийством, и отказаться от прелюбодейных связей. Из слов Ипполита Римского: «Пусть новоприходящие, которые впервые представляются, чтоб слушать слово [в доме], будут приведены к учителям, прежде чем соберется народ», — протопр. Николай Афанасьев делает вывод, что окончательно вопрос о принятии в оглашаемые решался в церковном собрании [6, с. 81].

После собеседования совершался сам чин принятия в катехумены. А.И. Алмазов выделяет три элемента этого чина в III веке: крестное знамение, молитва и возложение рук [1, с. 105–107]. О содержании молитвы, сопровождавшей принятие в катехумены в III веке, нам ничего не известно. Скорее всего, общей для всех церквей и строго сформулированной молитвы в это время еще не было, как не было и закрепленного Символа веры.

Обряд посвящения в начале IV века мог включать в себя осенение лба печатью креста, возложение рук и первый экзорцизм [9, с. 149]. Молитва, употреблявшаяся во время принятия в катехумены в IV веке, нам также неизвестна, но А.И. Алмазов предполагает,

* Hipp. Trad. Ap.
15–16

что в это время она уже существовала в точно сформулированном виде [1, с. 111]. Интересно, что младенцы и дети участвовали во всех чинах вместе со взрослыми [10, с. 10].

В IV веке эпоха массовых гонений отошла в прошлое, необходимость в строгом отборе кандидатов в катехумены на предварительном собеседовании отпала. В столичных приходах проводить собеседование было невозможно из-за наплыва желающих. Видимо, традиция проводить собеседование имела хождение исключительно в Западной церкви, где в больших приходах проведение собеседования могли поручать дьякону [9, с. 228]. На Востоке предварительного собеседования с язычниками либо вообще никогда не было, либо оно было упразднено в начале IV века. Его функцию выполняло собеседование с епископом перед принятием в число просвещаемых, т. е. катехуменов второго этапа. В Восточной церкви каждый язычник, желающий больше узнать о христианстве, сразу посвящался в катехумены [там же, с. 149, 227]. Такая практика приводила к тому, что вступление в катехумены постепенно становилось формальным.

Предварительное собеседование в Западной церкви сохранялось, но постепенно приняло более свободную форму. Свидетельство поручителей стало необязательным. Приходивших уже не расспрашивали о роде занятий, личной жизни, как в эпоху гонений. Когда в катехумены посвящали детей, то предварительного собеседования не проводили. Для взрослых первая беседа с представителем церкви стала скорее вводным огласительным занятием, чем собеседованием.

Убедившись, что будущий катехумен не ищет земной выгоды, катехизатор обращался к нему с проповедью. Если пришедший принимал сказанное в проповеди и готов был искренне выполнять церковные предписания, то его принимали в катехумены. Обряд посвящения в катехумены в Западной церкви в конце IV — начале V века состоял из пяти сакраментальных действий: осенения печатью креста, дуновения (*exsufflatio*), чтения молитвы, возложения рук и вкушения соли (*sacramentum salis*). Крест на лбу христианина одновременно являлся напоминанием о Распятии, ограждением от порочных помыслов и бесовских влияний и осуждением катехумена, если он продолжит следовать языческим привычкам. Осенив кандидата печатью креста, священник, слегка стиснув зубы, дул ему в лицо и уши, издавая при этом тихий свист, наподобие «пс-с», и шепча экзорцистские молитвы. Демоническое присутствие в человеке воспринималось предельно

конкретно и физически. Считалось, что нечистого духа можно выгнать чистым дуновением. Дуновение было одновременно жестом устрашения, проклятия и презрения.

Затем священник возлагал на кандидата руки. В заключение кандидату давали на язык щепотку соли, над которой предварительно были произнесены экзорцистские молитвы. Пройдя обряд посвящения, язычник становился «слушающим», т. е. катехуменом первого этапа [9, с. 233–234]. Дуновение и вкушение соли не существовали в практике Восточной церкви [1, с. 113; 9, с. 10].

С IV века христианство становится государственной религией, которую должны были принимать все верные подданные империи. Для не христианина, например, невозможен был карьерный рост. Чтобы стать христианином, не требовалось проходить катехизацию и креститься, достаточно было вступить в катехумены. Поэтому многие становились катехуменами, вообще не желая в будущем принять крещение. Кроме того, большинство родителей вносили своих детей в списки катехуменов сразу же после рождения. Таким образом, само наименование «катехумен» постепенно утрачивало свое значение [18]. Начиная примерно с конца V в. предкрещальная катехизация перестала быть обязательной, сократилась по времени и, с переходом от детских крещений к младенческим (XI в.), вышла из употребления. Несмотря на сохранение обрядовых форм, катехизация лишилась главного — огласительных занятий, научения в вере, и постепенно превратилась в последовательность непонятных ее непосредственным участникам ритуальных действий [9, с. 266–270].

Чин принятия в катехумены в Византии и в Русской церкви (VIII–XIX вв.)

С V–VI веков крещение в Византии принимали нормально только дети. Поэтому греческие Евхологии, дошедшие до нас, не имеют полного чина оглашения взрослых. Восстанавливать чин принятия в катехумены взрослых нам приходится через параллельные чины обращения в церковь иноверцев и еретиков [4, с. 33].

ЧИН ПРИНЯТИЯ В КАТЕХУМЕНЫ ВЕРУЮЩИХ НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЙ, ЕРЕТИКОВ И ЯЗЫЧНИКОВ

Иноверцев и еретиков принимали в церковь тремя способами: через крещение, миропомазание и покаяние. Нас интересуют

в основном те, которых принимали в церковь как язычников — через оглашение и крещение. О таких 95-е правило Трулльского собора (691 г.) говорит: «В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом, в третий, закликаем их, с троекратным дуновением в лицо и во уши, и так оглашаем их, заставляем пребывать в церкви и слушать Писания — и тогда уже крестим их» [II, с. 98–99]. Под словами «делаем их христианами» имеется в виду принятие в катехумены, после чего человек становится некрещеным христианином, подобно младенцу после молитвы сорокового дня. «Во второй оглашенными» означает принятие в просвещаемые, которое совершается уже на следующий день. Таким образом, первое оглашение длится один символический день. Уже в этом правиле мы видим отступление от древней практики поэтапной катехизации.

Описывая чин принятия в церковь и крещения взрослого язычника, М. Арранц рассматривает рукописи древнего Константинопольского Евхология от VIII до XIII века. Имеющиеся рукописи позволяют утверждать, что чины и молитвы не претерпели значительных изменений за это время. Чин принятия совершался первоначально пред дверями храма, позднее — в притворе (входить в храм разрешалось только оглашаемым). Желающий стать христианином (православным) преклонял колени пред дверями храма. Архиерей или иерей трижды крестил его и начинал произносить молитву «Благословен еси Господи Боже...». Из текста молитвы мы видим, что пришедший становится членом избранного народа, ревнителем добрых дел, некрещеным христианином. Церковь молится о присоединении его к оглашаемым, о том, чтобы открылись его глаза для разумения и уши для слышания, чтобы он смог принять от Церкви научение в вере¹. После этого священник снова трижды знаменовал пришедшего крестом, записывал его имя среди оглашаемых и продолжал молитву до конца. Здесь мы видим, что церковь молится о возрождении, просвещении и освящении человека.

По данным А. Алмазова, такой чин принятия известен с X–XI веков. Однако появился он, по-видимому, значительно раньше, не позднее VI века, так как практика оглашения и крещения

1. Полный текст молитвы см.: Арранц М., иером. Крещение и миропомазание: Таинства Византийского Евхология: 1-я часть: Дополнение к опыту «Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология». Рим,

1998. С. 58–59; в русском переводе см.: Православное богослужение: Выпуск 2: Русифицированные тексты чинов крещения, миропомазания и подготовки к ним. Изд. 2-е, испр. М., 1999. С. 16.

взрослых является более древней, чем оглашения и крещения детей. Со временем меняется место этой молитвы. В последовании крещения мы ее не найдем (в то время как чин принятия в просвещаемые есть), она есть только в последовании присоединения к православной церкви. В последовании крещения ее место заменяет молитва сорокового дня над младенцем, так как дошедшие до нас евхологии возникли уже в эпоху детского крещения.

Чин сохраняется до настоящего времени в Большом требнике [16]. Со временем к основной, наиболее древней части этого чина, включающей коленопреклонение, осенение крестным знамением и молитву с наречением и записыванием имени, стали добавляться новые. Прежде всего это части, связанные с отречением от прежней веры. В Евхологии не говорится о продолжении первого оглашения в случае иноверцев и еретиков, переходящих в православную веру. Видимо, оно продолжалось лишь один — символический — день, кроме случая манихеев и иудеев, когда говорится о некотором времени приготовления [5, с. 77]. В Потребнике митрополита Филарета и Требнике Петра Могилы говорится о сорока днях научения. С.В. Булгаков пишет о сорока днях научения для взрослых иноверцев и шести месяцах для несовершеннолетних. Дети православных родителей, которые до семи лет почему-либо не были крещены, тоже должны были проходить научение [7, с. 1020]. Но принятие в просвещаемые при этом происходило в один день с крещением, а научение на первом этапе включало в себя как элементы второго оглашения, так и элементы таинстводства [там же, с. 1020–1021, 1030].

Следует заметить, что употребляемые в чинах присоединения термины «первое оглашение», «второе оглашение» и т. д. часто не соответствуют принятой нами более древней терминологии. «Первое оглашение» в этих чинах означает отрицание от заблуждений прежней веры и сочетание с истиной в вопросах и ответах, «второе оглашение» означает детальное исповедание православной веры и обещание все соблюсти, также в вопросах и ответах. Эти чины совершаются подряд уже после периода научения.

Итак, чин принятия в катехумены верующих-нехристиан, еретиков, язычников является достаточно устойчивым на протяжении многих веков. Разнообразие чиннов в основном связано с тем, как происходит отречение от прежней веры. Часть элементов чина сохраняется с древности: предварительное собеседование, предгласительное слово, осенение крестным знамением. Не совершается руковоложение, дуновение и вкушение соли. Добавляются

новые элементы: коленопреклонение, наречение имени (раньше новое имя давали в крещении или непосредственно перед ним). Постепенно утрачивается связь чина и молитвы с началом оглашения: в славянском тексте не сохраняются слова о присоединении человека к оглашаемым, оглашение может длиться один символический день. Можно еще отметить, что предварительное собеседование и предогласительное слово теперь совершаются по закреплённой формуле, в чине прописаны не только вопросы к приходящему, но и его ответы, а также текст предогласительного слова.

ЧИН ПРИНЯТИЯ В КАТЕХУМЕНЫ МЛАДЕНЦЕВ

В средневековом Константинополе до XI века детей, как правило, крестили лишь по прошествии нескольких лет после рождения, чтобы они могли участвовать в чинах оглашения и крещения.

В отличие от чина принятия взрослых-нехристиан, наречение имени младенцу и принятие его в катехумены разделено, совершается в разные дни. В восьмой день младенца приносили к храму и пред дверями храма (позже — в притворе) совершали наречение имени. Из текста молитвы мы видим, что вместо телесного еврейского обрезания христианин знаменуется, т. е. получает на себя знак: свет лица Божьего и крест Христа. Наречение имени происходит вместе с прошением о том, чтобы святое имя Господа неизменно пребывало на младенце. С VIII по XIV века этот чин состоял из одной молитвы и, возможно, крестного знамения. С XIV века крестное знамение уже точно совершалось. В XIV–XV веках в чин могло входить дуновение. Только в XVI веке появляется тот чин, который нам известен сейчас, с предначинательными молитвами в начале и тропарем Сретения в конце. Окончательно он входит в употребление в XVII веке [1, с. 125–133].

В сороковой день совершался чин принятия младенца в катехумены. Древний чин сорокового дня состоял из одной молитвы. Содержание молитвы соответствует содержанию молитвы над взрослым-нехристианином («Благословен еси Господи Боже... от всех язык...»). В современных богослужебных книгах за молитвой «Господи Боже наш, в четырёхдесятый день...» следует главопреклонная молитва над младенцем. Она возникла значительно позднее, известна с XIII века, составлена, возможно, раньше, но не ранее XI века. После этого дети считались «некрещеными христианами». В древних рукописях нет чина «како

младенца крестити страха ради смертного», потому что некрещеный, но оглашаемый младенец считался уже христианином. Как оглашаемые, дети имели право находиться в храме и слушать чтения и проповеди. Подобно детям, ожидающим крещения, некрещеные взрослые, принятые в катехумены, также считались христианами [5, с. 74].

Интересно, что изначально чин сорокового дня назывался «молитва на введение в церковь дитяти после сорока дней от рождения его» с небольшими вариациями. В наши требники чин вошел с названием «Молитва во еже вцерковляти отроча». Сейчас в иерейском требнике этот чин называется «Молитва жене-родильнице, по čtyредесяти днех», хотя молитвы над матерью, которые есть в чине сорокового дня, не связаны с принятием младенца в катехумены. Мы видим, что постепенно связь этого чина с принятием младенца в оглашаемые теряется.

Таким образом, мы рассмотрели чин принятия в катехумены в VIII–XIX веках в двух его формах: принятие в катехумены взрослых-нехристиан и принятие в катехумены младенцев. Мы видим, что основные элементы этих чинов (молитвы, крестное знамение) неизменны с VIII века. Из чина исчезает руковоложение. В чине для взрослых-нехристиан сохраняется предварительное собеседование и предогласительная проповедь, но теперь и собеседование, и проповедь совершаются по написанному, закреплённому в чине тексту. Обряд вкушения соли не сохраняется совсем, а дуновение мы иногда встречаем. Наречение имени часто происходит уже не во время крещения или незадолго до него, как в древности, а до начала оглашения. С появлением книгопечатания чины остаются неизменными (пока богослужебные книги переписывались от руки, переписчик мог вносить небольшие изменения, с появлением книгопечатания книги стали механически воспроизводиться). В древней церкви дети и младенцы могли участвовать во взрослых чинах, а в описанный нами период, наоборот, часто над взрослыми стали совершать «детский» чин. Таким образом, церковь все дальше уходила от сознательного участия человека в обряде. Постепенно теряется связь чина принятия с самим оглашением, что отражается и в молитвах, и в названиях литургических чинов. В совершении литургических чинов и в самой катехизации (в том виде, в котором она еще сохраняется) происходит смешение элементов разных этапов (оглашения, просвещения, таинствоводства). Постепенно в церкви забывают о том, что крещение и подготовка

к нему происходит в церковном собрании, все описанные чины становятся частными требами.

Современное использование чинов принятия в катехумены

В настоящее время катехизация перед крещением в Русской православной церкви часто отсутствует, а если совершается, то в сокращенном виде — от одной до нескольких бесед со священником*. Поэтому забыты и обряды, связанные с принятием в катехумены. Из описанных нами чинов используются, в основном, молитвы на восьмой и сороковой день, которые уже давно не связываются с началом оглашения. В последовании крещения сохранилась только молитва на начало просвещения («во еже сотворити оглашеннаго»), причем этот чин, как правило, совершается сразу вместе с чином крещения. Сейчас настало то время, когда церковь особенно нуждается в возрождении катехизации и литургических чинов, с этим связанных, и возрождение это возможно. Так, известна огласительная практика православного Преображенского братства. Духовный попечитель этого братства священник Георгий Кочетков проводит катехизацию уже около сорока лет. На основании длительной практики он предложил систему оглашения в современных условиях, которую описал в магистерской диссертации. Мы обратимся к существующей в Преображенском братстве практике принятия в катехумены.

В Преображенском братстве принятию в катехумены предшествует приглашение, когда представители церковной общины (катехизаторы и их помощники) свидетельствуют интересующимся христианством о вере и жизни церкви. Одна из важных задач приглашения — прояснить мотивы желающих войти в церковь. Приглашение завершается собеседованием. Сам чин принятия включает в себя одну молитву из чина принятия язычников — «Благословен Ты, Господи Боже... который из всех народов...». Молитва читается по-русски. Молитва читается как для крещеных, так и для некрещеных. Крещеные, но не участвующие сознательно в церковных таинствах люди восполняют ранее совершенные над ними обряды. Некрещеные, имеющие неправославное имя или желающие принять в крещении новое имя, принимают новое имя уже при чтении этой молитвы.

Это одна из форм совершения чина принятия в современных условиях. Чины принятия в катехумены теряют смысл, если за ними не следует оглашение. Поэтому возродить их надо

* Работа написана в 2006 г. —
Прим. ред.

вместе с возрождением катехизации. Если научение в вере предваряет крещение, свящ. Георгий Кочетков рекомендует не опускать эти чины, за исключением срочного крещения в случае смертельной опасности. Если их все-таки приходится сокращать, важно не искажать при этом смысл, сохраняя самые важные молитвы. Эти чины не могут совершаться индивидуально, как частные требы. Крещение и подготовка к нему должны совершаться в церкви, в церковном собрании. Для полного и интенсивного воцерковления необходимо сделать все чины максимально доступными и понятными как для церкви, так и для вступающих в нее людей. В первую очередь это относится к языку проповедей, бесед, литургических молитв и символических действий.

Невозможно формально, по букве восстановить прежние литургические чины. Необходимо учитывать как более поздний духовно-творческий, церковный и личный опыт, так и потребности, особенности настоящего времени.

Таинство Крещения (Просвещения)... требует нового церковного переживания, нового рассуждения и испытания, новой проверки и очищения от искажений имеющейся практики, нового пастырского дерзновения, при условии полной честности и открытости перед Богом и Его святой волей [13, с. 201].

Эти слова, сказанные о таинстве Крещения (Просвещения) в целом, можно отнести и к оглашению, как приуготовлению к таинству, и к чину принятия в катехумены.

Заключение

Мы собрали разнообразный материал о чине принятия в катехумены от древности до наших дней. Можно сделать вывод, что развитие чина принятия в катехумены тесно связано с развитием катехизации. Так, чин принятия становится развернутым и вполне устойчивым к IV веку — времени расцвета катехизации. С угасанием предкрещальной катехизации и распространением детского крещения чин принятия взрослых в катехумены постепенно выходит из употребления, забывается его связь с началом оглашения. Вместе с тем, церковь бережно хранит свое литургическое предание. Молитвы на принятие в катехумены, обнаруженные в евхологиях VIII–X веков, мы находим в том же виде в современных Требниках. Однако церковь все дальше уходит

от сознательного участия взрослых в совершаемых над ними обрядах, чины становятся формальными, непонятными для участников. Предкрещальные и крещальные чины начинают восприниматься как частные требы, церковное измерение катехизации и крещения теряется.

В настоящее время церковь остро нуждается в возрождении катехизации и связанных с ней литургических чинов. При выборе чина принятия в катехумены для использования в современных условиях важно соблюдать принцип церковного реализма [13, с. 19].

Возрождение предкрещальных чинов невозможно без пастырского дерзновения и живого, творческого отношения к литургическому преданию церкви. Вслед за сщмч. Анатолием Жураковским надежду на возрождение литургического творчества мы связываем с возрождением «любовного единомыслия во всех частях распавшегося церковного организма», т. е. с возрождением церковных общин и братств [10, с. 61–62].

Литература

1. Алмазов А.И. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884.
2. Апостольское предание сщмч. Ипполита Римского. URL: http://www.apologia.narod.ru/earlyfat/fath/IIIage/ap_pred_1.htm (дата обращения 11.03.2011). (Hipp. Trad. Ap.)
3. Арранц М. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология. ЛДА, 1979.
4. Арранц М. Крещение и миропомазание: Таинства Византийского Евхология: 1-я часть: Дополнение к опыту «Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология». Рим, 1998.
5. Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. 1988. № 19. С. 69–100.
6. Афанасьев Н., протопр. Вступление в Церковь. М., 1993.
7. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей: В 2 ч. Репр. воспроизведение изд. 1913 г. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
8. Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология: Кирилл Александрийский. Феодорит Киррский. Корпус Ареопагитикум / Сост., биогр. и библиогр. статьи иером. Илариона (Алфеева). М., 2000.
9. Гаврилок П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.

10. Жураковский А. Литургический канон теперь и прежде. М., 2005.
11. Каноны, или Книга Правил святых апостолов, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000.
12. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на 2005–2010 годы. URL: <http://www.seminaria.bel.ru/pages/mis/conception.htm> (дата обращения 11.03.2011).
13. Кочетков Г., свящ. Таинственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М., 1998.
14. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб, 2002.
15. Православное богослужение: Выпуск 2: Русифицированные тексты чинов крещения, миропомазания и подготовки к ним. Изд. 2-е, испр. М., 1999.
16. Требник. Сергиев Посад: Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1992.
17. Требник митрополита Петра Могилы. Т. 1. Репр. воспроизведение изд. 1646 г. Киев, 1996.
18. Хулап В.Ф. Катехуменат в истории церкви. URL: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=746 (дата обращения 11.03.2011).

Юлия Балакшина

Элементы богослужения, предназначенные для оглашаемых

В настоящее время, в связи с возрождением в Церкви традиции катехизации, остро стоит вопрос о том, как помочь людям, ищущим пути в Церковь, приобщиться к полноте церковного Предания, выражающегося, в частности, и в литургической традиции. По справедливому замечанию свящ. Георгия Кочеткова, «в древности и позже, в средние века, богослужение несло в себе множество элементов, предназначенных для неполных членов церкви, для тех, кто не входит в категорию верных», но «все эти элементы богослужения исчезли или полностью обесмыслены» в современной богослужебной практике [7, с. 115].

Три основных элемента богослужения, предназначенных для оглашаемых, — чтение Священного писания, огласительная проповедь и молитва за оглашаемых. Эти элементы, унаследованные от синагоги, составляли неотъемлемую часть христианского богослужения и до появления института катехумената. Книга Деяний свидетельствует о жизни апостольской общины: «И пребывали они постоянно в учении апостолов и в общении, в преломлении хлеба»*. Однако эти части богослужения, изначально предназначенные для внутреннего устройства и назидания церкви, приобрели особый смысл, когда появились люди, наставляемые в вере. Проф. А.П. Голубцов отмечает, что «обособление и осложнение» первой (общей, или дидактической, или гомилетической) части литургии произошло в конце II и в III вв. «под влиянием церковной дисциплины относительно оглашенных... в связи с *disciplina arcani*, или учением о неоглашаемости тайн веры и культа пред непосвященными» [4, с. 46].

* Деян 2:42

Чтение Священного писания

Литургия оглашаемых, как правило, начиналась пением гимнов и псалмов. Цель этих песнопений была двойкой: они исполнялись в ожидании прихода епископа и готовили присутствующих к таинству Слова — чтению Священного писания. Весьма убедительные размышления о подготовительной роли гимнов и псалмопения приводятся в работе протопр. Александра Шмемана «Евхаристия. Таинство Царства». Литургист отмечает, что до появления «более “ученой” гимнологии — тропарей, кондаков, стихир, в которых музыка и текст взаимно определяли друг друга, Церковь знала только два типа пения: псалмодическое, ориентированное на текст, подчиненное Слову, и мелизматическое, выражающее опыт богослужения как реального соприкосновения с трансцендентным» [15, с. 86–87]. Таким образом, пение псалмов готовило и ум, и сердце человека к встрече со Священным писанием; было, с одной стороны, боговдохновенной экзегезой, а с другой — выражением и воплощением особой духовной реальности, в которой только и возможна подлинная встреча со Словом.

Чтение Священного писания было и остается, безусловно, главной частью Литургии оглашаемых. Важность момента подчеркивается в сохранившемся сейчас литургическом чине восхождения на горнее место и возгласом «Вонмем» — «Будем внимательны». Протопр. Александр Шмеман пишет о Таинстве Слова, неразрывно связанном с Таинством Тела и Крови: «В Таинстве мы причащаемся Тому, Кто приходит и пребывает с нами в Слове, в благовестии о Ком состоит назначение Церкви. Слово полагает Таинство как свое исполнение, ибо в Таинстве Христос-Слово становится нашей жизнью. Слово собирает церковь для Своего воплощения в ней. В отрыве от Слова Таинству грозит быть воспринятым как магия, без Таинства Слову грозит быть сведенным к доктрине» [там же, с. 78].

Этот духовный опыт переживания чтения Слова как Таинства, видимо, действительно существовал в древней Церкви. Об этом свидетельствует практика не допускать оглашаемых к слушанию Евангелия. Так, в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» (Testamentum)¹ указано, что «оглашенные удаляются, когда для верных начинается чтение Нового завета и Евангелия».

1. М.Н. Скабалланович датирует этот документ концом III в.

М. Скабалланович считает это остатком древнейшей практики, когда «до крещения не вверялась оглашенным тайна новозаветных писаний» [11, с. 90].

«Апостольское предание» св. Ипполита Римского также позволяет предполагать, что в Римской церкви существовал обычай удаления «слушающих» перед чтением Евангелия и проповедью. Св. Ипполит Римский, в частности, пишет: «Когда будут определены намеревающиеся принять крещение, пусть исследуют их жизнь... И когда те, которые привели их, засвидетельствуют о каждом: “Он поступал именно так”, то пусть слушают Евангелие» [9, т. 2, с. 249]. Иначе говоря, слушать Евангелие могли только катехумены второго этапа — не «слушающие», а «избранные». Оглашаемые первого этапа могли присутствовать при чтении Ветхого завета и Апостолов. Обычай отпускать «слушающих» перед чтением Евангелия сохранился в Галлии до середины V в.

Однако в практике многих древних церквей катехумены допускались до слушания как Ветхого, так и Нового завета. Так, например, Ориген писал, что катехумены и кающиеся «могли находиться в Церкви во время чтения Священного писания и проповеди» [цит. по: 3, с. 121]. В Сирийской церкви, согласно «Учению апостолов», катехумены также допускались к слушанию Слова с самого начала их вхождения в церковь.

Безусловно, что подобная практика тоже имела под собой серьезные основания. Для людей, проходящих путь наставления в вере, был важен как дидактический, назидательный, так и христологический и экклезиологический смысл чтения Писания. «Исследуйте писания, ибо они свидетельствуют обо Мне»*. Слово укрепляло веру и созидало Церковь; давало новообращенным опыт общения со Христом, было семенем и закваской, изнутри менявшим жизнь катехуменов.

Обычно на Литургии оглашаемых читалось три отрывка из Священного писания: из Ветхого завета, из Апостолов, из Евангелия. Однако эта общая схема сложилась только в IV в. и имела многочисленные вариации, зависящие от традиций той или иной поместной церкви. Так, «Завещание» указывает для богослужения чтения из пророков и «прочих», а затем Евангелие. «Апостольские постановления» предполагают два ветхозаветных чтения (из закона и пророков) и два или три новозаветных (из Деяний, посланий, евангелий). Сирийская и халдейская литургии чтения из Деяний иногда заменяют чтениями из соборных посланий; армянская имеет одно пророческое чтение перед

* Ин 5:39

посланиями апостольскими; коптская и эфиопская литургии не имеют ветхозаветных чтений, но перед Евангелием имеют три чтения из Нового завета (из посланий Павловых, из посланий соборных, из Деяний).

Проповедь

Огласительная проповедь могла звучать как во время самой литургии, так и после нее, или вообще в особое время и в особом месте.

Так, в IV в. на Востоке, когда двухэтапная катехизация достигла вершины своего расцвета, огласительная проповедь во время литургии составляла основную форму научения катехуменов первого этапа. Никаких специальных огласительных занятий с катехуменами на первом этапе не проводилось [3, с. 8]. Именно к этому времени относятся огласительные проповеди св. Иоанна Златоуста. Однако в том случае, когда проповедь звучала на литургии, ее слушателями оказывались как оглашаемые, так и верные. Это могло вызывать некоторые проблемы. С одной стороны, вопросы, поднимавшиеся в огласительной проповеди, могли быть не актуальны для воцерковленных христиан; с другой — то, в чем требовалось назидание верным, чаще всего относилось к области, еще закрытой для катехуменов. Так, в IV в., в эпоху жарких догматических споров, проповедническая кафедра была основным местом для распространения того или иного учения, и катехумены волей-неволей погружались в проблематику, закрытую для их духовного опыта. То, что самые утонченные богословские вопросы перестали составлять тайну для непосвященных, приводило к определенной профанации истин веры — проблеме, с которой столкнулась Церковь в IV в.

Богослужебная традиция, зафиксированная «Завещанием Господа нашего Иисуса Христа» (Testamentum), предполагает наличие двух проповедей: для оглашаемых и для верных. Две проповеди — одна для «слушающих», другая для «избранных» — произносились также в Западной церкви. Это было связано с практикой «передачи Символа веры». Символ веры могли знать только посвященные, его формулировка могла быть передана только устно и только тому, кто твердо решил принять крещение. Поэтому, по свидетельству св. Амвросия Медиоланского, «после чтения Писаний и проповеди, отпустив катехуменов (первого этапа)», он «объяснял Символ веры некоторым “стремящимся” в баптистерии базилики» [цит. по: 3, с. 242].

Согласно паломническим заметкам Сильвии Аквитанки, отражающим богослужебную практику Иерусалимской церкви конца IV в., проповедь на литургии была обращена главным образом к просвещаемым [5, с. 70].

В тех церквах, где оглашаемые первого этапа не присутствовали на проповеди в церкви, слово наставления звучало на особых огласительных занятиях. Архитектура многих древних храмов предполагает наличие особого места для оглашаемых, которое служило не только местом ожидания, но и местом научения. По окончании первой части литургии катехумены переходили или во внешний двор, или во внутренний притвор, или в смежное храмовое помещение, которое служило кафедрой огласительной школы.

Отличительной особенностью собственно огласительной проповеди является ее вопросо-ответный характер. Диалог между проповедующим и катехуменами может быть реальным (если проповедь звучит в условиях огласительного занятия) или риторическим (если проповедь звучит с амвона). Диалог важен, как умение понять и услышать оглашаемого, помочь раскрыться в нем действию Святого Духа. На втором этапе проповеди могли обретать характер небольших бесед, построенных вокруг четырех основных христианских текстов: заповеди Моисея, заповеди блаженств, Символ веры, «Отче наш». Такие беседы (св. Иоанна Златоуста, св. Кирилла Иерусалимского), как правило, складывались в определенную систему и были снабжены большим количеством цитат из Священного писания.

Начиная с III в. проповеди произносились в первую очередь епископами. По словам св. Иоанна Златоуста, способность к учительству в епископе должна быть прежде всего. Согласно 19-му правилу Лаодикийского собора (364 г.), молитва оглашаемых звучала после «бесед епископских» [там же, с. 191]. Традиция епископской проповеди, с точки зрения М. Скабаллановича, восходила к апостолам — главным служителям Слова. Однако первоначально епископское служение в церкви воспринималось скорее как служение управления, а к проповеди были призваны «апостолы, пророки, учителя»*.

В практике Иерусалимской церкви проповедь мог прочесть каждый из присутствовавших пресвитеров, но в конце непременно должен был выступить епископ. Проповеди в Иерусалиме были особенно длинными, в результате чего служба затягивалась иногда до 11 часов утра [3, с. 175]. «Апостольские постановления»

* 1 Кор 12:28

предписывали после чтений, и в частности после Евангелия, «пресвитерам поодиночке, а не всем сразу» увещать народ, а после всех епископу, который «подобен кормчему» [цит. по: 11, с. 194]. Будучи в сане пресвитеров, выступали с проповеднической кафедры такие видные церковные деятели, как Ориген, св. Иоанн Златоуст, блаж. Августин. Практика проповеди пресвитеров на Востоке была распространена более, чем на Западе.

В случае необходимости к проповеди могли допускаться также дьяконы и миряне. Так, по свидетельству Евсевия Кесарийского, когда Ориген удалился из Александрии в Кесарию Палестинскую, «здесь местные епископы просили его беседовать и изъяснить Священное писание всенародно в церкви, несмотря на то, что тогда он не был еще рукоположен». Однако за этой просьбой последовали нарекания со стороны Александрийского епископа Димитрия, который заявил, что «никогда неслыханно было и теперь не в обычае мирянину проповедовать в присутствии епископа» [цит. по: 11, с. 195]. Карфагенский собор 339 г. постановил: «Мирянин (laicus) да не дерзает учить в присутствии клириков, если сами не попросят его об этом» [там же].

Приведенные примеры отражают произошедший к III в. в церкви процесс деления единого народа Божьего на клириков и мирян. Может быть, именно огласительный контекст продлил еще на некоторое время существование евангельского идеала царственного священства всего народа. Так, в «Апостольском предании» Ипполита Римского говорится о праве учителей, как клириков, так и мирян, читать молитву и даже простирать руки над оглашаемыми. А в Восточных церквях частным образом позволялось заниматься оглашением, а следовательно, проповедовать даже женщинам-дьякониссам, готовящим ко крещению женщин.

Молитва

Оглашаемые присутствовали на первой части литургии, однако в общей молитве Церкви они еще не могли принимать полноценного и полноценного участия. Поэтому в чин литургии стали включаться особые молитвы для них, а точнее за них. В «Апологиях» св. Иустина Мученика († 166) сохранилось свидетельство о первом участии в литургии людей, готовящихся к крещению: «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие на крещение, мы ведем его к так называемым братьям

в их собрание для того, чтобы с усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещаемых и о всех других» [цит. по: 3, с. 33]. Другое раннее упоминание о допущении оглашаемых на богослужение вместе с верными находим у Климента Александрийского († 210), который также отмечает наличие особых мест для катехуменов. Тертуллиан († после 220), обличая еретиков, писал: «У них нельзя узнать, кто верный, и кто оглашенный; все они одинаково приходят во святилище, одинаково слушают, одинаково молятся» [цит. по: 3, с. 48]. Св. Ипполит Римский († 236) в «Апостольском предании» указывал: «...Оглашенные пусть молятся отдельно от верных... По окончании молитвы они не дают друг другу лобзание мира, ибо их лобзание еще не свято» [9, т. 2, с. 249].

Данные примеры свидетельствуют, что уже к концу II — началу III вв. сформировалась особая практика молитвы оглашаемых. С одной стороны, они уже приглашались в церковное собрание и в какой-то степени (зависящей от степени посвященности — от этапа оглашения) могли выражать свое желание стать членами Церкви в совместной с верными молитве. Эта совместная молитва была своего рода научением и важнейшим опытом вхождения в Церковь. Но с другой стороны, четко осознавалось, что дух общей молитвы, само церковное единство не может еще быть вполне открыто непосвященному. В тексте св. Иустина Мученика намечен и третий важный момент: поскольку немощным в вере требовалась духовная поддержка, Церковь особым образом молилась за них.

К IV в. молитвенная часть литургии, посвященная оглашаемым, целостно оформилась и стала включать три части: ектенью об оглашаемых, молитву об оглашаемых и епископское благословение (рукопростираие).

Архим. Киприан (Керн) в своей работе «Евхаристия» приводит фрагмент литургии Иоанна Златоуста, реконструированный по текстам его проповедей антиохийского периода [5, с. 71–73]. В этой реконструкции ектеня об оглашаемых, как и в известных нам восточных литургических чинах, состоит из двух частей: молитвы верных за оглашаемых и молитвы самих оглашаемых². Вначале следует молитва верных, во время которой оглашаемые

2. Следует оговорить, что те же прошения, приводимые св. Иоанном Златоустом в Слове на Второе послание к коринфянам, могли быть реконструиро-

ваны и как молитва об оглашаемых. См., например: Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви. М., 2001. С. 211.

лежат на земле. Дьякон призывает верных «помолиться прилежно» и «стать добре». Призыв к вставанию свидетельствует об особой важности этой молитвы.

Среди приводимых архим. Киприаном прошений есть те, которые закрепились в чинах литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста: дабы Господь «открыл уши сердец их и огласил их словом Истины»; «чтобы открыл им Евангелие правды»; «чтобы Он удостоил их во время благопотребное купели возрождения, оставления грехов и одежды нетления». Однако ряд прошений в известных нам восточных чинах оказался утрачен: «чтобы Он посеял страх Свой в них и утвердил веру Свою в помышлениях их»; «чтобы Он дал им дух божественный, целомудренный помысл и добродетельное житие, чтобы всегда разуметь Его, мыслить о Нем, упражняться в Нем, пребывать в законе Его день и ночь, помнить заповеди Его и хранить оправдания Его»; «чтобы Господь изъял их от всякого лукавого и неподобного дела, от всякого дьявольского греха и всякого обстояния сопротивного»; «чтобы Он благословил входы и исходы их, всю жизнь их и домочадцев, чтобы Он благословил возрастание детей их и умудрил их довести до меры возраста»; «чтобы Он исправил им все предлагаемое к пользе».

Очевидно, что оглашаемые в IV в. не были некой абстракцией. За этими прошениями стоят живые люди и определенная огласительная система. Во времена св. Иоанна Златоуста распространился обычай откладывать крещение на неопределенный срок, оставаясь при этом катехуменами первого этапа. Понятно поэтому, что конкретные люди нуждались в молитве об их конкретных повседневных нуждах: входах и исходах, домочадцах, детях. С другой стороны, эти прошения дают представление о том, что оглашение воспринималось древней церковью как процесс, имеющий свою логику и свои задачи.

Конечная цель оглашения — обретение истинной веры во Иисуса Христа, Сына Божия. Но никто не приходит ко Христу иначе, как через Отца. Язычники должны были прежде уверовать во Единого Бога, Святого миру. «Начало Премудрости — страх Господень»*. Поэтому первое прошение ектеньи было связано с дарованием страха (благоговения) Божия и укреплением веры. Люди, проходящие путь оглашения, призваны были в корне менять свою жизнь, порывать с привычками языческого прошлого. И только после того как они «выказывали достаточное желание вести праведную жизнь» [Ориген. Против Цельса. Цит. по: 3, с. 120],

* Притч 1:7

христиане вводили их в свое общение. Но для изменения жизни требовались время и духовные силы, а потому верные просили о даровании оглашаемым «духа божественного, целомудренного помысла и добродетельного жития».

Закон — детоводитель ко Христу, поэтому оглашение всегда понималось как обретение людьми языческого мира опыта исполнения заповедей, как создание фундамента, на котором можно было возводить здание христианской духовной жизни. Отсюда просьбы о пребывании в законе, о понимании заповедей, о хранении оправданий. По замечанию св. Иоанна Златоуста, между верными и катехуменами не могло быть настоящего духовного братства, так как катехумены еще не прошли обряда отречения от сатаны, не могли, подобно верным, называть Бога своим Отцом. Можно сказать, что катехумены еще не имели опоры для сопротивления злу, поэтому церковь молилась об изъятии их от всякого лукавого и неподобного дела, от всякого дьявольского греха и всякого обстояния сопротивного.

За молитвой верных следовала молитва самих оглашаемых, которые к этому моменту поднимались с земли. В настоящее время молитва оглашаемых сведена к двум прошениям: «Оглашаемые, помолитесь Господу» и «Оглашаемые, главы ваши пред Господом преклоните». Во времена св. Иоанна Златоуста прошения были обширнее и конкретнее: «Просите ангела мира; просите дать вам прочее время жизни мирное; просите даровать вам настоящий день мирный и все дни жизни вашей; просите христианской кончины жизни вашей; просите доброго и полезного... предайте сами себя Живому Богу и Христу Его» [5, с. 71–72].

За молитвой оглашаемых следовала молитва об оглашаемых. В константинопольской церкви патриарх уходил в алтарь, читал там молитву о готовящихся к просвещению, дьякон же в это время говорил соответствующую ектенью. Та же практика отражена св. Германом Парижским в «Кратком изложении древней Галликанской литургии»³:

Итак диакон вызывает к оглашенным по древнему церковному чину для того, чтобы как иудеи, так и еретики, и оглашенные язычники, которые приготавливались ко крещению и прежде крещения допускались стоять в Церкви и слушать поучения Ветхого и Нового Завета, — а потом диаконы молились

3. Памятник VII в., отражающий богослужебную традицию, возникшую после III в.

за них и священник произносил молитвы (collecta), — после молитвы выходили вон, как недостойные стоять тогда, когда совершается таинство [12, вып. 5, с. 39].

Следует указать, что в некоторых литургических чинах, как, например, в Литургии Преждеосвященных Даров, сохранились две молитвы: одна об оглашаемых, другая о просвещаемых. Это отражает практику древней Церкви, когда пост был временем подготовки всей Церкви к принятию новых членов, и в дни, предшествующие Рождеству и Пасхе, катехумены первого этапа становились просвещаемыми.

И, наконец, после молитвы и ектеньи об оглашаемых обычно следовало епископское благословение, сопровождавшееся возложением (простираaniem) рук. В более древней практике возложение рук не было прерогативой епископа. Так, в «Апостольском Предании» св. Ипполита Римского говорится, что право возложения рук на оглашаемых первого этапа принадлежит учителю, вне зависимости от того, клириком или мирянином он является: «Когда учитель после молитвы возложит руки на оглашенных, то пусть помолится и отпустит их. Клирик ли тот, кто учил, или мирянин — пусть делают это так» [9, т. 2, с. 249]. Однако ежедневное возложение рук на просвещаемых производилось только епископом: «Когда приближается день, в который они будут крещены, епископ заклинает каждого из них, чтобы узнать, чист ли он» [там же, с. 250].

Согласно 19-му правилу Лаодикийского собора (364 г.), «после бесед епископских сначала совершается молитва оглашенных, а потом, по выходе оглашенных, следует молитва кающихся: когда же и сии, приняв возложение руки, удалятся, тогда совершаются и три молитвы верных» [цит. по: 5, с. 191].

По чину оглашения Великой Константинопольской церкви после молитвы и ектеньи о готовящихся ко просвещению «патриарх благословляет каждого оглашенного, читается молитва главопреклонения и произносится “аминь”» [5, с. 191].

Согласно «Апостольским постановлениям», епископ благословлял катехуменов, произнося имя каждого в отдельности. Все прихожане откликались на его благословение словами «Господи, помилуй» [3, с. 211]. Это свидетельствует о том, что оглашение воспринималось как общецерковное дело, и катехумены не были в церкви безликой толпой — верные знали большинство из них поименно.

Возвращаясь к современной церковной практике, нужно сказать, что наличие в богослужении элементов, предназначенных для оглашаемых, трудно истолковать однозначно. Совершаемый в православных храмах в настоящее время чин литургии включает в себя особую ектенью и молитву за оглашаемых. При отсутствии в храмах самих оглашаемых эти элементы, по мнению архим. Киприана (Керна), свидетельствуют, что в жизни церкви «есть что-то несоответствующее действительности, что-то титулярное, ненастоящее» [5, с. 189]. Протопр. Александр Шмеман, признавая анахронизм и даже номинализм этих молитв, однако задается вопросом: «Что следует видеть в молитвах оглашенных? Только отмерший чин или существенную часть строя христианского богослужения?» [15, с. 101]. Отвечая на этот вопрос, он пишет, что ближе к истине второе, «ибо молитвы об оглашенных суть прежде всего литургическое выражение самого основного призвания Церкви, а именно — Церкви как миссии» [там же]. Можно предположить, что возрождение катехумената повлечет за собой некоторое изменение литургического строя Церкви, и в первую очередь, активное возвращение в богослужебные чины элементов, предназначенных для оглашаемых.

Литература

1. Арранц М. Крещение и Миропомазание. Таинства византийского евология. Рим, 1998.
2. Арранц М. Литургика: Курс лекций. М., 1996.
3. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.
4. Голубцов А.П., проф. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918.
5. Киприан (Керн), проф.-архим. Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Репр. воспроизведение изд. 1947 г. М., 1992.
6. Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эортология. М., 1997.
7. Кочетков Г., свящ. Православное миссионерство. Опыт современного миссионерского прихода // Миссия Церкви и современное православное миссионерство. М., 1997. С. 99–117.
8. Кочетков Г., свящ. Таинственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М., 1998.

9. Отцы и учителя Церкви III века: Антология: В 2 т. М., 1996.
10. Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2–4. М., 2008.
11. Скабалланович М. Толковый типикон. Вып. 1, 2, 3. Репр. воспроизведение изд. 1910–1913 гг. М., 1995.
12. Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык / Под ред. Е. Ловягина. Вып. 4 и 5. Репр. воспроизведение изд. 1877 г. М., 1999.
13. Уайбру Х. Православная Литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000.
14. Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие. М., 1996.
15. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства. Изд. 2-е. М., 1992.

Олег Глаголев

Литургическое чтение Священного писания до V века

Придите и соделайтесь причастниками ни с чем не сравнимой премудрости, получите Слово Божие и познаете Царя Вечности.

Св. Иустин Философ

Кто и для кого?

Чтение слова Божьего во все времена в Церкви было важнейшим местом богослужения, не просто благоговейным воспоминанием событий церковной истории и Богооткровения, но составляющей самой церковной молитвы и потому формой Богообщения. Изначала верные слышали в прочитанных словах Писаний, что Бог говорит им здесь и сейчас. Потому данное на богослужении слово Священного писания призвано было изменить слушающих, обновить и обогатить их отношения с Господом. «Как дождь и снег нисходит с неба, и туда не возвращается, но напоет землю, и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест: так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его»*. С самых ранних времен произносимое на богослужении слово Ягве было связано с конкретными событиями жизни церкви и каждого верующего, чудесно сохраняя непреложный смысл. «Трава отцветает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно»**.

* Ис 55:10–11

** Ис 40:8

Слышание слова Божьего, данного нам в чтении Священного писания — процесс творческий и синергический. Внимающему человеку, точнее, внимающим людям, церкви послано Слово, которое обновляет и животворит, приобщая слушающих-читающих (т. е. активно принимающих участие в литургическом чтении Писания) вечности. Это рассуждение рождает и первые вопросы: *кто* читал во время храмового богослужения Священное писание и *к кому* эти слова Писания были обращены? Христианская

церковь, с самых ранних времен вовсе не знавшая клира, вполне естественно доверяла чтение Слова простым верным. Это вовсе не означает, что чтецом мог быть вообще любой. Чтение Писания — центр общей молитвы верующих, и служение чтеца требовало даров Духа пророческого, а значит, поставления церковью. Оставленные нам св. Климентом, епископом Римским, «Постановления святых апостолов» передают одну из древнейших молитв поставления в чтецы через рукоположение.

Известно, что уже во II веке, как свидетельствует св. Иустин Философ, служения чтеца и проповедника могли быть разделены. Сразу после прочитанного слова проповедь произносил тот, кто предстоял на молитвенном собрании. «Отголоском такого распределения чтения и поучения за богослужением, — считает М. Скабалланович, — в нашем теперешнем богослужении служит обязательное чтение Евангелия за литургией дьяконом, а не священником» [7, вып. 1, с. 61]. В III веке служение чтеца священномученик Киприан Карфагенский называет «должностью», т. е. чтец, по сути, занимает место в клире. Из письма Киприана об исповедниках Авраамии и Целерине можно понять, что это благодатное служение, требующее соответственных даров, хотя и начальное. В сохранившихся источниках IV–V вв. мы видим, что утверждается традиция чтения Евангелия и последующей проповеди предстоятелем, чтецу остаются ветхозаветные чтения и чтение посланий. Хотя и в это время нельзя назвать такую традицию повсеместной:

Из проповедей Златоуста можно понять, что Евангелие читал тоже чтец, хотя известно, что в других местах стало входить в обычай, чтобы эту — наиболее важную — часть читал дьякон или священник. Позже в Константинополе Евангелие стал читать дьякон — во всех случаях, кроме дня Пасхи, когда читал сам епископ [9, с. 62–63].

Евангельское чтение становится в центр литургии как исполнение Закона и Пророков уже во II веке, когда только начинает складываться новозаветный канон. Цель чтения одновременно миссионерская, катехетическая и гомилетическая, т. е. слово обращено как к верным, так и к оглашаемым, и к язычникам. Впрочем, в разных церквях здесь мы можем наблюдать разную традицию.

Катехумены (и даже язычники) могли присутствовать на всех синаксарных службах и не допускались лишь к таинствам, дабы

не профанировать святыню. Однако выведение оглашаемых из церковного собрания (за чем в древней церкви следили особенно строго и тщательно) накануне таинства не было уничтожением для них, так как катехумены уходили насыщенные благодатным Словом.

Храмовое христианское богослужение с древних времен было именно тем местом и временем для оглашаемых, где они могли услышать слово Божье как обращенное лично к ним, здесь и сейчас. Этому способствовали лекционные, составленный творчески, в соответствии с календарными событиями (праздниками и постами) местной церкви, и, конечно, проповедь как свидетельство «о слышании слова Божия, о принятии и уразумении его» [13, с. 88].

Итак, мы пришли к выводу, что слово Божие, данное нам в чтении Писания на литургии, обращено ко всем присутствующим, но через поставленных церковью на это служение.

Проповедь и рецепция

Слово Священного писания звучит на литургии дважды: во время чтения и во время проповеди. Чтец доносит до нас слово живое, вечное и непреходящее. Задача проповедника — раскрыть волю Божью, данную нам в этом слове в данное время в данном месте. Древняя церковь очень остро чувствовала эту связь проповеди с чтением, понимала, что это не некое объяснение сложного и мудрого текста и уж вовсе не частное понимание Писания отдельно взятым мудрецом-проповедником, а пророчество. Недаром до V века проповедь, точно как и чтение Писания, предварялась молитвой, возгласом «Вонмем» и преподанием мира. Проповедь в первые века была важна как продолжение возвещения слова Божьего и размышление над чтением еще и потому, что текст Писания был недоступен для личного употребления большинству верующих из-за редкости и высокой стоимости рукописных книг. Потому литургическое чтение в описываемые века несет сразу две функции: личного чтения Священного писания и чтения церковного.

Начать разговор о проповеди надо с того, что в I веке обращенное к собранию слово свидетелей земной жизни Иисуса, Его смерти и явления Воскресшего и было, собственно, объявлением Благой Вести, возвещением Нового Завета. Живому слову учеников Христа еще предстояло быть записанным и войти в канон,

а пока проповедь и Евангелие нераздельны. Евангелистами, или благовестниками, называли тогда тех, кто нес слово о Христе в своих устах к верным и язычникам. «Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы? как написано: как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое!»*.

* Рим 10:14–15

Проповедники первого и последующего христианского поколений, пророки и евангелисты, учителя, пресвитеры и сами апостолы также поставляются на это высокое служение. Причем в Церкви, еще не знавшей клира и иерархии в современном смысле слова, служение проповеди занимает самое высокое место. Можно увидеть определенный порядок перечисления служений, который употребляет апостол Павел в своих посланиях: апостолы, пророки, благовестники, пастыри, учителя, исцеляющие, дьяконы, епископы (управители)**. Все служения харизматические, и апостол расставляет их в соответствии с духовной высотой даров. Из перечисленного здесь ряда первые пять служений связаны со служением проповеди. Не стоит думать, что эти дары даны служащим при поставлении раз и навсегда и не могут быть проверены Церковью на истинность (нерастраченность) дара.

** Ср: 1 Кор 12,
Еф 4:11–12

И все же проповедническое служение в первую очередь было служением епископским. Очень часто в III–V веках именно проповеднический дар был главным аргументом для избрания на епископскую кафедру, чему примером служит поставление епископами Августина, Иоанна Златоуста, Евсевия Кесарийского, Григория Богослова. В раннехристианском памятнике «Постановления святых апостолов» на проповедническом служении епископа делается особое ударение, проповедь ставится в один ряд с христианскими добродетелями. В тексте «Постановлений» отмечены основные задачи проповедника: слово к народу должно быть в контексте всего Писания Ветхого и Нового заветов; служение проповедника требует постоянной подготовки «поучения и усердного упражнения»; «толковать с тщанием», «буквально» и «обильно питать», т. е. проповедь должна быть питаема заботой о слушающих, быть понятной и поучительной.

В следующем пункте «Постановлений» указано на то, что проповедь, как и пророчество, дар ответственный. Тот, кому открыта воля Божья, не может ее умалчивать. Проповедник, как и пророк

в Иез 33:7–9, сравнивается со стражем, который, стоя на посту, обязан предупреждать народ об опасности. «Если вы не возвестите и не засвидетельствуете народу, то грех неведущих окажется на вас. Посему обращающихся в невежестве вразумляйте и обличайте с дерзновением, неведущих учите, наученных утверждайте, заблуждающихся обращайтесь»*.

* Const. Ap. II.6

«Апостольские постановления» объявляют проповедь вместе с чтением Писания главной и неотъемлемой частью каждого собрания верных.

Подлинная проповедь не есть ни просто объяснение прочитанного знающим и компетентным лицом, ни передача слушающим богословских знаний проповедника, ни размышление «по поводу» евангельского текста. Она вообще не есть проповедь о Евангелии; а проповедь самого Евангелия. Кризис проповеди в том преимущественно и состоит, что она стала как бы личным делом проповедника, про которого мы и говорим, что у него есть или же отсутствует дар слова; тогда как подлинный дар слова, дар благовествования не есть имманентный дар проповедника, а харизма Духа Святого, подаваемого в Церкви и Церкви. Настоящего благовествования нет без веры в то, что «собрание в Церковь» есть действительно собрание в Духе Святом, где тот же единый Дух отверзает уста благовествованию и умы к принятию благовестуемого [13, с. 89–90].

Проповедь, как явление богочеловеческое и синергическое, требует рецепции церкви. Поэтому общее «аминь» после заключительных слов проповедника является ответом слушающих, принятием полученного Откровения. Если слова проповедника не восприняты, то «аминь» недопустимо. Важность слышания проповеди и необходимость рецепции церкви на слова проповедника и последнего «аминь» в IV в. подчеркивается специальным канонам, 24-м правилом Карфагенского собора 399 года: «Кто выйдет из собрания, когда священник держит слово в церкви — да будет отлучен».

Заключение

Чтение Священного писания есть центр богослужения. Сам строй службы всегда указывал на чтение как главнейший момент происходящего события. Проповедь была не просто объяснением смысла прочитанного, что часто можно услышать даже в далеко не худших проповедях нашего времени, но как бы продолжением чтения.

Обращение к христианскому опыту богослужения первых пяти веков позволяет нам сопоставить его с современностью и сделать следующие выводы:

- служение Слова (чтеца и проповедника) требует особых даров, признанных церковью, а следовательно, требует поставления;
- церковь должна наблюдать за поставленными на высокое служение чтеца и проповедника и в случае расточения даров запрещать поставленных в служении;
- чтение Священного писания и проповедь после него — одно целое. Богослужение без проповеди недействительно, это пренебрежение к откровению Духа и грех;
- ввиду большого числа на богослужениях в современных храмах людей не полностью или даже совсем не воцерковленных, нужно особое внимание уделять миссионерской и катехетической проповеди. А чтения и проповедь гомилетические оставлять для богослужений верных.

Невнимание к преданию Церкви, как видим, в значительной мере ослабляет богослужебную и молитвенную жизнь христиан и ведет к угашению духа. В этом случае чтение и понимание Библии как внимание Откровению и поиск воли Божьей становится все более трудным. Поэтому задача каждого поколения христиан — обращаться к сокровищнице накопленного опыта.

Где, в самом деле, найти Дух Христов, если не в Теле Христовом? Значит, Слово, некогда внушенное людям, жившим во плоти, остается Духом и жизнью в Церкви, которая представляет собою живое тело Слова Божия, явившегося во плоти [1, с. 7–8].

Литература

1. Буйе Л. О Библии и Евангелии / Перевод с французского. Брюссель, 1988.
2. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Г. Кочеткова. М., 2001.
3. Каноны, или Книга Правил святых апостолов, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000.
4. Мень А., прот. Православное богослужение: Таинство, слово и образ. М., 1991.
5. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002. (Const. Ap.)
6. Путеводитель по Библии: Симфония, краткий библейский справочник. СПб., 1994.

7. Скабалланович М. Толковый типикон. Вып. 1, 2, 3. Репр. воспроизведение изд. 1910–1913 гг. М., 1995.
8. Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Киев; Москва, 1998.
9. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000.
10. Христианство: Энциклопедический словарь / под ред. С.С. Аверинцева. В 3 т. М., 1993.
11. Черняк А. Традиция ежедневного чтения Священного Писания в Православной церкви // Материалы международной богословской конференции «Живое предание». М., 1999.
12. Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие. М., 1996.
13. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства. Изд. 2-е. М., 1992.

Зоя Дашевская

Целование мира

Во время совершения литургии мы слышим возглас дьякона, обращенный к народу: «Возлюбим друг друга...», что означает «дадим друг другу целование мира»¹. О целовании мира как о литургическом акте, т. е. действии, свидетельствуют древние христианские тексты и литургические чинопоследования [10, с. 206]. Оно прочно закрепилось в литургии раньше Символа веры и упоминается уже в источниках середины второго века по Р. Х., то есть по времени раньше формирования канона Нового завета. Известные богословы-литургисты профессор архимандрит Киприан (Керн) и протопресвитер Александр Шмеман обращают на этот момент особое внимание. По слову архим. Киприана, «в древности лобзание мира происходило не только среди клириков, но также и среди мирян. Оно символически должно обозначать полное внутреннее примирение между христианами... единомыслие и полное духовное единение» [там же]. Протопр. А. Шмеман подчеркивал, что в целовании мира участвовала вся Церковь, все собрание, оно составляло важную и неотъемлемую часть всего христианского богослужения [17, с. 158–159]. Иером. Михаил (Арранц) в исследовании «Евхаристия Востока и Запада» обозначает целование мира верных в общих схемах литургий как особое литургическое действие. Проф. Н.Д. Успенский в историко-литургическом исследовании «Византийская литургия» посвящает этому вопросу отдельную главу.

Служебник, изданный в 1991 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия, свидетельствует, что при совершении литургии свт. Иоанна Златоуста в ответ на дьяконский

¹ Православное богослужение. Выпуск 1. М., 1999. С. 95.

призыв «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы» хор отвечает «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную»; далее священник целует край дискоса и потир, затем престол, и если священников два и более, то целуют друг друга в рамена. Также и дьяконы целуют орарь в изображение креста и друг друга в рамена, и говорят друг другу «Христос посреди нас», и отвечают «и есть, и будет»²; а на Пасху — «Христос воскрес!» — «Воистину воскрес!» Таким образом, согласно тексту Служебника, это приветствие совершается только между клириками и в алтаре.

Целование дают друг другу и миряне. Это может быть обычным христианским приветствием, особенно в период празднования Пасхи, когда в течение сорока дней христиане приветствуют друг друга целованием, говоря «Христос воскрес!» — «Воистину воскрес!» Такое приветствие происходит обычно вне богослужения. Во время литургии молящиеся в храме, порой не имея возможности даже наблюдать за тем, что происходит в алтаре, не могут исполнить дьяконский призыв и делом явить любовь (*αγαπῶ*) друг ко другу. Почему же действие, к которому призывались все христиане перед совершением евхаристической жертвы, незаметно было удалено из чинопоследования литургии? Ведь целование — знак, который запечатлевает мир, свидетельство, что между членами евхаристической общины нет никаких препятствий к совершению Евхаристии. Древние литургико-канонические памятники свидетельствуют, что все члены собрания призваны подать друг другу мир: вначале — старший в собрании, епископ или пресвитер, преподает мир всем, а затем члены церковного собрания подают и принимают мир, запечатлевая его целованием.

Как свидетельствует свт. Иоанн Златоуст, «когда опять наступит время преподания и взаимного принятия мира, все равно друг друга лобзаем. При самом также совершении страшных Таин священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова “со духом твоим” означают именно это». Почему же в настоящее время в чинопоследовании литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого от этого остался только след, намек, лишь возглас? В толковании на 19-е правило Лаодикийского Собора, относящемся к данному месту литургии, Иоанн Зонара (XII в.) пишет: «Ныне не бывает того, что относится к кающимся (о выходе их из храма перед началом литургии верных), и я не знаю,

2. Служебник. М. С. 135–136.

каким образом целование прекратилось, ибо оно есть знак любви, а за любовью следует мирствование. И священникам опять подавали мир миряне, чего ныне не бывает, ибо упразднилось, как и многое другое, совершаемое в древности» [цит. по: 16, с. 63]. Церковная традиция, начиная со II века, свидетельствует о том, как и когда взаимно преподавался мир между христианами. Тертуллиан обращает особое внимание на связь взаимного мира между христианами и евхаристической жертвой. «Путь к небу пролагает молитва памятования заповедей, из которых главная — не прежде приступить к алтарю Божьему, как прекративши всякий раздор или ссору с братьями»^{*1}. В самом деле, что идти к миру Божию без мира?» В настоящее время мы, к сожалению, не видим литургического выражения такого взаимного мира, которое запечатлевалось «целованием святым». Само это действие, оформившееся впоследствии в самостоятельный чин, исчезло, оно находится «под спудом». А мы знаем из Священного писания, что светильник не должно скрывать^{*2}.

*1 Мф 5:23–24

*2 Мф 5:15

Священное писание

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

В Ветхом завете целование упоминается всего несколько раз, в основном как приветствие в знак примирения между родственниками по плоти, особенно родными братьями. «И побежал Исав к Исааку навстречу, и обнял его, и пал на шею его и целовал его, и плакали оба»^{*3}. «И целовал Иосиф всех братьев своих, и плакал, обнимая их. Потом говорили с ним братья его»^{*4}. Целование употребляется здесь прежде всего как знак мира и отсутствия вражды.

Также целование преподается вместе с благословением.

«Глаза же Израилевы притупились от старости; не мог он видеть ясно. Иосиф подвел сыновей к нему, и он целовал их и обнял их»^{*5}. «Ноемиль сказала двум снохам своим: да даст вам Господь, чтобы вы нашли пристанище каждая в доме своего мужа! И поцеловала их»^{*6}.

*3 Быт 33:4

*4 Быт 45:15

*5 Быт 48:10

*6 Руфь 1:9

Синагогальная традиция о целовании как о преподании мира ничего не говорит. При совершении пасхального седера это действие никак не упоминается, хотя известно, что поцелуем евреи приветствовали гостей во время братской трапезы [15, с. 5]. Существенным элементом ветхозаветной храмовой молитвы была

последняя бераха — благословение мира, в синагогальной ежедневной молитве теперь употребляется бенедикция Шалом (мир), где испрашивается «мир... благословение, милость... нам и всему Израилю, народу Твоему. Благословен Ты, Господи, благословляющий народ Твой, Израиля, миром» [1, с. 24, 134]. В традиции широко известно приветствие «Мир вам!» («Шалом!»), которое и означает полный, всеохватывающий мир как знак Божьего присутствия. Трактовать целование мира как действие, которое предназначалось бы для духовного объединения молящихся, нет оснований. И тексты Ветхого завета, и иудейская традиция свидетельствуют о целовании как действии очень личностном, почти интимном, возможном между родственниками по плоти или самыми близкими людьми. Целование не связано с храмовым или синагогальным благословением мира; возможно, оно было связано с приветствием «Мир тебе!» (или «Мир всем!», «Шалом!») при личной встрече.

ЕВАНГЕЛИЯ

О примирении говорит Господь Иисус Христос в Нагорной проповеди, делая его условием принесения жертвы. «Поэтому, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, — оставь там дар твой перед жертвенником, и иди, прежде помирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой»^{*1}. Именно на эти слова Спасителя ссылаются Тертуллиан и свт. Кирилл Иерусалимский, полагая их основанием для литургического действия целования мира.

^{*1} Мф 5:23–24

Целованием встречает отец блудного сына^{*2}. Это действие вполне вписывается в контекст ветхозаветной традиции. Также евангелист Лука рассказывает о трапезе в доме фарисея и о женщине, которая, «узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алебастровый сосуд с миром и, став сзади у ног Его, начала, плача, обливать ноги Его слезами и волосами головы своей отирала, и целовала ноги Его, и мазала миром»^{*3}. Господь говорит фарисею Симону в ответ на его недоумение: «Ты целования Мне не дал, она же, с тех пор как Я вошел, не переставала целовать Мне ноги»^{*4}. Здесь целование выступает как приветствие и знак мира.

^{*2} Лк 15:20

^{*3} Лк 7:37–38

^{*4} Лк 7:45

Прощальная беседа Спасителя с учениками содержит наставление ученикам о мире. Свой мир оставляет ученикам Сам Господь: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам»^{*5}. Эти слова Спасителя войдут в чин целования

^{*5} Ин 14:27

мира Мозарабской литургии. Прежде Прощальной беседы Христос препоясывается и умывает ученикам ноги, приобщая их Себе. Господь отвечает Петру на его недоумение: «Если не умою тебя, ты не имеешь части со Мною»^{*1}. «Омовение ног учеников означает приобщение их к Страстям Иисуса, у синоптиков это приобщение достигается участием их в евхаристической трапезе» [9, с.138]. Учитель, подавая пример ученикам^{*2}, делом являет Свою любовь, по-новому открывая им Себя в служении. Крестная любовь Господа, Его Страдания — то, в чем ученики после омовения имеют часть. Ученики отныне призваны к тому же — об этом свидетельствует троякая заповедь о любви: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга; как Я возлюбил вас, и вы да любите друг друга. Поэтому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»^{*3}. Лобзание мира, которое совершается верными прежде принесения евхаристической жертвы, призвано стать свидетельством исполнения новой заповеди Спасителя о братской любви.

В Четвероевангелии о целовании как о предательском приветствии говорят все синоптики, упоминая Иуду-предателя. «Предающий же дал им знак: кого я поцелую, Он и есть, возьмите Его. И тотчас подошел к Иисусу и сказал: Здравствуй, Равви! И поцеловал Его»^{*4}. Возможно, Иуда подал знак, который был понятен не только храмовой страже, но и солдатам римской когорты^{*5}.

Мир («шалом») дает Господь ученикам, являясь им по Воскресении^{*6}.

ДЕЯНИЯ И ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛОВОМ

Целование упоминается в Деяниях: «и был немалый плач у всех и, бросаясь на шею Павла, целовали его»^{*7}. Также призыв приветствовать друг друга «поцелуем святым» содержится в конце посланий свв. апостолов Петра и Павла: «Приветствуют вас все братья. Приветствуйте друг друга приветствием святым»^{*8}; «Усовершеншайтесь, утешайтесь, будьте единомысленны, храните мир, и Бог любви и мира будет с вами. Приветствуйте друг друга поцелуем святым. Приветствуют вас все святые»^{*9}; «Будьте в мире между собой. Приветствуйте всех братьев святым поцелуем»^{*10}; «Приветствуйте друг друга поцелуем любви. Мир вам всем, который во Христе»^{*11}. Особенно важно отметить, что приветствие друг друга взаимным целованием находится в непосредственной связи с преподанием мира. Мир дает Сам Господь, и этот

*1 Ин 13:8

*2 Ин 13:14

*3 Ин 13:34–35

*4 Мф 26:49;
также Мк 14:45;
Лк 22:47–48

*5 Ин 18:3

*6 Ин 20:19, 21, 26

*7 Деян 20:37

*8 I Кор 16:20

*9 2 Кор 13:11–13

*10 I Фес 5:13, 26

*11 I Пет 5:14

мир («шалом») пребывает с теми, «которые во Христе», он дается всем верным. Его нужно хранить, и запечатлевается он святым поцелуем.

Интересно отметить, что в посланиях, которые исходят из иудео-христианских общин апостолов Иакова и Иуды, призыв к целованию мира отсутствует. В 1 Ин, где автор уделяет большое внимание именно братской любви, аналогичного призыва мы также не находим. Возможно, это свидетельствует о многообразии традиций, существовавших в ранней Церкви. Можно предположить, что преподание мира вместе с целованием закрепилось в общинах, состоящих из христиан по преимуществу из языческой среды, так как послания 1 и 2 Кор, 1 Фес, 1 Пет направлены именно в такие общины.

Целование мира в Евхаристии и других таинствах

СВИДЕТЕЛЬСТВА ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ И УЧИТЕЛЕЙ

Для раннехристианской традиции характерно особое внимание к целованию мира, которое иногда называется просто словом «мир». Этот мир можно дать лишь *верному*, тому, кто «во Христе»^{*1}.

*1 1 Пет 5:14

Одно из самых ранних свидетельств о целовании мира как литургическом действии находится в I Апологии св. Иустина Философа: «По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием»³. О целовании мира свидетельствует текст «Страдания св. Перпетуи» (памятник, датируемый началом III в.): брат Перпетуи Сатур, так же как и святая мученица, ожидает казни и в ночь перед страданиями видит сон, в котором они вместе с сестрой присутствуют на небесном богослужении и участвуют в обряде целования святых [15, с. 10]. О том же обряде свидетельствуют Климент Александрийский (Педагог кн. III, 11, 81), Ориген (Толкование на Рим 10:33), Псевдо-Дионисий Ареопагит («О церковной иерархии», гл. 2).

Интересное свидетельство мы находим у Тертуллиана, обличающего еретиков-маркионитов. Он свидетельствует, что в их еретическом сообществе «кто оглашенный, кто верный — у них неизвестно: вместе приходят, вместе слушают, вместе молятся; со всеми без различия имеют мир» [12, с. 431]. Тертуллиан уделяет

3. Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995 С. 97.

также особое внимание целованию мира в связи с тем, что христиане уклоняются от него, ссылаясь на необходимость соблюдения поста. «Распространился уже и другой обычай. Постящиеся, по окончании молитвы с братьями, воздерживаются от поцелуя мира, который является знаком окончания молитвы. Но когда же более должен обнаружиться мир с братьями, как не тогда, когда молитва сильнее восходит и поэтому участвующие в нашей молитве могут с ее помощью передать брату от полноты своего мира? Какая молитва при отречении от святого поцелуя может быть непорочной? Кому, исполняющему служение Господа, препятствует мир? Каково жертвоприношение, от которого возвращаются без мира?»⁴

КРЕЩЕНИЕ

Мир впервые подается новокрещенному, когда он входит в собрание верных. Согласно «Апостольскому преданию» Ипполита Римского, епископ по миропомазанию дает новокрещенному поцелуй мира со словами: «Да будет Господь с тобою!» — на что тот отвечает: «И со духом твоим!» Новокрещенный получает поцелуй мира, так как и он соделан достойным царственно-священнического служения [2, с. 34]. Как свидетельствует «Апостольское предание», «после крещения и помазания освященным елеем новокрещенные могут молиться вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем крещаемые исполняют это, они не должны. После молитвы пусть дадут им лобзание мира»⁵.

ПОСТАВЛЕНИЕ НА ЕПИСКОПСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

Мир подается и новопоставленному епископу. Сразу после поставления нового епископа все собрание приветствовало его «целованием святым», после чего он в первый раз возглавлял евхаристическое приношение. «Произведенному во епископы пусть каждый даст поцелуй мира, приветствуя его, ибо он удостоился этого», — свидетельствует «Апостольское предание» св. Ипполита Римского⁶. В литургии «Апостольских постановлений» (VIII. 5) так описывается приветствие действующих епископов новопоставленному: «На утро пусть посадят его прочие епископы

4. Тертуллиан. О молитве. 18.

6. Там же. С. 286.

5. Апостольское предание св. Ипполита Римского // Богословские труды. 1970. № 5. С. 290.

на предлежащее ему место, приветствовав его все целованием о Господе»⁷. Служение новопоставленного епископа начинается с целования мира (заметим, что в современном чине поставления в дьякона или пресвитера этот элемент — целование новопоставленного — сохранился).

ЕВХАРИСТИЯ

Свидетельства литургико-канонических памятников

Уже в первые три века целование мира присутствует в богослужении христиан как отдельное литургическое действие. Об этом свидетельствуют такие древние памятники как «Апостольские постановления», «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» и «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Целование не обозначено в «Дидахи» (может быть, потому, что этот памятник происходит из иудео-христианской среды, а обычно иудео-христианские источники о целовании мира не упоминают). Но в Дидахи присутствует требование непременно примириться прежде «преломления Хлеба и благодарения». «Всякий, имеющий спор с другом своим, да не входит к вам, пока они не примирятся, чтобы не была осквернена жертва ваша»⁸.

Целование мира на Евхаристии совершалось следующим образом. Как свидетельствует II книга «Апостольских постановлений», «Потом пусть приветствуют друг друга, мужчины мужчин, а женщины женщин, целованием о Господе, а не коварно, как Иуда предал Господа целованием»⁹ (II. 57). Св. Ипполит стремится оградить святость поцелуя мира в тех собраниях, где присутствуют только верные. «Верные же пусть приветствуют друг друга: мужчины мужчин, и женщины женщин, но мужчины пусть не приветствуют женщин» [5]. Уже довольно рано, в III в., клирики и миряне дают целование отдельно. «Тогда епископ пусть приветствует Церковь и говорит: “Мир Божий со всеми вами”. А народ пусть отвечает: “И со духом твоим”. Затем диакон пусть скажет всем: “Приветствуйте друг друга целованием святым”. И пусть приветствуют клирики епископа, миряне мужчины мужчин, женщины женщин. В это время диаконы смотрят за порядком и за тем, чтобы никто не выходил, и во время возношения дверь не отворялась, хотя бы

7. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные. СПб., 2002. С. 175.

8. Писания мужей апостольских. Репр. воспроизведение изд. 1895 г. Рига, 1994. С. 35.

9. Постановления святых апостолов... С. 72.

пришел кто и из верных. Диакон взывает: «Да никто против кого-либо; да никто в лицемерии» (Const. Ap. VIII. 11)¹⁰.

Поскольку мир подается только верному, целование перед совершением Евхаристии свидетельствует о том, что в данном собрании нет случайного человека или соглядатая. Особенно это было важно для гонимой Церкви в первые три века. «В то время христиане должны были жить осторожно: возглас “возлюбим друг друга!” тогда даже формулировали так: “смотрите друг на друга и признавайте друг друга”, ибо в то время совершать богослужения, не имея остиария (привратника), было бы неосторожно» [4, т. 3, с. 26]. По наблюдению Н.Д. Успенского, возглас «Станем добре!» имеет непосредственное отношение к целованию мира, так как в «Страдании святой Перпетуи» обряд целования святых начинался словами пресвитеров: «Станьте, будем стоять и творить мир». Возможно, что такими словами порядок целования святых начинался уже во II веке [15, с. 11].

В тексте «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» говорится: «Прежде чем епископ или пресвитер предложат Дары, пусть присутствующие (народ) поочередно дадут друг другу лобзание мира, потом, когда наступит глубокое молчание, диакон пусть возглашает:

— Горé сердца ваши!

— Если кто имеет ненависть к ближнему, да примирится. Сами за собой смотрите, чтобы не враждовать на ближнего. Блюдите, чтобы никто не был одержим гневом. Бог все видит» [6, с. 215].

Целование мира предшествует принесению Даров, и дьякон призывает примириться тех, кто находится не в мире. Возглас «Горе имейте сердца ваши!» произносится дважды, второй раз — непосредственно перед возношением.

Согласно общим схемам литургий III–IV вв., приведенным в исследовании иером. Михаила (Арранца) «Евхаристия Востока и Запада», литургии Палестины, Каппадокии, Понта, Азии и Антиохии в своей структуре имеют лобзание мира или «мир». Его место — до анафоры. В 380 г. преподание мира было зафиксировано 19-м правилом Лаодикийского собора: «Сначала три молитвы верных, потом уже мир давать; и когда пресвитеры дадут мир епископу, тогда и мирянам взаимно мир подавать, и так совершать святое приношение»¹¹.

10. Постановления святых апостолов... Кн. VIII, гл. 11. С. 181.

11. Каноны или Книга Правил святых апостолов, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000. С. 141.

Литургии Константинополя, Иерусалима и Антиохии

В литургической практике Константинополя в конце IV в. «Мир всем!» и лобзание мира присутствуют после ектении и молитвы верных о вселенной, о вселенской церкви, о мире и бедах, перед анафорой. В литургии V–VII вв. появляется пение «Святого поучения» (т. е. Символа веры) после возгласа «Мир всем», который дает епископ. В византийской литургии V–VI вв., как свидетельствуют тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, мир и всеобщее лобзание присутствуют перед чтением диптихов, прежде анафоры. В VII в. лобзание мира, в котором принимают участие все члены собрания, располагается после чтения диптихов и перед Символом веры. Литургические рукописи литургии св. Василия Великого X в. свидетельствуют, что мир подается после поставления Даров на престол; возглашается «Мир всем!», и после этого следует возглас «Возлюбим друг друга!» Потом закрываются двери, и народ говорит Символ веры. В литургии свт. Иоанна Златоуста также после возложения Даров на престол перед анафорой следует «Мир всем. Возлюбим. Двери, двери. Веруем» [1, с. 80]. Сам свт. Иоанн Златоуст как предстоятель многократно подавал мир во время богослужения словами «Мир всем» и говорил о значении обряда целования святых. Чинопоследование византийских литургий включало молитву перед целованием мира, о чем свидетельствуют греческие и славянские литургические рукописи.

«Мир» после молитвы верных и отпуста оглашаемых можно трактовать, по мнению иером. Михаила (Арранца), и в традиции священнического («Ааронова») благословения. Чин целования мира устойчиво закрепляется после отпуста оглашаемых, перенесения Даров на престол и молитвы верных перед анафорой.

Изъяснение целования мира находится в тайноводственных поучениях свт. Кирилла Иерусалимского. В части беседы, посвященной целованию мира, он хочет «положить венец духовному созиданию» пользы катехуменов. «Пусть никто не думает, чтобы сие целование одинаково было с теми лобзаниями, какие на торжище между приятелями взаимно бывают. Не таково сие лобзание: оно души взаимно соединяет и между собою совокупляет непамятозлобием. Посему-то сказал Христос: “А потому, если принесешь ты дар свой к жертвеннику, а там вспомнишь, что брат твой имеет на тебя обиду, — оставь дар твой там, перед жертвенником, и сперва ступай, примиришься с братом твоим, а тогда приходи, приноси свой дар”^{*1}. Следовательно, лобзание есть

^{*1} Мф 5:23–24

*¹ I Кор 16:20*² I Пет 5:14*³ Mystag. 5. 3

примирение и потому свято, как негде блаженный Павел вопиал, говоря: “Целуйте друг друга лобзанием святым” *¹ и Петр — “лобзанием любви” *², *³. В литургиях Иерусалима и Антиохии более позднего времени присутствует разработанный чин, который содержит дьяконский возглас, молитву предстоятеля на целование мира и обозначение самого целования.

В греческой литургии ап. Иакова дьякон возглашает: «Да никто из оглашенных, да никто из непросвещенных, да никто из немогущих молиться с нами. Никто да не имеет навета против другого и лукавства. Друг друга распознавайте. Двери. Все прямо», — и предстоятель читает молитву о мире с главопреклонением. В ней содержится прошение об очищении от всякой лености, лицемерия и о соединении верных в союзе мира и любви. Далее следует возглас дьякона: «Возлюбим друг друга целованием святым!» — и ещё одна главопреклонная молитва. Сирийская литургия ап. Иакова также имеет в своем чинопоследовании молитву перед целованием мира, в которой целование называется «святым и божественным». Сирийская редакция литургии св. Василия Великого содержит в себе молитву целования, в которой приветствие называется «святым божественным лобзанием».

Армянская литургия, сходная по структуре с литургиями Иерусалима и Константинополя, также содержит молитву на целование мира. Характерной особенностью этой литургии является возглас «Христос среди нас!», который произносят предстоящие. Народ отвечает песнопением: «Христос среди нас явился и присутствует ныне здесь».

Александрийские литургии

В литургии св. Марка присутствует молитва целования, в которой испрашивается дар Всесвятого Духа для приветствия святым целованием с чистым сердцем.

Коптская литургия свт. Кирилла Александрийского содержит две молитвы мира, обращенные ко Святой Троице и к Богу Отцу. Целование мира в первой молитве называется «великим и совершенным знаком любви Единородного Сына». В молитве, обращенной к Богу Отцу, испрашивается «дух, не памятующий о прежней злобе, совесть чистая и помыслы искренние и сердце, любящее братьев». Целование духовное совершается по подобию «святых учеников и апостолов». Общая эфиопская литургия содержит дьяконское прошение «о совершенном мире и взаимном

целовании апостольском». Предстоятель молится об очищении всех от «зависти и смертоносного памятования обид». Народ отвечает прошением Христу, в котором целование возводится к прославлению Отца по подобию хвалы херувимов и серафимов.

Восточно-Сирийские литургии

Литургия апостолов Аддай и Мари, хотя и не содержит молитвы, имеет возглас предстоятеля, который испрашивает «любви, мира и согласия друг со другом и со всеми». В чинопоследовании несторианской литургии содержится дьяконский возглас: «Помолимся о мире между собой!» Мир испрашивается и после принятия Святых Таин.

Литургии христианского Запада

В литургиях Галльской и Испано-готской содержится молитва мира, где испрашивается следование любви, заповеданной Самим Господом, умение ненавидеть грехи, а не души, и согласие и любовь со всеми. В Галликанской литургии перед преподаванием благословения предстоятелем находится молитва мира, и в ответ на дьяконский призыв подавать друг другу мир народ отвечает пением слов Спасителя: «Мир Мой оставляю вам, мир Мой даю вам». Отметим, что в целовании верных участвует и дьякон. Мозарабская литургия имеет чин, который состоит из возгласов предстоятеля и ответов народа в виде песнопений. Медиоланская литургия содержит прошения о мире, произносимые священником тайно. Целование мира как действие присутствует во всех вышеперечисленных литургиях.

В Западно-римских литургиях мир преподается особым образом. По свидетельству католического исследователя литургии М. Кунцлера, «как запечатление молитвы возношения приветствие мира уже к началу V века перешло на место после евхаристической молитвы. А когда “Отче наш”, в свою очередь, перешло к непосредственному окончанию евхаристической молитвы, то приветствие мира сместилось ещё дальше — после молитвы Господней, став одновременно печатью речения “как и мы прощаем должникам нашим”. Приветствие мира считалось даже заменой причастия для тех, кто почему-либо не причащался. Приветствие мира преподавалось от алтаря, а затем преподаётся как послание, как дар, исходящий из Святого Святых. Если это дар, то и сам

служащий священник должен получить его от кого-то, и он его получал, целуя алтарь. Постепенно поцелуй превратился в едва намеченный жест, став, в конце концов, как на Западе, так и в Византии привилегией служащего духовенства. Затем, начиная с позднего средневековья (традиция пришла из Англии), поцелуй мира стал передаваться опосредованно, с помощью мирной дощечки (рах или *osculatorium*) — маленькой пластины из слоновой кости, металла или дерева с изображением на ней Иисуса Христа, Девы Марии, распятия или иного религиозного сюжета. Таким образом миряне снова вовлекались в обряд целования мира. Священник сначала целовал алтарь, затем — поданную алтарником мирную дощечку, а затем этот последний передавал всем прочим, которым предназначался поцелуй мира» [11, с. 148].

В римской мессе приветствие мира оказывается непосредственно связанным с осмыслением молитвы «Отче наш». Целование не предшествует, а как бы скрепляет молитву возношения. (Ср. свидетельство Тертуллиана о целовании после общей молитвы). Видимо, в традиции христиан Запада целование мира приобрело значение свидетельства о совершившемся таинстве уже в первые века христианской истории.

Краткий обзор чинов, связанных с целованием мира в литургиях различных типов, позволяет сделать некоторые выводы. Уже во II в. формируется порядок преподания мира. Целование относилось не только к примирению всех перед совершением Евхаристии, но и запечатлевало принятие в общину новокрещенного, а также являло согласное «Аминь» всей церкви на поставление нового епископа. В последующее время, с развитием детского и младенческого крещения, а также с умалением участия верных в поставлении на служение церкви, целование мира стало относиться по преимуществу только к совершению Евхаристии. Формируется чин, который включает в себя обыкновенно дьяконский призыв к приветствию, молитву предстоятеля и собственно само целование.

Отметим, что «Дидахи» никаких указаний на установленный чин не дает, но традиция, восходящая к свв. Клименту Римскому и Ипполиту Римскому, вводит целование в чинопоследование Евхаристии. Устанавливается порядок приветствия: мужчины приветствуют мужчин, а женщины — женщин. Источники, относящиеся к III в., уже свидетельствуют о том, что сформировалось четкое разделение: клирики приветствуют епископа, миряне —

мирян. В IV в. свт. Иоанн Златоуст обращает внимание своей паствы на литургическое действие — необходимо давать мир целованием в ответ на благословение предстоятеля.

В греческих редакциях литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста, которые ныне используются в православном богослужении, ранее присутствовала молитва на целование мира, что подтверждает её наличие в греческих евхологиях и древнерусских рукописных служебниках. Когда целование как литургическое действие исчезло, трудно сказать точно. Уже канонист Иоанн Зонара свидетельствует, что он сам не знает, «каким образом целование прекратилось». Осталось лишь предание, что в древности было так, хотя Николай Кавасила (XIV в.) в произведении «Семь слов о жизни во Христе» ничего не упоминает о взаимном целовании верных в знак мира во время Евхаристии.

Упрощая объяснение сложных церковно-исторических процессов, происходивших как на Востоке, так и на Западе, укажем на *основные тенденции*, с которыми может быть связано исчезновение целования верных в литургии.

1. После разделения, произошедшего на III Вселенском соборе 431 г., от вселенской Церкви отошли несториане, а вследствие раскола, произошедшего после Халкидонского собора 451 г., отложились Сирийская, Коптская, Армянская и Эфиопская церкви. Прямым следствием отделения было обособление их от вселенской церкви, которое коснулось и литургии¹². Так называемые дохалкидонские церкви сохранили в своих литургических чинах и молитвы, и само преподание мира, так как эти части богослужения принадлежат кафолическому литургическому преданию — их богослужение как бы «законсервировало» литургическую традицию. Когда же православные кафедры Иерусалима, Антиохии и Александрии перестали пользоваться прежним авторитетом, получил преимущество тот чин литургии, который был господствующим в Константинопольской церкви, т. е. чин литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста, а употребление других чинов все более и более ограничивалось¹³. Влияние Константинополя становилось все более унифицирующим, и постепенно все элементы, рассчитанные на общее служение, сходили на нет и исчезали (ср. исчезновение гласного чтения молитв анафоры). Поскольку богослужение Великой Церкви, по образцу которого

12. Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. Вып. 2. М., 1998. С. 146.

13. Там же. Вып. 1. М., 1997. С. 144.

стали совершать службу повсеместно в Византии, не предполагало ни сослужения мирян как членов евхаристического собрания, ни тем более тесного общения членов данного евхаристического собрания между собой, взаимное преподавание мира оказалось лишним.

2. На Западе, в период времени от VII до XVI вв., римская литургия постепенно заменяла национальные литургии в Галлии, Испании и других странах. Прежде введения римско-католической литургии на Западе господствовали национальные литургии: Карфагенская, Галликанская (а прежде Галльская), Испанская и Медиоланская¹⁴. По приказу Карла Великого из Рима были доставлены и переработаны литургические книги. В результате предпринятой им литургической реформы был создан новый римский обряд, который был затем принят Римом и используется также по настоящее время¹⁵. Таким образом, западные литургии также утратили и молитву, и целование; богослужение стало совершаться только стандартным образом, по римскому чину.

Итак, уже к IX–X вв., а возможно, и раньше, и на Востоке, и на Западе в католической Церкви постепенно целование мира как литургическое действие исчезает, оставаясь только в традиции несториан, монофизитов или в тех литургических чинах, которые перестают использоваться.

Можно с сожалением констатировать, что молитва целования (или молитва мира), а также само литургическое действие целования мира никак не актуализированы в современной православной практике. В настоящее время в Русской православной церкви совершаются литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста, а также литургия преждеосвященных Даров, в которой молитва мира не содержится (возможно, потому что эта литургия является по сути вечерней с причащением и не имеет в себе анафоры, перед которой необходимо примирение). Целование, в соответствии с указаниями служебника, совершается ныне повсеместно только в алтаре между клириками. Миряне в этом литургическом действии, ранее относившимся ко всем верным, никак не участвуют.

Тем не менее чинопоследование литургии как свт. Иоанна Златоуста, так и свт. Василия Великого содержит дьяконский возглас

14. Собрание древних литургий... Вып. 5. М., 1999. С. 67.

15. Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 248.

«Возлюбим друг друга!», который утратил характер призыва к лобзанию мира вследствие присоединения призыва к исповеданию «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицы единосущной и нераздельной». Поскольку далее сразу следует возглас «Двери, двери!» (к сожалению, и он не подкрепляется никаким действием — двери в храм по-прежнему остаются открытыми на протяжении всей анафоры), на целование мира как бы не остается времени, оно «не вмещается» в существующий чин. Некоторые священнослужители пытаются возродить всеобщее целование мира, но с его фактическим исполнением возникают трудности, ведь примириться и подать мир от сердца можно лишь тогда, когда христиан связывают личные, т. е. общинные и братские, отношения. Можно выразить надежду на то, что целование мира будет с течением времени восстановлено в церкви как литургическое действие. Для этого необходимо возрождение не только духа и смысла евхаристического служения всех верных, но и агапического их свидетельства о любви Христовой, которая воплощается в братолюбии и служении каждого, по слову апостола, «тем даром, какой получил».

Источники

- Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета / В русском переводе с приложениями. Изд. 4-е. Брюссель, 1989.
- Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Новый перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 1997.
- Каноны, или Книга Правил святых апостолов, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000.
- Кирилл, архиеп. Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. (Mystag.)
- Писания мужей апостольских. Репр. воспроизведение изд. 1895 г. Рига, 1994.
- Постановления святых апостолов, чрез св. Климента епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002. (Const. Ap.)
- Православное богослужение. Вып. 1–3. Вып. 1. М., 1999.
- Св. Иустин, Философ и мученик. Творения. М., 1995.
- Служебник. М., 1991.
- Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык / Под ред. Е. Ловягина. Вып. 1–5. Репр. воспроизведение изд. 1875–1877 гг. М., 1997–1999.
- Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. М., 1994.

Литература

1. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Изд. 2-е. Рим, 1998.
2. Афанасьев Н., протопр. Служение мирян в Церкви. М., 1995.
3. Афанасьев Н., протопр. Трапеза Господня. Рига, 1992.
4. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 т. Т. 2, 3. М., 1994.
5. Бубуруз П., свящ. Апостольское предание св. Ипполита Римского // Богословские труды. 1970. № 5. С. 283–296.
6. Воронов Л., проф. прот. Литургия по Testamentum Dominostri Jesu Christi // Богословские труды. 1971. № 6. С. 207–219.
7. Евдокимов П. Православие. М., 2002.
8. Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия: некоторые библейские аспекты // Символ. 1990. № 24. С. 9–56.
9. Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 2001.
10. Киприан (Керн), проф.-архим. Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Репр. воспроизведение изд. 1947 г. М., 1992.
11. Кунцлер М. Литургия Церкви. В 2 т. Т. 2. М., 2001.
12. Сильченков К. «Таинственное учение» и приготовление верующих к принятию в святую Церковь в первые три века христианства // Вера и разум. 1901. № 6.
13. Симфония на книги Ветхого и Нового Завета. СПб., 1994.
14. Сове Б. Евхаристия в древней Церкви и современная практика // Живое предание. М., 1997.
15. Успенский Н.Д., проф. Византийская литургия (гл. 4). М., 1983. С. 5–45.
16. Фудель С.И. Записки о Литургии и Церкви. М., 1996.
17. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства. Изд. 2-е. М., 1992.

Юлия Кувшинская

Возникновение евхаристического эпиклесиса. Ранние анафоры

В исследовании и богословском осмыслении генезиса эпиклесиса встают следующие вопросы:

- 1) Как богословие иудейского трапезного и синагогального богослужения и, в более общем плане, структура *toda*¹ преобразовались в христианское евхаристическое богослужение, и какие темы, понятия, смысловые и духовные доминанты иудейского богослужения позже образовали эпиклесис?
- 2) Каков собственно христианский смысл эпиклесиса в ранних анафорах при появлении этой молитвы в словесно выраженном виде?

Попытаемся рассмотреть эти вопросы, основываясь на теории Буйе — Лижье и ее разработке в трудах М. Арранца, Э. Маззы, а также Ч. Джираудо и на анализе текстов древних литургий.

Возникновение эпиклесиса в контексте происхождения евхаристии из иудейского богослужения

Согласно исследованию Л. Буйе «Евхаристия» [2], ключевыми понятиями иудейского трапезного и синагогального ритуала и, шире, иудейского богослужения вообще, имеющими принципиально важное значение для формирования евхаристической молитвы, явились воспоминание как подтверждение действительности завета,

1. См.: Giraud. La structure litteraire, 2007. Джираудо устанавливает типологическую связь между иудейскими трапезными и синагогальными благословениями и более архаичными ветхозаветными молитвенными формами, в основе которых лежит структура *toda*, «исповедание», в двух значениях этого слова, характерных

для иудейского сознания: исповедание Бога и исповедание грехов. Специфической особенностью этой формы является двухчастная структура: первая часть, повествовательная, содержит благодарение, хвалу и воспоминание, а вытекающая из нее вторая часть — императив, прошение.

действительности благодеяний Божьих, как жертва сердца; понимание молитвы как ответа на Божье слово, на Божье действие в нашей жизни. Именно из третьего трапезного благословения, содержащего воспоминание (*зиккарон*), развивается евхаристическая молитва. Л. Буйе дает условную номенклатуру иудейских благословений, чтобы показать, какие из них легли в основу христианской евхаристии и в какой последовательности они идут в христианском богослужении [2, с. 58–101]. М. Арранц, развивая мысль Л. Буйе, выделяет общие темы еврейских берахот и христианских анафор, в том числе он указывает и молитвы, ставшие источником тем анамнесиса и эпиклесиса, связанного с анамнесисом [1, с. 28]:

[С-5 (16)] Аводá (Служба)²

Благоволи, Адонай, Боже наш, к народу Своему, Израилю и к молитве его.
*Прими (восстанови) службу и всеожжения*³ Израилевы
 в храмовом доме Своем,
 И молитву их прими с любовью и благоволением.
 Да будет Тебе всегда угодно служение Израиля, народа Твоего.
 (Зиккарон)
 И да узрят глаза наши, как Ты милостиво возвратишься в Сион.
 Благословен Ты, Адонай, возвращающий свою Шехину
 (Божье присутствие) Сиону
 [там же, с. 23–24].

Выделенные фрагменты показывают, что молитва содержит прошение о принятии служения, жертвы и прошение о Божественном присутствии в Церкви — и именно эти темы мы увидим в эпиклесисе восходящем и нисходящем.

[С-6 (17)] Хо́да (Благодарение)

Благодарим Тебя, ибо Ты — Адонай, Бог наш (...)
 И возвращаем славу Твою за нашу жизнь (...),
 За наши души (...), за ежедневные чудеса Твои (...)
 За знамения и благодеяния Твои во всякое время
 Вечером, утром и в полдень.

2. Молитва Абодах читалась для освящения жертвоприношения в храме, а после разрушения храма в 70 г. вошла в синагогальное богослужение. По праздникам в нее добавляется *зиккарон* (воспоминание).

3. Здесь и далее в цитатах курсив автора. — Прим. ред.

(Здесь прибавляется по праздникам благодарение за историческое событие, поминаемое в тот день).

За все это да будет благословляемо (...) Имя Твое, о Царь наш,
И во веки веков [1, с. 24].

Отметим здесь ярко выраженное, «объявленное» значение молитвы как ответа Богу на Его любовь к Своему народу.

[F] Биркат Ирушалаим (Иерусалим): 3-я бераха над чашей
*Умилосердись, Адонай, Боже наш, над Израилем, народом Своим,
Над Иерусалимом, градом Своим,
Над Сионом, селением величия Твоего,
Над Царством дома Давида, Помазанника Твоего,
Над великим и священным храмом, над которым наречено имя Твое.
Боже, Отче наш, паси, корми, питай, содержи нас,
Расшири и выведи нас немедля, Адонай — Боже наш,
На простор из всех стеснений наших (...)[там же, с. 26–27].*

Это молитва о народе Божьем, о Церкви в целом, о ее спасении и освобождении.

[Z] Прошение-приношение Зиккарон (Память-вспоминание)
*Да будут желанны и услышаны, замечены и не забыты
Боже наш и Боже отцов наших,
Память (зиккарон) о нас и внимание к нам,
Память об отцах наших,
Память о Мессии, сыне Давида, раба Твоего,
Память о Иерусалиме, священном граде Твоем,
Память о всем народе Твоем — доме Израилеве;
На избавление, добро, благоволение, любовь, милости, жизнь и мир (...)
Вспомни о нас добром (...)
Посети нас благодатью (...) спаси нас (...) милуй и щади,
жалей и спасай нас,
Ибо к Тебе воздеты очи наши,
Ибо Ты — Царь, щадящий и милующий [там же, с. 27].*

В зиккароне ясно выступает прошение о действенности и действительности завета с народом, эсхатологический смысл воспоминания, идея единства, собирания народа Божьего — Церкви.

Таким образом, основные элементы, которые позже составили содержание эпиклесиса — *прошение о принятии служения,*

прошение о *Божественном присутствии*, понимание молитвы как *ответа на Божью милости*, прошение о Церкви и эсхатологическая *устремленность* — содержались и в иудейском богослужении, в благословениях трапезных и синагогальных. Христос, исполняя на Тайной вечери традиционный ритуал и доводя его до полноты, превосходящей Ветхий Завет, в то же время коренным образом изменяет его, устанавливая Новый Завет в Своей Крови, открывает и более глубокий и насущный смысл прошений о принятии жертвы, о Церкви, о Царстве, о пребывании с Богом и в Боге. Он провозглашает новые отношения человека с Богом через причастие Его Телу и Крови, Его целожизненной жертве [14, с. 122–123, 256–257], через единение с Ним. И именно *преображение тварной природы хлеба и вина*⁴, причастие собрания Телу и Крови Христовым и преобразование самого собрания, обретение общения со Христом и друг с другом во Христе (т. е. тема созидания Церкви) позже, в западно-сирийских и некоторых других анафорах, станет главным предметом прошения эпиклесиса.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что, унаследовав форму прошения и многие элементы содержания, эпиклесис христианской литургии развивает темы ветхозаветного богословия по-новому, и потому в нем являются и новые, неведомые иудейским молитвам, но наиболее важные в анафоре прошения о действии Святого Духа и о преложении даров.

Древние анафоры

«учение двенадцати апостолов», или «дидахи» (конец I в. — II в.). Несмотря на то, что датировка памятника у разных исследователей различна, именно здесь мы видим, судя по всему, древнейший пример евхаристической молитвы. Согласно Л. Буйе, а также многим другим исследователям (И.А. Карабинов, А. Баумштарк, Н.Д. Успенский, Э. Мазза, Ч. Джираудо и др., см. о полемике по поводу «Дидахи»: [12, с. 312–315]), молитвы «Дидахи» о чаше, о преломлении хлеба и после насыщения — настоящие иудейские трапезные молитвы («благословение первой, начальной чаши, преломления хлеба и тройное благословение последней чаши»), использовавшиеся христианами, которые в то время еще

4. Смысл претворения даров в Тело и Кровь Христовы подробнейшим образом разбирает прот. С. Булгаков в работе «Евхаристический догмат» [3].

живут и мыслят внутри иудейской традиции; это иудейский трапезный ритуал с христианскими дополнениями [2, с. 131–135], во время которого совершается Евхаристия⁵. Здесь мы еще не видим той структуры, которая характерна для более поздних евхаристических молитв, и эпиклесиса как специальной молитвы здесь нет, но есть темы, которые в дальнейшем будут входить в эпиклесис:

- собрание Церкви в Царствии небесном,
- усовершенствование Церкви в любви,
- наступление будущего Царства.

М. Арранц пишет о том, что третья часть древних трапезных анафор (соответствующая третьему трапезному иудейскому благословию, [F] — *Биркат Ирушалаим*), к числу которых относится молитва «Дидахи», содержит молитву «о будущем Израиля и о Церкви. Бог спасает Израиль, собирая евреев со всех концов земли; христиане же собираются воедино через Причастие и Любовь, что является делом Св. Духа: от действительности этой любви зависит существование самой Церкви. В этом заключается первоначально понимание “эпиклезиса”» [там же, с. 29].

Хотя в молитве «Дидахи» о Святом Духе речь не идет, и мы не можем говорить об эпиклесисе как таковом, но смысл прошений действительно тождествен эпиклесису.

Идея собрания рассеянной Церкви, столь важная в «Дидахи», не характерна для иудейских трапезных благословений, но одно из 18 благословений (*Тэфилла*), *Киббуц* (Собрание), содержит этот мотив. Э. Мазза, ссылаясь на исследование Л. Финкельштейна, говорит о том, что прошение о собрании в Царство пришло в «Дидахи» не из третьего трапезного благословения, а «прямо или через другие иудейские молитвы... [восходит] к стихам Сирах 36:10 сл., которые есть также источник третьей строфы Биркат ha-мазон для других тем, помимо темы собрания» [18, р. 29]. «В иудаизме, как и в христианстве, собрание из рассеяния было характерной темой молитвы, с тех пор как возвращение издалека соотносится с заветом, празднуемым через благословение всего». Э. Мазза считает, что именно поэтому «Дидахи» «молит о собрании Церкви в Царство Божие, о собрании, которое уже

5. Поэтому некорректно было бы назвать молитвы «Дидахи» анафорой [2, с. 30], однако неверно было бы и характеризовать их как неевхаристические, а просто трапезные, так как речь идет об агапе, на которой совершают Евхаристию [10, с. 51–52 (при-

мечания)], и унифицированного чина евхаристии в это время еще нет. В современной литургии эти молитвы используются как ценнейший материал по раннехристианской евхаристии.

превратилось в факт спасения. Церковь, собранная таким образом, называется “святая”. Это цель, к которой тяготеет это прошение в его первых словах: “Господи, вспомни Твою Церковь и избави ее от всякого зла, усовершенство ее в любви Твоей» [18, р. 29]. Таким образом, собрание Церкви в «Дидахи» оказывается связанным со спасением и освящением, и сама идея собрания Церкви в Царство Божие, согласно Э. Маззе, была внесена в трапезную молитву христианами.

К этому нужно добавить, что в иудейское представление о наступлении Царства Божьего входило собрание народа Божьего из рассеяния, а также собрание всех народов вокруг Израиля, освобождение Израиля, признание Бога и почитание Израиля всеми народами, установление Божией власти как над иудеями, так и над всеми народами (Ис 60, 46:20–22). Однако в трапезных и синагогальных иудейских молитвах мысль о собирании народа, о Церкви не доведена до эсхатологического предела, как в «Дидахи». Здесь прошение выражает уже новозаветную идею конца мира сего, наступления Царства и соединения всей Церкви — не только иудеев и покорившихся им народов, но всех, кто верует, — в новой жизни в Царстве Божьем.

Помимо прошения о собирании Церкви в Царство с точки зрения формирования эпиклесиса очень важно то, что основу молитвы «Дидахи» составляет *зиккарон* — воспоминание * [1, с. 146, стих 11], цитированные выше строки «Помяни, Господи, Церковь Твою...»). По Л. Буйе, «христианский анамнез имеет свою предысторию и первоисточник в “поминовении”» [2, с. 179], а эпиклесис (в своем жертвенном значении) появится в будущем как развитие анамнесиса-воспоминания.

Еще одна важная особенность молитв «Дидахи» — знаменитый призыв в конце молитвы: «Да придет благодать и да прейдет мир сей. Осанна Богу Давидову. Если кто свят, да приходит. Если кто не свят, да кается. Маранафа»**. Эти слова обычно рассматривают как выражение напряженных эсхатологических ожиданий ранних христиан, видевших в дне Господнем малое явление Второго пришествия Христова [12, с. 315; 4, с. 134], но не как зарождение эпиклесиса. Однако недавние исследования Г. Винклер (G. Winkler), опирающейся, в свою очередь, на работы Себастиана Брока (S. Brock), немецких исследователей Г. Кречмара и А. Герхардса (G. Kretschmar, A. Gerhards), выявили связь между этим восклицанием и эпиклесисом крещального ритуала (точнее, миропомазания) в апокрифических «Деяниях Фомы». Г. Винклер,

* Did. 10. 5

** Did. 10. 6

вслед за названными учеными, видит в апокрифе древнейшую форму сирийского эпиклесиса, выраженную императивом («приди!»). Исследовательница показывает, что такой эпиклесис мог быть обращен ко Христу или ко Святому Духу, и следы этого призывания мы видим в «Дидахи» и, согласно С. Броку, даже в Новом завете, в цитированном ап. Павлом «Маранафа»* [4, р. 67–72].

* 1 Кор 16:22

Об императиве как главном признаке эпиклетической части структуры *toda*, архетипической для анафоры, говорится в концепции Ч. Джераудо [см. 17]. Эсхатологическое содержание отличало иудейский *зиккарон* — основу анамнесиса и развившегося из него эпиклесиса. Таким образом, гипотеза Г. Винклер и других ученых представляется интересной и убедительной, хотя и требующей дополнительной аргументации, так как, как пишет П. Брэдшоу, для ее подтверждения недостаточно апокрифических источников, к тому же, речь в них идет о крещении, а не о Евхаристии [15, р. 136–137].

«АПОСТОЛЬСКИЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ» СВ. КЛИМЕНТА РИМСКОГО содержат следующий по времени текст евхаристических молитв**. Н.Д. Успенский, ссылаясь на Функа (Funk F. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1905. Vol. 1) и Квастена (Quasten J. *Patrology*. 1953. Vol. 2), пишет, что в VII книге содержатся молитвы из «Дидахи», внесенные ок. 380 г. в «Апостольские постановления», но отредактированные ранее, до I Вселенского собора, об этом свидетельствуют данные текста [12, с. 253]. Во всяком случае, анафора VII книги наиболее архаична после «Дидахи» и также относится к сирийской традиции [11, с. 85]. «“Апостольские постановления” 7:25–26 продолжают представлять Евхаристию “Дидахи”, хотя теперь в финальной стадии ее эволюции» [18, р. 45].

** Const. Ap. VII. 25–26

Из этого памятника мы не можем почерпнуть принципиально новые сведения об эпиклесисе. Здесь, как и в «Дидахи», нет словесно выраженного призывания, если не считать императива «Маранафа». Однако важны новые (по сравнению с «Дидахи») черты этой анафоры в целом: *богословские* — акцент «на доктрине воплощения Сына Божия, его страданий, смерти и воскресения», на *спасительной миссии Христа* [12, с. 255; 18, р. 50, 57] и структурные (трехчастная структура, прослеживаемая в «Дидахи», перерабатывается в *единый, одночастный текст* [18, р. 53]).

Особая христоцентричность, сосредоточенность на благодарении за спасительную жертву Христову, возможно, стала причиной

специального благодарения «о честней крови Иисуса Христа, излиянной за ны, и о честнем телеси, его же и вместообразная сия совершаем, Ему чиноположившу нам возвещати смерть Его»^{*.6}. С точки зрения структуры молитвы мы видим здесь «результат того соединения благословений хлеба и чаши, которое произошло вследствие отделения Евхаристии от обычной вечерней трапезы» [12, с. 254]. С точки зрения евхаристического богословия здесь обнаруживается, видимо, наиболее ранний пример «рассуждения о Теле и Крови» Христовых со ссылкой на заповедь о Евхаристии прямо в тексте молитвы; истолкование приношения как Трапезы Господней, которое в более поздних анафорах будет развито в прошение эпиклесиса о преложении даров.

«АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ» св. ипполита римского предоставляет нам наиболее важный при исследовании эпиклесиса текст евхаристической молитвы.

Эта молитва, составленная как «пример “правильной” анафоры», но анахроничная современной Ипполиту римской практике [1, с. 31], соответствует началу III века (по указанию Н.Д. Успенского, около 215 г. [12, с. 256])⁷.

Здесь мы находим ранний вариант эпиклесиса, и это эпиклесис нисходящий. Он продолжает молитву анамнесиса, поэтому М. Арранц говорит о том, что «зиккарон получает уже свою классическую форму, которая сохранится во всех традициях.

- a) поминающе — убо — смерть — Воскресение,
- b) приносяще хлеб и вино (вместообразная),
- c) благодарим и просим:
- d) соедини нас (через Духа) во Христе» [1, с. 31].

6. Очень вероятно, что эти слова — более поздняя вставка, так как «Апостольские постановления», очевидно, редактировались, по крайней мере, на протяжении II–IV вв. (о времени создания памятника см.: [10, с. 3–12; 11, с. 73–85; 12, с. 317–320]), однако возможность для такой вставки, очевидно, создает особая христоцентричность молитвы VII книги.

7. Л. Буйе подробно рассматривает разные гипотезы происхождения этой литургии. Он подвергает сомнению то, что Ипполит воспроизвел «обычный образец римской литургии» [2, с. 189]. Основываясь на том, что Ипполит в «Апостольском предании» активно критикует римские церковные порядки, Л. Буйе делает вывод о том, что Ипполит не был уроженцем Рима, он, скорее всего, был сирийцем, человеком консервативным и, наряду со многими другими элементами церковной жизни

Рима, не мог принять и «необработанную вольную римскую литургию», которая, очевидно, существовала [2, с. 189–192]. В то же время Буйе не склонен считать, «что Ипполит в Риме пробовал акклиматизировать совсем чуждую ему литургию. Везде, куда вступило христианство в самом своем зародыше, в особенности в местной еврейской среде, уже могла существовать такого рода литургия, и память о ней укрепилась в течение целого столетия» [2, с. 193]. Просто Ипполит, придерживаясь консервативной и провинциальной точки зрения, создает искусственный, по Буйе, текст, на основе архаичного литургического обряда [2, с. 210]. Прот. Михаил Арранц также полагает, что Ипполит «сириец, а не римлянин. На самом деле его богословие о Св. Духе — довольно близко к традициям отцов Антиохии и Каппадокии» [1, с. 31].

* Const. Ap. VII.
25

Таким образом, воспоминание, принятое на праздничной иудейской трапезе, развивается в евхаристическое воспоминание и продолжающие его объявления о совершении таинства (приношение) и эпиклесис; все три элемента анафоры здесь выражены в «христианском *зиккароне*».

Эпиклесис просит о ниспослании Святого Духа на приношения и о «воздании святости» причащающимся, о пребывании в них Духа Святого и утверждении их веры.

Дж. Сроули указывает, что эта анафора дает наиболее ранний пример явного словесного выражения действия Святого Духа [19, р. 198].

Стоит заметить, что в этой анафоре еще нет интерцессии, таким образом, именно эпиклесис полностью выражает тему и богословие Церкви, где акцент делается на идее единства Церкви, как указывают М. Арранц и Э. Мазза: «...Ипполит связывает единство с состоянием наполненности Святым Духом...» [18, с. 62]; «Эпиклезис просит ниспослания Святого Духа на приношение Церкви; эффект пришествия Духа заключается именно в единстве верующих и в исполнении Духа через причащение» [1, с. 31]. В переводе анафоры Ипполита, который приведен в работе Хуана Матеоса «Развитие византийской литургии», идея единства особенно ясно выражена в эпиклесисе: «И мы молим Тебя, чтобы Ты послал Духа Своего Святого на приношение Твоей Святой Церкви, и даровал всем причастникам быть едиными, чтобы они могли исполниться Духом Святым для утверждения их веры во истине...» [8, с. 20].

Также это наиболее ранний пример эпиклесиса, в котором литургисты прослеживают две части: призывание Святого Духа на дары (для освящения) и на молящихся [16; 17; 19, р. 200]. Но эти части тесно связаны, молитва эпиклесиса просит, прежде всего, об освящении, благословении молящихся через участие в таинстве [19, р. 200], об освящении и единстве верующих (М. Арранц, Э. Мазза — см. выше).

Анафора апостолов аддай (Фаддея) и мари дает нам похожий и, видимо, родственный по происхождению пример древнего эпиклесиса.

Л. Буйе считает эту анафору более древней, чем анафора Ипполита, поскольку: а) анафора Ипполита — единый текст, а апостольская Евхаристия — трехчастный (как трапезный ритуал); б) у Ипполита появляются «технически-священные выражения»

в анамнезисе (*воздавая благодарность Тебе, что Ты удостоил нас предстоять пред Тобою и совершать священническую службу Тебе* [цит. по: 1, с. 146]), что характерно для эллинского, а не для семитского сознания [2, с. 205, 207]. В то же время он полагает, что эпиклесис и в той, и в другой анафоре не изначальный элемент. Он указывает на «разительное сходство, какое находят между большинством дошедших до нас тестов литургии Ипполита и теми, которые фигурируют в текстах Аддай и Мари», что заставляет нас «поверить тому, что эта формула эпиклезы была популярна на Востоке» [2, с. 202]⁸.

Анализируя текст этой анафоры, Буйе говорит об искусственности ее схемы, в основе которой лежит целостная древняя молитва, раздробленная и соединенная с позднейшими вставками. «Стоит их просто отбросить, как выявится вполне целостная молитва. И всё заставляет думать, что такая молитва относится к самой древней христианской и евхаристической композиции, какая могла попасть нам в руки» [2, с. 167]. Опираясь на исследование Ратклифа (Ratcliff E.C. The original form of the Anaphore of Addai and Marie // The Journal of Theological studies. 1928. October) и сопоставляя апостольскую анафору с другими восточно-сирийскими анафорами, он выделяет древнейшие части этой молитвы, среди которых и эпиклесис [2, с. 167–180]. В структуру анафоры входят три молитвы: «кушапа — личная молитва священника, она читается на коленях тайно, перед гехантой; геханта — самая древняя часть анафоры, она должна была читаться вслух и стоя; канона — прославление или возглас после геханты» [1, с. 40]. На протяжении анафоры эти части чередуются. Эпиклесис содержится в третьей *геханте*, и М. Арранц пишет по поводу эпиклесиса: «Эпиклезис как у Ипполита; результат эпиклезиса: единство. Приношение (курбан)» [1, с. 42].

Эпиклесис Аддай и Мари предваряется приношением с воспоминанием страданий и воскресения Христа, и далее ясно выступают две части эпиклесиса: собственно *призывание Духа Святого на приношение* для его благословения и освящения — и *прошение*, разъясняющее смысл призывания и цель происходящего, *прошение о плодах причащения*. Эти части выделяют Ч. Джираудо и вслед за ним М. Арранц. Таким образом, прошение об освящении даров Духом Святым более развернуто и акцентировано.

8. Поэтому представляется не принципиальным, рассматривать эту анафору прежде анафоры Иппо-

лита или после нее. М. Арранц помещает ее позже анафоры Ипполита.

В отличие от анафоры Ипполита, не упоминается о действии Святого Духа на молящихся, но говорится о действии причастия, о единстве Церкви, о «надежде воскресения из мертвых и к новой жизни в Царстве Небесном» (ср. «к укреплению веры их в истине» у Ипполита). С другой стороны, появляется прошение об очищении от грехов, эсхатологическая надежда отодвигается в будущее, в то время как в анафоре Ипполита речь шла о настоящем моменте, об укреплении веры сейчас.

Идея действительности, засвидетельствования даров как Тела и Крови будет выражена в более поздних анафорах (Серапиона, Василия Великого). В апостольской анафоре еще нет акцента на засвидетельствовании приношения как Тела и Крови, как нет и прошения о претворении даров, как нет и установительных слов в воспоминании.

«ЗАВЕЩАНИЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА» (TESTAMENTUM) содержит в своей анафоре еще один родственный по типу и происхождению эпиклесис.

Исследователи отмечают как раннее происхождение, так и зависимость этой литургии от литургии Ипполита, «при... диаметральных противоположностях формы и содержания анафор текст анафоры Ипполита почти дословно входит в анафору “Завещания”» [12, с. 260]; о том же говорит Л.Буйе [2, с. 202]).

Существует определенная текстологическая проблема с анафорой «Завещания».

Проф.-прот. Ливерий Воронов, посвятивший специальную работу литургии «Testamentum Domini nostri Jesu Christi», датирует памятник концом или даже серединой II в. [5, с. 207]. Н.Д. Успенский относит его к IV в., «а может быть, и к началу V в.», но отмечает, что «анафора сохраняет следы раннего ее происхождения» [12, с. 255].

Л. Воронов говорит об антиохийском (сирийском) происхождении «Завещания» [5, с. 207] и уделяет немалое внимание эпиклесису, который здесь «представляет собой обращение к Святой Троице и прошение о принятии Ею к Своей святости предлагаемых Даров... Своеобразие этого эпиклезиса состоит в том, что обращение делается ко всей Святой Троице, а не только к Богу Отцу, и в этом обращении содержится прошение о принятии Даров к Святости Троиединого Божества вместо прошения о наитии на Дары Святого Духа» [5, с. 212] — иначе говоря, в древней восточной литургии обнаруживается характерный для западных

анафор (александрийской, римской, медиоланской, галликанской) *восходящий эпиклесис*. Предположив, что одним из источников литургий с восходящим эпиклесисом может быть литургическая практика апостола Павла и Варнавы, которые были устроителями антиохийской Церкви [5, с. 214], Л. Воронов подчеркивает *жертвенный, а не только трапезный и освящающий характер* такого эпиклесиса: «Основная мысль такого молитвенного обращения предполагает веру в апостольское учение о том, что предлагаемое приношение (по его пресуществлению в Тело и Кровь Господа) есть не только священная трапеза, но и Дары, то есть бескровная... Вечная Жертва Богу о всех и за вся» [5, с. 213].

...Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троице, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, пред Ним же всякое создание и вся природа трепещет и к Которому прибегает, Господи Душе Святой: прими это питье и эту пищу (κ) Твоей Святости, сотвори их быти нам не во осуждение, не в приложение грехов или в погибель, но во исцеление и укрепление духа нашего. Ей, Господи, содейлай, да чрез имя Твое отбежит от нас всякое мудрование, Тебе неудобное, да отразится от нас всякий горделивый замысел — чрез имя Твое, написанное за завесою врат горних святилиц Твоих, слыша которое, ад потрясается и удаляется, непокорность подчиняется, гнев унимается, ненависть бывает бесплодна, страсть к наживе искореняется, тщеславие посрамляется, гордость смиряется, греховное начало разрушается. Сотвори же, Господи, да очи сердца нашего Тя созерцают, Тя славят, Тя величают, о Тебе помнят, Тебе служат, в Тебе одном полагают свой жребий и в Сыне и Слове Божиим, к Которому вся припадают [5, с. 217].

В реконструкции Л. Буйе эпиклесис выглядит не как жертвенный восходящий, о чем писал прот. Л. Воронов, а как неотчетливо выраженный нисходящий с призыванием Святого Духа:

Мы воссылаем хвалу Тебе, вечная Троица: Господи Иисусе Христе, Отче наш, перед Которым трепещет все созданное и от Него бежит, Душе Святой, доставь для нас эту пищу Твоей святости, чтобы она не обратилась нам в наше осуждение, ни в наш позор, ни в погибель, но в восстановление и отраду нашей души [2, с. 201].

По мнению Л. Буйе, в «Завещании», как и в анафоре Ипполита, и у Аддай и Мари «изначально не было эпиклесиса, но он появился позже и представляет собой во всех этих евхаристических молитвах варианты одного и того же популярного на Востоке

эпиклесиса» [2, с. 201–202]. Эпиклесис «Завещания», с этой точки зрения, самый скудный. В нем стоит отметить тему суда (осуждения) и прошение о восстановлении души, «исцелении и укреплении духа нашего» [5, с. 217]. Вообще тема греховности, недостойности человека и избавления от греха занимает в анафоре «Завещания» большое место. В эпиклесисе само причастие Телу и Крови предстает как суд, в результате которого человек получает осуждение и погибель или же духовное исцеление. В достаточно развернутом прошении эпиклесиса, предшествующем доксологии, перечисляются различные страсти, которые исчезают в свете Имени Божьего. Таким образом, эпиклесис «Завещания» при всем своем сходстве с эпиклесисом анафор Ипполита и Аддаи и Мари по-другому раскрывает эсхатологическое значение евхаристии. В то же время идея единения Церкви через приобщение ко Христу здесь не акцентирована. Такое богословие Евхаристии не свидетельствует о раннем, близком к «Дидахи», происхождении текста, по крайней мере, текста эпиклесиса. Мы увидим, что тема греховности, покаяния, суда станет постоянной в поздних анафорах.

Таким образом, согласно концепции Л. Буйе и Л. Лижье, развиваемой М. Арранцем, Э. Маззой и др., формирование эпиклесиса в евхаристической молитве обусловлено развитием иудейского трапезного воспоминания (*зиккарон*), которое у христиан преобразилось в воспоминание о Христе, о Его спасительных страданиях и воскресении, о Тайной вечере и установлении Нового Завета, тем более что иудейский *зиккарон* предполагал память о завете и типологически восходил к иудейской схеме обновления завета (*toda*), как об этом пишет Ч. Джераудо [16; 17]. Иудейское трапезное воспоминание у христиан превратилось в анамнесис — воспоминание о Христе; что же касается эпиклесиса, то он, согласно Л. Буйе, появляется как развитие анамнесиса, как молитва о том, «чтобы тайна Христова имела в нас свое выражение: это равносильно нашему освященному Богом единству с народом в его хвале Отцу через Сына при содействии Духа Святого» [2, с. 211–212]; о том, «чтобы деяния Божии возымели в нас всех их эсхатологическое совершенство, другими словами, чтобы мы могли осязать все единство народа Божьего во Христе» [2, с. 211]. Отсюда понятно, что важнейшими для образования эпиклесиса в раннехристианских евхаристических молитвах, еще очень близких к иудейским, стали темы собирания рассеянной Церкви перед лицом Божиим, совершенствования ее в любви и вере,

достижения Царствия Божьего и, судя по результатам исследования Г. Винклер [4], — эсхатологический призыв, обращенный ко Христу, понимание Евхаристии как «малого явления великого и славного дня Второго пришествия Христова», по выражению Н.Д. Успенского [12, с. 315], сознание свершающейся парусии [13, с. 86], сливающейся с евхаристическим богоявлением [об этом см.: 9, с. 121].

С точки зрения Ч. Джираудо, эпиклетическая часть изначально существует в типовой структуре *toda*, воспоминание-нарратив переходит в прошение-императив. Однако эпиклетическая часть не является евхаристическим эпиклесисом как таковым, но из нее постепенно формируются эпиклесис и интерцессии [17]. Иначе говоря, не только содержание, но и форма, характерная для эпиклесиса, — форма императива, прошения к Богу, вытекающего из анамнетической части, уже могла существовать до того, как сформировалась устойчивая структура анафоры.

Духовное содержание эпиклетической части в анафоре, как кажется, прекрасно охарактеризовано Л. Буйе как ответ Церкви на благодеяния Божии [2, с. 211]. Этот эсхатологический ответ Церкви на спасительный подвиг Христов к III в. выразился в появлении прошения о ниспослании Святого Духа. Л. Буйе считает, что возникновение призыва к Святому Духу после анамнесиса «делалось двумя этапами. Обращение ко Святому Духу было вызвано мыслью об общей собранности в Теле Христовом и в их согласном и дружном прославлении Отца через Сына. Это эсхатологическое завершение Церкви в своем единстве и освящение человечества во главе с Отцом через Сына являются двумя нераздельными делами Духа Святого в первоначальной христианской пневматологии и являют собой печать единства в Теле Христа и в “Духе славы”, Того, Кто посылает Сына, завершая прославление Отца. Рано или поздно в завершении христианского анамнесиса в тот момент, когда он соприкасается с доксологией, должно было последовать упоминание о Святом Духе» [2, с. 204]. Согласно этой гипотезе, которую, судя по всему, принимают и М. Арранц, и Э. Мазза, и Н.Д. Успенский [12, с. 269], призывание Святого Духа возникает как развитие идеи собирания Церкви, ее единения как Тела Христова, ее эсхатологического «усовершенния» и одновременно как более глубокое осмысление доксологии (на важность доксологии указывал и архим. Киприан (Керн) [7, с. 213]). Исследования последних десятилетий позволяют дополнить этот вывод тем, что евхаристическое призывание Святого Духа возникает

на основе эсхатологических ожиданий раннего христианства и идеи свершающейся в Евхаристии парусии, а также из развития императивной эпиклетической части типовой структуры заключения завета, которая, согласно теории Ч. Джираудо, лежит в основе евхаристической молитвы.

Вторым этапом развития призывания Св. Духа стала детализация прошений эпиклесиса. Л. Буйе отмечает, что «позднее богословие задалось задачей выяснить влияние Духа Святого там, где обратились за Его помощью», и отсюда возникнут другие прошения эпиклесиса [2, с. 204], которые присутствуют уже в анафорах Агдай и Мари, «Завещания Господа нашего Иисуса Христа».

В эпиклесисах этого времени еще нет ни моления о претворении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, ни идеи принесения жертвы в Евхаристии.

Эпиклесис и генетически предшествующие ему прошения архаических сирийских анафор, рассмотренных здесь, раскрывают раннее евхаристическое богословие как богословие обновления завета Церкви с Богом через память о смерти и Воскресении Христовых, единение и утверждение Церкви в Духе Святом перед лицом Божиим, в ожидании второго Пришествия Христова и наступления Царства Божьего и в свидетельстве о том, что таинственно парусия совершается на Евхаристии. Только в анафоре «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» эсхатологическое собрание Церкви перед Богом осмыслено как суд и возможное осуждение.

Литература

1. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998.
2. Буйе Л. Евхаристия: Богословие и духовное начало в евхаристической молитве. Ркп. (рус. пер. фр. изд.: Bouyer L. Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai: Desclée de Brouwer, 1968 (2 éd. 1990)).
3. Булгаков С., прот. Евхаристический догмат // Он же. Евхаристия. М.; Париж, 2005. С. 188–205.
4. Винклер Г. Эпиклеза и рассказ об установлении Евхаристии в анафоре св. Василия Великого: Доклад на V международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Ркп. М., 2007.
5. Воронов Л., проф.-прот. Литургия по Testamentum Domini nostri J.C. // Богословские труды. 1971. № 6. С. 207–219.

6. Карабинов И.А. Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литуургического анализа. СПб, 1908.
7. Киприан (Керн), проф.-архим. Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. М., 1999.
8. Матеос Х. Развитие византийской литургии // Око церковное: Литургическая библиотека. URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html (дата обращения 11.03.2011).
9. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения: В 5 т. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007.
10. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002. (Const. Ap.)
11. Собрание древних литургий, восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М., 2007.
12. Успенский Н.Д. Византийская литургия. Анафора. М., 2006.
13. Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие. Киев, 2003.
14. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства. Изд. 2-е. М., 1992.
15. Bradshaw P.F. The Search for the Origin of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy. Trowbridge; Wiltshire, 2002.
16. Giraudo C. La struttura litteraire della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Todà veterotestamentaria, beraka giudaica, anaphora Cristiana. Rome, 1981.
17. Giraudo C. La structure litteraire: de la priere eucharistique: Доклад на V международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Ркп. М., 2007.
18. Mazza E. The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegville; MN, 1995.
19. Srawley J.H. The Early History of the Liturgy. Cambridge, 1957.

Анна Моисеева

Отлучение от Евхаристии и развитие покаянной дисциплины в Православной церкви

Послеконстантиновская эпоха ставит перед нами задачу богословского осмысления исторического пути Церкви, сохранения всего живого и вечного из прежнего духовного наследия, восстановления утраченного — задачу подлинного церковного возрождения и обновления [13, с. 99]. Исходная точка для этого — церковное покаяние. Необходимость общецерковного покаяния, а также ряд искажений в области исповеди и причастия: около 2 % регулярно причащающихся от 100 % потенциальных христиан, например, в Москве, отказ от причастия по причине своего недостойнства и т. д. — ставят задачу просвещения мирян и клира и выявления подлинной церковной традиции в этой области.

В связи с этим целью нашей работы является рассмотрение церковной традиции отлучения от Евхаристии и покаянных форм, в которых она выражалась, а также рассмотрение различных искажений этой традиции Новозаветной Церкви в ее земном измерении от первоапостольских времен и до нашего времени.

Участие в Евхаристии как причастность к жизни в Церкви. Сущность и смысл отлучения в Новом Завете

Принадлежность к Церкви не есть только факт духовной жизни, как крещение, но есть сама жизнь в Церкви. Принадлежит к Церкви только тот, кто в ней действует и служит в том высоком звании, в котором он был поставлен при приеме в Церковь, а жизнь в Церкви определяется в первую очередь участием в евхаристическом собрании. Участие в Евхаристии является основным выражением принадлежности и причастности к жизни в Церкви.

Оно несовместимо с прежней греховной жизнью, от которой каждый член Церкви отказался в крещении ^{*1}. «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» ^{*2}.

Испытание принадлежит не только каждому отдельному члену, но оно принадлежит всей Церкви. Возвращение к прежней, греховной жизни отдельных членов становится через их участие в Евхаристии возвращением всех ее участников к этой жизни [3, с. 165–166]. Здесь следует отметить, что евхаристические дары называются «*τα αγια*» (по-ц.слав. — «святая», букв. — «святое», т. е. святыня. — *Ред.*) ¹. Точно так же, как «*αγιοι*» (святыми) называют членов Церкви. Слова «священный» и «святой» в эту эпоху не имели морального смысла, но были предназначены для «отделения» кого-то или чего-то, для полагания его вне мира, что предполагает мысль о суде. Этот суд, это разделение — важный элемент эсхатологии: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей, и все ангелы с Ним, тогда сядет Он на престоле славы Своей, и будут собраны перед Ним все народы; и Он отделит их друг от друга, как пастух отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, козлов же по левую» ^{*3}.

В плане подобного эсхатологического видения апостольская церковь, совершая Евхаристию, верила, что реально, именно в этот момент, мир шел к суду. Поскольку «святые будут судить мир» ^{*4}, то не только привилегия, но и долг, дело евхаристической общины — судить своих членов до причащения. Этот суд окончательный. Он имеет эсхатологическую природу и осуществляется конкретно вплоть до исключения из евхаристической общины ^{*5}. Вспоминая об этом, мы яснее понимаем первичное значение церковного отлучения: такое решение естественно рождалось в рамках евхаристического собрания, рассматриваемого как предвосхищение эсхатологического суда. Если Бог — Свят ^{*6}, то и члены Церкви, чтобы участвовать в Его жизни, должны быть святыми ^{*7}; следовательно, они должны подвергнуться суду, который их «сделает пригодными для Бога».

Подвергнутый этому суду и ставший членом общины христианин, хотя в принципе и неспособен больше грешить ^{*8}, может

^{*1} 1 Кор 10:20–21

^{*2} 1 Кор 11:28–29

^{*3} Мф 25:31 и далее

^{*4} 1 Кор 6:2

^{*5} Мф 18:16–18; Ин 20:19–23

^{*6} Исх 6:2–3

^{*7} 1 Пет 15:16

^{*8} 1 Ин 3:9, ср. Евр 10:26

1. «Святыня — святым!» (см: Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста. 2 изд., испр. М., СФИ, 2010.)

согрешать «против своих братьев», в частности, отсутствием любви ^{*1}, а также согрешать «против собственного тела» ^{*2}, как пишет митр. Иоанн (Зизиулас) [12, с. 44–47], пренебрегая, или (в евхаристическом смысле) «не рассуждая о Теле Господнем», и, следовательно, согрешая (в эkkлeзиологическом смысле) против общины. То, что было причастием к Божественной жизни, может обернуться потерей жизни ^{*3}. Однако Церковь должна стремиться к тому, чтобы этого не случилось. Отлучение от общения было именно тем актом, посредством которого Церковь, заботясь о вечном спасении своих членов, брала на себя ответственность помешать вечному осуждению одного из них и запрещала ему приступать к причастию. Первый известный пример такого исключения дан нам апостолом Павлом ^{*4}. История с коринфским кровосмесником апостолом Павлом интерпретируется совсем не в дисциплинарных тонах. Там речь идет не о том, что человек оступился и, значит, должен быть наказан. Говорится о другом: болезнь такого рода безнаказанно для Церкви не проходит. Из Церкви может уйти Дух жизни. При этом внешняя оболочка, даже общинного характера, может остаться [8]. В конечном счете, отлучение было пастырским актом, который имел смысл только потому, что Церковь с подлинной глубиной осознавала эсхатологический характер евхаристического собрания. По критериям новозаветной Церкви, было бы лучше, чтобы кто-либо (или община) вошел в жизнь вечную без одного члена, чем сохранить тело и быть вверженным в огонь вечный ^{*5} [12, с. 44–47].

^{*1} Мф 5:23; 18:15–20

^{*2} 1 Кор 6:18

^{*3} 1 Кор 11:29–30

^{*4} 1 Кор 5:1–4

^{*5} Мф 18:8 и далее

Основания и основные особенности отлучения в доникейский период

Как уже отмечалось выше, участием в Евхаристии определялась принадлежность к Церкви. В древности каждый верующий христианин принадлежал к определенной местной церкви. Вне местной церкви невозможно было участие в евхаристическом собрании и наоборот. Таким образом, принадлежность к Церкви имела местный и конкретный характер. В связи с этим отлучение имело такой же характер. Местная церковь могла принять решение об отлучении только относительно члена своей церкви.

Кроме местно-конкретного, отлучение носило персональный характер. Церковь есть Народ Божий, в котором каждый ему принадлежащий сохраняет свое лицо, ему одному свойственное.

В Церкви не только нет замкнутых особей, но в ней нет и безличной массы. Идея личности является одной из основных христианских идей. Поэтому отлучение всегда должно быть направлено против определенного лица или лиц. В связи с этим необходимо отличать осуждение какого-нибудь учения как еретического от отлучения самих еретиков, практиковавшегося в древней Церкви. Осуждение учения было основанием для отлучения или осуждения последователей этого учения, но пока не было решения об отлучении соответствующих лиц, силы оно не имело.

Кроме вышеперечисленных особенностей, отлучение имело еще и рецепционный характер. Отлученный в конкретной местной церкви не мог быть принимаем в общение в других местных церквях. Древняя местная церковь обладала всей полнотой кафолической природы и была независимой и самостоятельной. Поэтому отлучение от одной местной церкви было выражением отлучения от всей Церкви Божьей и влекло за собой отлучение от всех местных церквей. Отлучение не было по своей природе и не может быть проявлением правовой власти. Это всегда церковный акт [3, с. 175]. Разницу между проявлением правовой власти в церкви и собственно церковным актом подробно объясняет протопр. Николай Афанасьев в своей книге «Церковь Духа Святого». Он пишет:

В течение истории (особенно с Константина Великого) в церковную жизнь проникало право, которое стало в ней постепенно организующим принципом. Это было проникновением эмпирических начал жизни старого эона, в котором Церковь, будучи началом «последних дней», продолжает пребывать. Защищая право вне сферы своего существования и даже в нем нуждаясь, Церковь внутри себя тем не менее отрицает право. Как ни высоко право в эмпирической жизни, оно является выражением этой жизни, ее несовершенства. Право появилось в результате охлаждения любви между людьми. Отказ от права есть его преодоление, как несовершенного явления ради совершенного. И этот отказ от права в человеческих отношениях исповедовала первоначальная церковь [4, с. 283–284].

Таким образом, церковный акт — это всегда проявление воли Божьей и любви Божьей в Церкви. В доникейский период решение об отлучении принималось на собрании местной церкви. Фактически, конечно, решение об отлучении исходило от епископа, но во всех случаях оно должно было быть принято церковью.

Теряя возможность активной жизни в Церкви, отлученный не перестает быть христианином. Отлучение не стирает «печати»

крещения, а потому отлученный сохраняет потенциальную принадлежность к Церкви. Поэтому каждый отлученный несет в себе возможность выхода из состояния отлучения, т. е. он может быть вновь принятым в евхаристическое собрание. Условием выхода из состояния отлучения является покаяние. Как при вступлении в Церковь покаяние играет роль предварительного момента, так и при выходе из состояния отлучения оно играет ту же роль. Тем не менее смысл покаяния в этих двух церковных актах не является тождественным. Одно совершается вне состояния в церкви: оно есть «μετανοία» (буквально — изменение ума) ветхого человека. Другое совершается после его духовного рождения для жизни в новом эоне. Эта особенность покаяния в состоянии отлучения поставила в древней Церкви тяжелую проблему. Никто не может отказать отлученному в покаянии. Но открывает ли ему покаяние закрытые перед ним двери Церкви? Вступление в Церковь совершается через отпущение грехов. Возможно ли отпущение грехов после крещения? Это вопрос о возможности «второго покаяния». Тем не менее при наличии этого вопроса в Церкви практика приема отлученных в ней существовала [3, с. 185–186].

А.А. Алмазов считает, что была исповедь, тайная или публичная^{*1}, молитва с возложением рук и назидание кающегося [1, с. 21–25].

^{*1} 1 Иак 5:16;
Деян 19:18

В апостольское или послепостольское время прием следовал непосредственно за исповедью или через небольшой промежуток после нее. Со второй половины II века после исповеди наступало состояние покаяния. В это время покающийся находился под наблюдением Церкви, которая желала получить твердую уверенность в искренности и действительности его покаяния. Состояние покаяния имело несколько степеней: плачущие, слушающие, припадающие, вместе стоящие. Тяжесть и характер преступления варьировали не только длительность каждой ступени, но и количество степеней. Это так называемое публичное покаяние. Оно касалось трех тяжких канонических грехов: блуда, убийства, идолопоклонства^{*2}.

^{*2} Деян 15:29

Особенности отлучения в период Вселенских и Поместных соборов

В период соборов власть отлучения закрепляется за епископами местных церквей, которые потеряли в значительной степени полноту кафеолической природы. Над епископами появилась власть

в лице соборов, которые иногда считали себя вправе отлучать членов разных церквей из-за злоупотреблений этим правом епископов [3, с. 170].

В это время начинают подвергаться изменениям три основные характеристики акта отлучения: местно-конкретная, личностная и рецепционная. Это происходит вследствие массового прихода в Церковь язычников и того, что христианство стало государственной религией.

В Соборный период появляются случаи массового отлучения. Это касалось такой специфической области, как отлучение одними церквами других. Древняя церковь не знала подобного отлучения. Оно появляется как изменение практиковавшегося в до-никийский период прекращения братского общения с одной из местных церквей [там же, с. 174].

Начинает меняться и само административное устройство церкви, вследствие чего отлучение в ней теряет свой местно-конкретный характер. Начинается постепенное зарождение поместного устройства церкви.

Из-за проникшей в церковь идеи права взгляд на отлучение меняется. Отлученный рассматривается как преступник, который должен до своего обратного приема в Церковь искупить свой грех. Каждому определенному преступлению соответствует определенное наказание. Покаянные каноны похожи на уголовный свод законов: «Неволею убивший, десять лет да не причастится Святых Таин...» (56–59, 64 пр. св. Василия Великого) [23, с. 326, 329, 335; 21, т. 2, с. 437–438, 440]. Идея испытания, на которой было построено состояние покаяния, хотя не исчезла, но значительно ступсевалась перед идеей наказания [3, с. 194].

Большое значение на практику отлучения в этот период оказало монашество. Оно имело сильное влияние на жизнь Церкви — на христианскую мораль и церковную дисциплину. Миряне охотно посещали монастыри, и древнее монашество усердно служило миру. Примеры исповеди мирян в монастырях идут от IV века, даже от первого поколения египетского подвижничества. Исповедь мирян у монастырских старцев была церковно-бытовым явлением, а не составной частью Таинства покаяния с современной канонической точки зрения, и имела только нравственно-дисциплинарное значение. Она являлась также одним из видов благочестивого упражнения, особым аскетическим делом [27, с. 102, 152]. Исповедь мирян перед старцами и духовноотеческое руководство последних в мирской среде — это основные

элементы, из которых, по мнению С.И. Смирнова, сложился впоследствии институт духовного отца.

Как же осуществлялся прием в церковь в Соборный период? В Церкви устанавливается тайная исповедь. Применение публичной покаянной дисциплины стало затруднительным из-за массового прихода в церковь язычников. Количество «тайных» грехов стало больше, так как епископ не имел фактической возможности стоять близко к членам своей церкви из-за большого количества ее членов.

Отлучение в этот период характеризуется также тем, что отлученные стремились сами как можно скорее перейти в состояние покаяния, так как отлучение было связано с лишением гражданских прав. В известном смысле, состояние покаяния (епитимия или публичное покаяние, когда оно еще было) стало принудительным. Виндикативно-принудительная (карающая) природа покаяния особенно ярко выступает в том, что в Византии покаяние часто заменяло наказания, налагаемые гражданской властью, и наоборот — гражданские наказания смягчали церковные. Эта взаимная связь покаяния и уголовных наказаний возможна была только потому, что их природа была тождественной [3, с. 195–196]. Другой характерной чертой отлучения в период соборов является дальнейшее ослабление покаянной дисциплины. Если раньше за канонические грехи Церковь принимала исповедь лишь на смертном одре, то в этот период отлученные принимаются неоднократно со всевозможными тяжкими грехами. Сроки покаяния при этом были значительно уменьшены.

Основная черта официальной покаянной дисциплины — ее формальный характер. Сам институт публичной исповеди исчерпывает себя. Большая часть тайных грехов ускользала от контроля церкви. Они оставались безнаказанными и неисцеленными. Церковь отлучала грешников только на основании известных ей грехов. При этом падшие, согрешающие тайно, могли невозбранно приступать к Хлебу и Чаше. Все это способствовало возникновению тайной или частной исповеди на основе монашеской. Монашество исходило из другого, совершенно противоположного принципа, который был сформулирован преподобным Ефремом Сириным: «Вся церковь есть Церковь кающихся... вся она есть церковь погибающих». Покаянное настроение, таким образом, есть нормальное настроение каждого верующего. Грех же в этой системе рассматривался с субъективной точки зрения, без всякого отношения к церковному обществу. Грех становился личной болезнью души верующего и потому заслуживал внимания

во всех своих видах, на всех ступенях своего развития. Вот почему монашеская исповедь охватывала грехи всех верующих, вне их различия. Монашество создало дисциплину более легкую: тайную и всегда добровольную исповедь и более краткое по времени покаяние. Монашество обращало внимание не на покаянные подвиги, а на покаянное настроение. В общем, монашеская покаянная дисциплина оказалась более жизненной, чем церковная. Все это содействовало тому, что власть «вязать и решить» и покаянная практика переходят в основном в ведение монахов. Нарождается институт духовничества и тайной исповеди в их современном понимании [27, с. 308–401].

Основные особенности отлучения с IX по XVII вв.

Основной особенностью отлучения в этот период является то, что и на Западе и на Востоке возникает деление отлучения на две степени. Первая степень отлучения — это *αφορισμός* (отделение). Эту степень часто называют малым отлучением. Вторая степень — это анафема. Дальнейшее развитие эти две степени получили в последующий период, поэтому более подробно мы на них остановимся ниже. Это деление привело к окончательному изменению природы самого отлучения. Евхаристия становится одним из таинств, хотя и самым главным. Участие в нем обязательно, но неучастие не вызывает прекращения принадлежности к Церкви. Литургическая жизнь постепенно отрывается от Евхаристии. На самом евхаристическом собрании, кроме участников, появляются лица, которые не приступают к причащению. Из-за этого возникает возможность участия в церковной молитве без участия в Евхаристии. В древней Церкви соответствующие лица уходили, и двери закрывались. Состояние в Церкви перестает всецело определяться участием в евхаристическом собрании. Поэтому исключение из евхаристического собрания, как пишет протопр. Николай Афанасьев [3, с. 181], оставляет еще некоторую ущемленную возможность активной жизни в Церкви. Церковное право, а вместе с ним и появившийся институт церковного суда становятся неотделимыми от жизни в Церкви. Причем идея права, начавшая проникать в Церковь в доникейский период, фактически полностью подчиняет себе отлучение. Отлучение от Евхаристии без этих двух институтов уже немыслимо.

De jure правомочным лицом, налагающим отлучение, остается епископ, но *de facto* эта власть перешла к духовникам, институт

которых уже сформировался в это время. В особо серьезных или спорных случаях духовник мог обратиться к епископу. Над епископами сохранялась власть в лице соборов.

В Русской православной церкви наиболее ярко проявилась потеря местно-конкретного характера отлучения. В это время на Руси существовало так называемое «вседомное отлучение», которое налагалось, как правило, за «преобидение Церкви Божьей», т. е. отлучение с чертами интердикта, которое применялось к нарушителям церковных привилегий, неприкосновенности церкви, церковных судов и церковных лиц².

Особенности отлучения в Синодальный период истории Русской церкви

Учение о делении отлучения на две степени получило отражение в «Духовном Регламенте» Петра Первого (1722 г.). Первая степень, так называемое малое отлучение, заключалось в том, что церковный суд лишал известное лицо права причащения на определенный срок с наложением соответствующих епитимий: молитва, пост, милостыня, поклоны и т. д. Оно налагалось сроком не более трех лет. Вторая степень — анафема — включала в себя не только запрет на причащение, но и на участие вообще в каких-либо службах, таинствах, включала также запрет на общение с верными, запрет на отпевание и на право быть похороненным на православном кладбище. Анафема налагалась только за тяжкие прегрешения. По «Духовному Регламенту» — это хула имени Божьего или Священного писания. Она налагалась также за то, что человек больше года не причащался и т. д. Ей предшествовало троекратное увещание [9, с. 35–41]. Но искренне раскаявшийся грешник мог быть принят согласно 52-му Апостольскому правилу: «Аще кто епископ, или пресвитер, обращающегося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся^{*1}» [23, с. 109; 21, т. 1, с. 126]. Один из наиболее известных исторических примеров анафемы — это анафематствование графа Льва Николаевича Толстого³.

*1 Лк 15:7

2. Например, в 1668 году новгородский митрополит Питирим отлучил Гаврилу и Тимофея, детей Кобылиных, за то, что они таскали за бороду священника Ульяна, грозились его убить, бранились. Отлучили не только их, но и их мать, жен, детей, крестьян [32, с. 155–156].

3. Граф Лев Николаевич Толстой был предан анафеме по определению Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 года за «отвержение личного Живого Бога, во Святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицание Господа Иисуса Христа — Богочеловека, Искупителя

Особенностью отлучения в этот период было то, что власть отлучения принадлежала высшей церковной власти — Синоду. Приход не приобрел права отлучения своих недостойных членов, так как он остался административной частью епископской епархии [3, с. 173]. Как и в предыдущую эпоху, фактически власть отлучать недостойных членов Церкви принадлежала каждому не находящемуся под запрещением священнику. В спорных или особо важных случаях дело выносилось на суд епископа, который в свою очередь контролировался Синодом.

Важной особенностью церковного устройства в этот период является то, что церковь стала одним из государственных ведомств, и это существенно повлияло на покаянную дисциплину и практику.

Исповедание грехов обыкновенно предварялось говением, которое продолжалось целую седмицу. В это время рекомендовался усиленный пост и молитва. Институт говения прочно закрепился в церкви именно в Синодальную эпоху. Это было связано с тем, что государство требовало, чтобы каждый член Церкви обязательно причащался хотя бы раз в год и перед этим исповедовался [21, «О мирянах», п. 2, с. 73–74, п. 11, с. 100–101]. Если священник на исповеди узнавал от своего духовного чада о чем-либо, что угрожало государству (заговор, бунт и т. д.), он обязан был донести в соответствующее ведомство [6, с. 1051–1052]. От всех государственных чиновников требовалась специальная справка от священника, что они в установленное время исповедовались и причащались. Это одна из причин, которая оказала существенное влияние на прочно закрепившийся институт говения. В Церковь отлученный по-прежнему принимался через исповедь и епитимью [там же, с. 1051–1052].

Также в этот период прочно закрепилось учение, что отлучение способствует тому, чтобы напомнить духовному чаду о суде церковном, способствует тому, чтобы расположить его к покаянию, внушает ему благоговение перед Святой Чашей и т. д. С другой стороны, священник должен отлучением предохранить святую Таин от прикосновения недостойных [там же, с. 111].

и Спасителя мира, пострадавшего нас ради человек, и нашего ради спасения воскресшего из мертвых, отрицание бессеменного зачатия по человечеству Христа и девство до рождения и по рождении Пречистой Богородицы, Приснодевы Марии, не признание загробной жизни и мздовоздаяния, отвержение всех Таинств Церкви

и благодатного в них действия Святого Духа и ругание над самыми священными предметами веры православного народа, глумление над величайшим из Таинств — святой Евхаристией». (Определение Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 года. Цит. по: Лев Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 345–347.)

Все это способствовало тому, что основная часть христиан в тот период исповедовалась и причащалась один раз в год. Тенденция редкого причащения, несмотря на начинающееся литургическое возрождение, сохранилась и в наше время.

Современные особенности отлучения в Русской православной церкви

Синодальный период оказал большое влияние на современную практику отлучения в вопросе приема кающихся в Церковь, в праве духовников «вязать и решить». Сейчас церковь отделена от государства, и то, что предписывалось священнику в Синодальную эпоху, от него не требуется: раскрывать тайну исповеди в случае угрозы государству и политическому строю, вести специальную ведомость с указанием количества прихожан, пришедших на исповедь, хотя ведется статистика количества причащающихся и т. д.

Однако в практике отлучения сложилась парадоксальная ситуация. Несмотря на то, что существует идея об охране священником Чаши от недостойных, соответствующих лиц, часто с тяжкими грехами (прелюбодеяние, убийство и т. д.) и без всякой епитимьи, допускают до причастия. При этом за нетяжкие прегрешения к Чаше не допускают: не допускают за то, что не дочитал правило, не постился неделю и т. д.

Сейчас в церкви есть три практики совершения исповеди:

- 1) общая исповедь, на которой никто своего отдельного покаяния не приносит, совершается определенный чин, а покаяние происходит у всех вместе в сердце. Практика такой исповеди была заведена святым праведным Иоанном Крондштадским в России в начале XX века. Она особенно была распространена в советское время, когда было мало храмов, и поэтому было очень трудно, да иногда и небезопасно исповедоваться индивидуально;
- 2) частная исповедь в форме личного устного признания в грехах;
- 3) частная исповедь в форме написания покаянных записок [14, с. 13–14].

Если вернуться к опыту древней церкви, мы увидим, насколько сильно он отличается от современной покаянной практики. Это говорит о необходимости устранения всех искажений, которые появились в различные исторические периоды жизни церкви. Сама природа отлучения в рассмотренный нами

период подверглась значительным изменениям. Из средства помощи она превращается в наказание. Все вышеизложенное убеждает: необходимо вновь и вновь обращаться к подлинной церковной традиции, стремиться к ее возрождению в церкви вообще и в данной — покаянной — области церковной жизни в частности.

Литература

1. Алмазов А.А. Тайная исповедь в православной восточной церкви: В 3 т. Т. 1. М.: Паломник, 1995.
2. Арранц М. Путь Покаяния: Таинство Покаяния в византийской традиции: Исторический опыт. Рим, 1999.
3. Афанасьев Н., протопр. Вступление в Церковь. М.: Паломник, 1993.
4. Афанасьев Н., протопр. Церковь Духа Святого. Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994.
5. Бердников И.С. Краткий курс церковного права православной Греко-российской Церкви с указанием главнейших особенностей католического и протестантского права. Казань, 1888.
6. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей: В 2 ч. Ч. 2. Репр. воспроизведение изд. 1913 г. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
7. Властарь М. Алфавитная Синтагма. М., 1996.
8. Гзгзян Д.М. Дар Духа и служение любви. К апостольским критериям церковности // Вера — Диалог — Общение: Материалы V Сретенского собора: Приложение к газете «Кифа». М., 2004.
9. Духовный регламент. М., 1904.
10. Еврейская энциклопедия: В 16 т. М.: Терра, 1991. Т. 6, 11.
11. Желудков С., священник. Литургические заметки. М.: Samandsam, 2003.
12. Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия: некоторые библейские аспекты // Символ. 1990. № 24.
13. Кочетков Г., священник. Православное богословское образование и современность // Православная община. 1991. № 6.
14. Кочетков Г., священник. О некоторых современных проблемах укрепления личного благочестия верных. М.: Свято-Филаретовская МВПХШ, 2003.
15. Лев Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000.
16. Малевич А. Какими правами и преимуществами отличались епископы в древнехристианской церкви. М., 1906.
17. Нефедов Г., прот. Таинства и обряды Православной церкви. М.: Паломник, 2002.

18. Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик. Клин: Христианская жизнь, 2001.
19. Поснов М.Э. История христианской церкви. Брюссель, 1994.
20. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002.
21. Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
22. Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. М.: Паломник, Сибирская благовонница, 2000.
23. Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М.: Паломник, Сибирская благовонница, 2000.
24. Правила святых поместных соборов с толкованиями. М.: Паломник, Сибирская благовонница, 2000.
25. Словарь библейского богословия / под редакцией Леон-Дюфура. Киев; Москва: Кайрос, 1998.
26. Смертные грехи в Ветхом Завете / Пособие для катехизаторов. М.: Свято-Филаретовская МВПХШ, 1996.
27. Смирнов С.И. Духовный отец в древней восточной церкви. М.: Свято-Тихоновский православный богословский институт, 2003.
28. Смирнов С.И. Древне-русский духовник. М., 1913.
29. Суворов Н.С. О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву. СПб., 1876.
30. Требник Большой. М.: Издательский совет РПЦ, 2002.
31. Чиновник архиерейского священнослужения. М., 1982.
32. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М.: Паломник, 1993.

Максим Зельников

Некоторые ветхозаветные и раннехристианские источники чина о панагии

В настоящей работе мы пытаемся определить ветхозаветные и раннехристианские источники чина о панагии, чтобы, насколько возможно, прояснить настоящий смысл и назначение как чина в целом, так и отдельных его частей.

Чин о панагии, или, более точно, чин о возвышении панагии, содержится в Следованной Псалтири, Часослове [6] (в той же редакции) и в Типиконе [4] в составе последования артоса в день Пасхи и службы светлой субботы. Для лучшего уяснения структуры чина сопоставим все упомянутые редакции вкупе с чином вечерней трапезы, который является сокращенным вариантом чина о панагии.

История чина трапезы

Чин о панагии является чином церковной трапезы, происходящим из древнего чина трапезы, существовавшего еще в ветхозаветной церкви. Чин церковной трапезы в своем развитии прошел несколько стадий. Кратко изложим его историю, следуя М.Н. Скаблановичу [5].

В апостольские времена церковь, состоявшая преимущественно из обращенных иудеев, совершала таинство евхаристии ежедневно за каждой вечерней трапезой (агапой). Таким образом, все трапезы в первоначальной церкви имели евхаристический характер. Поскольку иудеохристиане продолжали считать ветхозаветное богослужение своим, чин этих трапез, видимо, был близок к чину обычной иудейской трапезы (а может быть, также и праздничной Пасхальной), хотя и был переосмыслен в христианском духе. В частности, сама трапеза предшествовала евхаристии.

В I веке, особенно после разрушения Второго Храма в 70 г., окончательного отделения Церкви от синагоги и вхождения в Церковь множества новообращенных из язычников, порядок евхаристической трапезы, видимо, подвергся значительным изменениям по сравнению с первоначальным, ввиду хотя бы того, что иудейские обычаи не считались обязательными для христиан из язычников.

Во II веке агапа по-прежнему соединена с евхаристией, однако теперь совершается после нее. Это по-прежнему была вечеря, вечернее богослужение с чтением Священного писания, соединенное с трапезой. Агапа имела благотворительный характер, на ней собирались приношения в пользу малоимущих членов церкви (которые, впрочем, не все тотчас же распределялись, а частично сохранялись для этого у предстоятеля).

В III веке агапа постепенно отделяется от евхаристии и начинает приобретать собственный чин. Евхаристия переносится на утро, а агапа остается вечерней службой жертвенного и благотворительного характера. Жертвенный характер агап проявлялся в том, что материалом для них служили добровольные приношения «начатков» верующими, и эти приношения затем на агапах распределялись между всеми нуждающимися. Поначалу вечерняя агапа предполагает совершавшуюся утром евхаристию, но затем начинает служить и самостоятельно, вне связи с последней. Совместно с евхаристией продолжают совершаться агапы только воскресные и поминальные. Видимо, в связи с отделением от евхаристии агапы перестают требовать присутствия всех членов церкви.

Центральным обрядом агапы является преломление хлеба с благословением его и чаши вина и вкушение от них. К концу века агапа становится сравнительно редкой, преимущественно праздничной.

В IV в. под влиянием сильного падения нравственного уровня большинства членов церкви, ставшего результатом прекращения гонений и вхождения в нее множества недостойных членов, евхаристия в большинстве церквей стала совершаться только в субботу и воскресенье, агапа была упразднена, а ее место в суточном круге богослужений заняла вечерня.

После IV в., с возникновением монашества, стала складываться традиция монастырской трапезы, давшей начало впоследствии чину о панагии. Из двух предписываемых уставом трапез главной считалась дневная трапеза после литургии, и она

имела самый сложный чин. Чин вечерней трапезы составлял сокращение чина дневной (хотя в некоторых монастырях почти полностью совпадал с последним). В нашем Типиконе мы находим, что чин о панагии вновь поставлен в связь с евхаристией и совершается сразу после нее, как бы возрождая традицию агап до III в.

Ветхозаветная трапеза

Чтобы определить влияние на чин о панагии иудейской трапезы, рассмотрим чин последней в современном иудаизме, используя для этого сидур *Нусах ашкеназ* [3] и Краткий свод законов еврейского образа жизни [1].

Трапеза в иудаизме есть общественное богослужение, имеющее свой строгий чин. Неизменяемая часть чина иудейской трапезы состоит в основном из благословений до и после еды. В изменяемой части присутствуют элементы седмичного и годичного богослужесных кругов (субботние и праздничные вставки).

Молитвы трапезы носят общинный характер, поскольку преобладающее число молитв чина исходят от первого лица множественного числа. Хотя молитвы трапезы и могут читаться каждым по отдельности, однако некоторые из них, как, например, *Биркат ха-мазон*, — благодарение после вкушения хлеба, — произносятся обязательно всеми присутствующими взрослыми, если их было трое или более. При этом она, как каждая общинная молитва, произносится сначала всеми, а потом от лица всех одним выбранным ведущим.

Еще одной интересной чертой иудейской трапезы является то, что в ней совершенно особое место занимает хлеб. Перед вкушением хлеба совершается обряд омовения рук и символически съедается кусочек этого хлеба, обмакнутого в соль. Оба эти обряда, согласно комментариям к Сидуру [3], отражают жертвенный характер трапезы в иудаизме и напоминают традиции омовения перед храмовым жертвоприношением и принесения хлебных жертв. Кроме того, именно молитвы после вкушения хлеба предписывается совершать всей общиной совместно.

Все молитвы чина называются «благословениями», и большинство из них имеют благодарственный характер.

Рассмотрев будничную иудейскую трапезу, обратимся теперь к праздничной Пасхальной трапезе, Пасхальному Седеру. Праздничная Пасхальная трапеза имеет некоторые особенные обряды.

Она представляет собой общественное богослужение преимущественно благодарственного и жертвенного характера, в котором особую роль играют и хлеб (маца), и вино, причем когда молятся над вином, возвышают чаши. В чине иудейской Пасхальной трапезы мы находим обряд хлебопреломления, который включает трапезу. Хлеб выступает как жертва по преимуществу, и при этом жертва общая.

Происхождение чина о панагии

Попробуем теперь определить происхождение общего характера и некоторых наиболее характерных частей чина о панагии. В нем можно выделить четыре главные части:

- 1) благословение трапезы;
- 2) трапеза;
- 3) возвышение панагии, преломление и вкушение ее;
- 4) благодарение за трапезу.

Что было перенято христианской Церковью от чина иудейской трапезы? Прежде всего, был унаследован сам литургический характер ее. Она совершается только в христианском собрании, почему и предполагает наличие старшего, который ведет трапезу и церковную молитву. Мирянский характер чина тоже можно считать унаследованным как от иудейской трапезы, так и от агап после их отделения от евхаристии, которые не предоставляют особой роли лицам, имеющим сан, и могут совершаться без них.

Чин о панагии сохранил жертвенный и благотворительный характер агапы, чего, правда, не видно из нашего типикона, но видно, например, из аналогичного «чина возвышения укрупов» Студийско-Алексиевского устава XII–XIII вв. Согласно ему, каждый из монахов, сидящих за трапезой, оставляет от своей доли кусок (укруп) хлеба, которые потом собираются келарем и торжественно возвышаются с прославлением Имени Святой Троицы. Эти укрупы предназначены для того, чтобы келарь раздал их нищим [5, вып. 3, с. 62].

Чин о возвышении панагии в сравнении с последованием артоса и вечерней трапезой

Чин о панагии	Последование артоса в день Пасхи	Вечерняя трапеза
<i>Все глаг.:</i> Вознесу Тя: (Пс 144)	<i>Все поют:</i> Христос воскрес <i>Наст.:</i> Христос воскрес (3).	<i>Все глаг.:</i> Ядят убозии: (Пс 21:27)
<i>Все глаг.:</i> Отче наш: Слава, и ныне: Господи, помилуй (3). Благослови. Христе Боже, благослови: Аминь.	<i>Все глаг.:</i> Отче наш: Слава, и ныне: Господи, помилуй (3). Благослови. <i>Наст.:</i> Христе Боже, благослови: <i>Все:</i> Аминь.	Слава, и ныне: Господи, помилуй (3). Благослови. [Христе Боже, благослови: Аминь.] ¹
Трапеза и чтение за ней	Трапеза и чтение за ней	Трапеза и чтение за ней
<i>Творяй служ.:</i> Молитвами святых отец: <i>Все:</i> Аминь. <i>Все глаг.:</i> Благословен Бог, милуяй и питайай: Слава Тебе, Господи, слава Тебе, Святей:	<i>Все поют:</i> Христос воскрес: (3). Господи, помилуй (3). Благослови. <i>Келарь:</i> Благословите мя, отцы святии, и простите мя грешнаго. <i>Все:</i> Бог да простит и благословит. <i>Келарь:</i> Возвышает. Христос воскрес.	<i>Все:</i> [Все:] Слава, и ныне:
<i>Хотяй возв.:</i> Слава, и ныне: Господи, помилуй (3). Благослови. Благословите мя, отцы святии, простите ми грешному. <i>Все:</i> Бог простит ти, и помилует тя. <i>Хотяй возв.:</i> Возвышает. Велико Имя.	<i>Келарь:</i> Благословите мя, отцы святии, и простите мя грешнаго. <i>Все:</i> Бог да простит и благословит. <i>Келарь:</i> Возвышает. Христос воскрес.	

1. В [] указано то, что, по-видимому, подразумевается в чине.

<i>Наст.</i> <i>или иерей:</i>	Святая Троицы.	<i>Все:</i>	Воистину воскрес.
<i>Хотяй возв.:</i>	Знаменует +. Пресвятая Богородице, помогай нам.	<i>Келарь:</i>	Знаменует +. Поклоняемся Его тридневному воскресению.
<i>Все:</i>	Тоя молитвами:		
<i>Все глаг.:</i>	Блажим Тя, вси роди:	<i>Все:</i>	Целуют артос, и поют 9-ю песнь пасх. канона
<i>Все поют:</i>	Достойно есть: Честнейшую:	[<i>Все:</i>]	Бысть чрево Твое: Честнейшую:

Преломление и вкушение просфоры

<i>Наст. или свящ.:</i>	Во многия молитвы:	<i>Келарь:</i>	Молитвами святых отец:
<i>Все:</i>	Тоя молитвами:	<i>Все:</i>	Аминь.
<i>Свящ.:</i>	Милостив и щедр:	<i>Иерей:</i>	Милостив и щедр:
[<i>Все глаг.:</i>]	Возвеселихся о рекших: (Пс 121)	<i>Все поют:</i>	Христос воскрес: (3). [<i>Все глаг.:</i>] Возвесели ны еси: (Пс 91:6; 4:7-9)
<i>Все:</i>	С Трисвятого по Отче наш:		
<i>Все:</i>	Благодарим Тя, Христе Боже наш:	<i>Все глаг.:</i>	Слава, и ныне: утро:), и ныне: кондак (Аще и во гроб:).
	Ипакои (Яко посреде учени- ков: или иной), Слава, и ныне: кондак.		Слава, и ныне: Господи, помилуй (3). Благослови.
<i>Свящ.:</i>	Благословен Бог, милуяй и питаяй: Аминь.	<i>Наст.:</i>	Свящ.: С нами Бог: Аминь.

Обычное прощение

Обычное прощение

Обычное прощение

Чин о возвышении панагии

В чине о панагии узнаём некоторые ветхозаветные заимствования, общие всякому христианскому богослужению.

Общий принцип ветхозаветного богослужения — благословения в начале и конце всякой его части, как, например, чтения молитвы «Шма» или трапезы. Этот принцип был перенят христианами и явно виден в чине о панагии.

В нем видим три благословения, испрашиваемые по обычной формуле (Слава, и ныне. Господи, помилуй (3). Благослови.): Одно — перед началом трапезы, другое — перед возвышением панагии, третье — в самом конце, перед отпуском.

Как мы видели, еще в чине ветхозаветной трапезы преломлению хлеба предшествовало его благословение. В чине о панагии этого благословения нет потому, что оно уже состоялось на литургии, панагия это хлеб уже благословленный.

Любая синагогальная служба (утренняя, дневная или вечерняя) начинается и заканчивается псалмами, подобранными по содержанию соответственно месту службы, к которому они примыкают. Чин о панагии имеет такую же структуру, и частично заимствовал те же псалмы. Например, исходное ядро утренней службы будней начинается с шести хвалебных псалмов (в славяно-русской традиции, восходящей к греческой Септуагинте, — семи, с Пс 144 по Пс 150). Из них в чин о панагии перешел только Пс 144. Как иудейская праздничная трапеза, так и раннехристианская агапа употребляли хвалебные псалмы как молитвы благодарения и славословия, и этот элемент также можно усмотреть в благодарственном характере оставленных в чине псалмов (и стихов из них в чине вечерней трапезы).

Само прославление Имени Божьего в чине о панагии имеет, видимо, иудейское происхождение. Кадиш, освящение Имени Бога, является составной частью каждой иудейской молитвы. Кадиш Шалем (полный Кадиш) произносится только в полном собрании (миньяне) и начинается так: «Да возвысится и освятится великое Имя Его!» и далее: «Да будет Имя Его великое благословенно вечно во веки веков!». «Велико Имя Святыя Троицы» чина о панагии очень напоминает эти возгласы, принимая во внимание естественное появление в христианской молитве Имени Бога как Троицы.

Может быть, точнее было бы возводить благословение обряда возвышения панагии к благословению Имени Божьего после общей трапезы (Зимун), своей торжественностью и, в частности,

специальным призывом к благословию, напоминающему молитвы возвышения панагии (см. выше).

Ветхозаветное происхождение, видимо, имеет в обряде возвышения панагии особое благоговение перед Именем Божиим. Это выражается в чине в том, что произнесение Имени Бога Троицы предоставлено только старшим. Имя Божие в ветхозаветной церкви произносил единожды в год только первосвященник. В обряде возвышения панагии это право предоставляется настоятелю или иерею, который в ответ на слова: «Велико Имя» возглашает: «Святая Троица». Отметим, однако, что источником этой традиции является храмовое жертвоприношение, а не синагогальное богослужение и не иудейская трапеза.

В отличие от благодарения за трапезу, имеющего в чине о панагии изменяемые части, отвечающие великим праздникам, молитвы обряда возвышения меняются только на Пасху, что говорит, видимо, о более древнем происхождении этой части чина, восходящим, возможно, к III в., когда Пасха была еще единственным праздником церковного года.

Таким образом, на основании проделанного сравнения можно предположить, что чин о панагии является продолжением той линии развития трапезных богослужений, которая следует от иудейских повседневных и праздничных трапез I–II вв. (обогатившихся после разрушения Второго Храма храмовыми молитвами) к агапе III в. Он имеет, подобно всем этим богослужениям, литургический (общинный) характер, с очерченными в чине границами церковного собрания, что выражается, в частности, в наличии в нем старшего. С иудейской трапезой и христианской агапой его роднит неиерархический характер, так как на них не требуется обязательного присутствия иерархических лиц. Общей чертой чина о панагии, иудейской трапезы и агапы является также их благодарственный и каритативный характер. В чине о панагии используется тот же обряд возвышения и преломления хлеба, который присутствовал в иудейских трапезах и который также сохранился в чинах евхаристии и агапы. И если символический его смысл как общения в принесении совместной жертвы характерен для всех этих богослужений, то в седере и агапе акцент больше стоит на общении, тогда как в евхаристии — на жертве. По перечисленным выше причинам чин о панагии можно условно назвать монашеским изводом древнехристианских агап.

Литература

1. Кицур шулхан арух: Краткий свод законов еврейского образа жизни: В 2 т. Т. 1. Иерусалим: Шамир, 1994.
2. Пасхальная Агада. The American Jewish Joint Distribution Committee, 1996.
3. Сидур «Врата Молитвы»: Нусах ашкеназ / Под ред. Пинхаса Полонского. Иерусалим; М.: Сифрият Бейт-Эль, 1993.
4. Типикон. СПб.: Ред.-изд. объединение «Санкт-Петербург», 1992.
5. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением / Сост. проф. М.Н. Скабалланович. Репр. воспроизведение изд. 1910 г. М.: Паломник, 1995. Вып. 1–3.
6. Часослов. М.: изд. Московской Патриархии, 1991.

Издания СФИ по литургике и богословию

Аверинцев С.С. Духовные слова. М., 2007.

Аксаков Н.П. «Духа не угашайте!» (1 Фес 5:19). [Перепеч. с изд. 1894 г.] М., 2000.

Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы. [Перепеч. с изд. 1909 г.] М., 2000.

Афанасьев Николай, протопр. Служение мирян в церкви. М., 1995.

Афанасьевские чтения: Наследие профессора-протопресвитера Николая Афанасьева и проблемы современной церковной жизни: Материалы международной богословской конференции памяти о. Николая Афанасьева (Москва, 4–6 октября 1993 г.). М., 1994.

Вера — диалог — общение: проблемы диалога в церкви: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 24–26 сентября 2003 г.). М., 2004.

Вера — диалог — общение: проблемы диалога церкви и общества: Памяти С.С. Аверинцева: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября — 1 октября 2004 г.). М., 2005.

Духовные движения в Народе Божьем: История и современность: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 2–4 октября 2002 г.). М., 2003.

Евдокимов П. Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней / Предисл. О. Клемана. М., 2003.

Живое предание: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 15–17 октября 1997 г.). М., 1999.

Живое Предание: Православие в современности. [Сб. ст. Перепеч. с изд. 1937 г.] М., 1997.

Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., 2006.

Кочетков Г., свящ. Беседы по христианской этике: Вып. 1– . М., 1995– .
Выпуск 1: Что такое этика (по совести, человеческому опыту и Библии).
Десять заповедей. 3-е изд., испр. М., 2004.

Выпуск 2: Нравственное доказательство бытия Божия по И. Канту и М. Булгакову. Магия, ведовство, колдовство, вампиризм. 3-е изд. М., 2006.

Выпуск 3: Добро, зло, грех, закон. Нужно ли нам покаяние. 2-е изд., испр. М., 2002.

Выпуск 4: Прощать ли врага. Грешно ли стремиться к наслаждению. Этическое отношение к эстетике. 2-е изд., испр. М., 2004.

- Выпуск 5: Что такое справедливость. Несвятая «святая ложь». Усилие и насилие. М., 2002.
- Выпуск 6: Что такое разврат (духа, души и тела). Позволительно ли человеку разводиться. М., 2004.
- Выпуск 7: Что такое «великая нация». «Золотое правило» этики. М., 2006.
- Выпуск 8: Существует ли иерархия в этике. Границы этики. М., 2008.
- Выпуск 9: Существует ли сатана. Экология души и духа. М., 2010.
- Кочетков Г., священник. Святой Нил Сорский как выразитель церковной традиции: Конференция «Нил Сорский и исихазм в культурной и духовной традиции России» (Италия, Бозе, 22–24 сентября, 1994 г.). М., 1994.
- Кочетков Г., священник. Тайны и таинства Церкви: Опыт современной мистагогии: Православное учение о таинствах покаяния, елео-освящения, брака и священства. М., 2010.
- Личность в Церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 17–19 сентября 2001 г.). М., 2003.
- Миряне в церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 17–20 августа 1995 г.). М., 1999.
- Мария (Скобцова), монахиня. Типы религиозной жизни / Предисл. прот. Сергия Гаккеля. 3-е изд. М., 2006.
- Николай (Кожухаров), епископ. Макариопольский. Введение в литургику. М., 1997.
- О мирном и непримиримом противостоянии злу в церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 28–30 сентября 2005 г.). М., 2007.
- Православное богослужение: в переводе с греческого и церковнославянского языков: В 7 кн. М., 2007–2010.
- Книга 1: Вечерня и Утренняя: С приложением церковнославянского текста / Пер. священник. Георгия Кочеткова, Б.А. Каячева, Н.В. Эппле; Сост. и предисл. священник. Георгия Кочеткова; Вступ. слово С.С. Аверинцева. 2-е изд., испр. и доп. М., 2009.
- Книга 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста: С приложением церковнославянского текста / Пер. священник. Георгия Кочеткова, Б.А. Каячева, Н.В. Эппле; Сост. и предисл. священник. Георгия Кочеткова. 2-е изд., испр. М., 2010.
- Книга 3: Последования таинства евхаристии: Литургия св. Василия Великого, Литургия преждеосвященных даров, Литургия св. апостола Иакова: С приложением церковнославянских текстов / Пер. священник. Георгия Кочеткова, Б.А. Каячева, Н.В. Эппле; Сост. и предисл. священник. Георгия Кочеткова. 2-е изд., испр. М., 2010.
- Книга 4: Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления. М., 2008.

Книга 5: Последования таинств покаяния, елеосвящения, срочного причащения тяжелобольного, церковного брака, поставлений на служение Церкви. М., 2008.

Книга 6: Основные требы. М., 2009.

Книга 7: Часослов. М., 2010.

Предание Церкви и предание Школы: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 22–24 сентября 1999 г.). М., 2002.

Приход, община, братство, церковь: Сборник материалов ежегодной встречи Преображенского братства («II Преображенский собор») 17–19 августа 1991 г. 2-е изд., испр. М.: Изд-во братства «Сретение», 1994.

Приход в Православной церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 11–13 октября 1994 г.). М., 2000.

Свобода — дар Духа и призвание в церкви и обществе: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 16–17 августа 2006 г.). М., 2009.

Силуан Афонский, прп. Псалмы. Молитвы / Сост. и предисл. архим. Виктора (Мамонтова). 3-е изд., стер. М., 2004.

Язык Церкви: Вып. 1–3 [Сб.]. М., 1997–2004.

Язык Церкви: Материалы Международной богословской конференции (Москва, 22–24 сентября 1998 г.). М., 2002.

Яннарас Х. Истина и единство Церкви: Пер. с новогреч. / Под ред. А.В. Маркова. М., 2006.

Публикации в журнале «Православная община»*

Аверинцев С. Духовные слова в храме Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках. № 39. С. 47–55.

Афанасий (Евтич), митр. Эсхатон в нашей жизни. № 44. С. 52–62.

Афанасьев Н., протопр. Una Sancta. № 34. С. 62–112.

Афанасьев Н., протопр. «Стацио орбис». № 49. С. 43–53.

Афанасьев Н., протопр. Таинства и тайнодействия. № 54. С. 64–84.

Бердяев Н. Истина Православия. № 8. С. 42–49.

Булгаков С., прот. Una Sancta. № 34. С. 50–61.

Ванье Жан. Духовность общины. № 55. С. 54–68.

Грисбрук В. Литургическое богословие и литургическая реформа: некоторые вопросы. № 41. С. 47–53.

Евдокимов П. Всеобщее священство мирян в восточной традиции. № 35. С. 61–74.

Зеньковский В., прот. Проблема зла в мире и пути борьбы с ним. № 26. С. 26–36.

* Православная община: Журнал Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. М., 1991–2000. № 1–60.

- Иоанн (Зизиулас), митр. Человек — священник творения (к проблеме экологии). № 43. С. 27–36.
- Иоанн (Кронштадтский), св. прав. О литургии. № 7. С. 33–34.
- Иоанн (Кронштадтский), св. прав. О сроках причащения. № 7. С. 35.
- Клеман О. Власть и вера. № 36. С. 90–102.
- Клеман О. Тема личности у греческих отцов церкви (Лекция 2). № 11. С. 42–50.
- Кочетков Г., свящ. Анабаптизм в православии. № 8. С. 31–41.
- Кочетков Г., свящ. К публикации статей о. Сергия Булгакова и о. Николая Афанасьева «Упа Sancta». № 34. С. 48–49.
- Кочетков Г., свящ. Наследие новомучеников и исповедников российских и проблема восстановления полноты церковной жизни. № 22–23. С. 78–86.
- Кочетков Г., свящ. Наследие старца Силуана в контексте современной церковной жизни. Выступление на международной конференции «Жизнь и духовность старца Силуана», (Бозе, Италия, 3–4.10.98). № 48. С. 40–43.
- Кочетков Г., свящ. Современное богословие. № 38, С. 13–23.
- Кочетков Г., свящ. Сильна, как Смерть, Любовь. № 39. С. 45–46.
- Мать Мария (Скобцова). Настоящее и будущее Церкви. № 31. С. 45–52.
- Мейендорф П., прот. Литургический путь Православной церкви в Америке в XX в.: Часть первая. № 19. С. 105–115.
- Мейендорф П., прот. Литургический путь Православной церкви в Америке в XX в.: Часть вторая. № 48. С. 29–39.
- Мечёв С., свящ. «Поучимся у Господа и святых отношению к духовной семье»: Письма к общине из ссылки. № 52. С. 78–94.
- Михаил (Грибановский), еп. Таврический и Симферопольский. Письма. № 24. С. 64–79; № 25. С. 67–87.
- Михаил (Грибановский), еп. В чем состоит церковность? № 1. С. 12–16.
- Михаил (Мудьюгин), архиеп. Благодать спасения в литургических и других православных молитвословиях. № 30, С. 56–62.
- Роман Сладкопевец, прп. Кондак о святых апостолах. № 16–18. С. 83–91.
- Серафим (Жоантэ), митр. Германский. Евхаристия и единство Церкви. Дар Духа. № 44. С. 63–77. Серафим (Сигрист), еп. Размышления о сути общины и дарах Духа Святого. № 30. С. 77–83.
- Сергий (Королев), архиеп. Пражский. О подвиге общения. № 20. С. 43–49.
- Сергий (Савельев), архим. Что же делать? Церковь. № 47. С. 68–83.
- Уокер Э. Пророческая роль православия в современной культуре. № 43. С. 37–54.
- Федотов Г. В защиту этики. № 7, С. 37–48.
- Фудель С. Свет Церкви. № 20. С. 23–28.
- Хотовицкий А., сщмч. О богослужебном языке. № 32. С. 53.

- Шмеман А., протопр. Авторитет и свобода в Церкви. № 46. С. 110–122.
- Шмеман А., протопр. Богослужение в секулярный век. № 27. С. 63–77.
- Шмеман А., протопр. Исповедь и причастие (доклад Св. синоду Православной церкви в Америке). № 10. С. 40–54.
- Шмеман А., протопр. К вопросу о литургической практике (Письмо моему епископу). № 34. С. 113–127.
- Шмеман А., протопр. Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа. № 41. С. 53–62.
- Шмеман А., протопр. Таинство и символ. № 32. С. 39–53.
- Яннарас Х. Вызов православного традиционализма. № 51. С. 71–79.
- Яннарас Х. Церковь — способ существования, сильный победить смерть. № 58. С. 35–43.

Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ)

*негосударственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования*

- **Богословский факультет**

высшее образование по направлению «теология»
по программе «бакалавр» (*дневное, вечернее, заочное обучение*)
по программе «магистр» (*вечернее обучение*)

- **Богословский колледж**

повышение квалификации по Основам православной культуры
(*дневное, вечернее, заочное обучение*)

- **Факультет религиоведения**

дополнительное профессиональное образование по религиоведению
(*вечернее, заочное обучение*)
курсы повышения квалификации для учителей по Основам православной
культуры (*очное, заочное обучение*)

- **Миссионерский колледж**

повышение квалификации по религиоведению (специализация –
христианская миссия) (*вечернее, заочное обучение*)

- **Кафедры СФИ**

кафедра миссиологии, катехетики и гомилетики
методический центр по миссии и катехизации при кафедре МКГ
кафедра богословских дисциплин и литургики
кафедра священного писания и библейских дисциплин
кафедра церковно-исторических дисциплин
кафедра философии, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин
кафедра религиоведения



ПРЕДАНИЕ

интернет-магазин
христианской литературы
www.predanie.org

Широкий выбор христианской литературы:

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Богословие
- История церкви

Среди авторов книг — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

Многие издания являются уникальными:

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в том числе по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)

Журнал «Православная община», основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собрание со Христом и посильно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

ВЫПУСК 3

105062, Москва, ул. Покровка, 29-38

тел. (495) 623-03-80, 625-77-86

E-mail: info@sfi.ru

<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор

К. Мозгов

редакторы

Л.-И. Скоробогатова, Е. Степанова

корректор

Е. Степанова

макет

М. Патрушева

верстка

М. Оприщенко

Подписано в печать 25.04.2011

Формат 70x100/16. Объем 12 печ. л.

Печать офсетная. Бумага офсетная

Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)

Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии

издательско-полиграфической фирмы «Реноме»

192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40

ISSN 2078–3434



Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2011