

ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

(Окончаніе)*

Господь совершилъ Тайную Вечерю въ дни Своего земного служенія и причастилъ учениковъ Своихъ въ хлѣбъ и винъ тѣломъ и кровію Своею, причемъ какъ Его тѣло и кровь, такъ и хлѣбъ, и вино принадлежали этому міру. И таинственнымъ былъ здѣсь образъ преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, которое совершилось не обычнымъ путемъ, т. е. черезъ вкушеніе ихъ Господомъ (на это обычное и, такъ сказать, естественное преложеніе, и указуютъ свв. Григорій Нисскій и Іоаннъ Дамаскинъ), но словомъ Господнимъ: «сіе... есть». И причащеніе установлено было Господомъ не только для Тайной Вечери, когда Онъ самъ еще пребывалъ въ мірѣ, но на всѣ времена, «дондеже пріидеть» (I Кор. II, 26). Можно сказать болѣе опредѣленно, что оно установлено именно для того времени, когда Господь удалится изъ міра чрезъ Вознесеніе, а, слѣдовательно, тѣла и крови Его уже въ мірѣ не будетъ. Тѣмъ не менѣе причащеніе для сыновъ земли, попрежнему, какъ и на Тайной Вечери, должно имѣть «матеріей» вещество этого міра, въ частности хлѣбъ и вино. И Господь устанавливаетъ совершеніе таинства, не взирая на Свое удаленіе изъ міра, въ земномъ веществѣ, —

*) См. «Путь», 1930 № 1.

хлѣбъ и винъ, не смотря на то, что Вознесійся самъ уже не вкушаетъ земного вещества въ пищу и не прелагаетъ его чрезъ вкушеніе въ тѣло и кровь Свою. Однако Господь сохраняетъ Свою связь съ міромъ и власть надъ нимъ. Эту власть Господь явилъ уже по воскресеніи, когда вкушалъ (и конечно, не призрачно) пищу предъ Своими учениками, очевидно, тѣмъ самымъ дѣлая ее Своимъ тѣломъ, хотя въ данномъ случаѣ и не въ цѣляхъ причащенія. (Подобное же значеніе имѣетъ и та осязательность, которую Господь давалъ Своему прославленному тѣлу, когда показывалъ ученикамъ Свои руки и ноги и давалъ ап. Ѳомѣ коснуться ранъ Своихъ.*). И эта власть надъ веществомъ міра сохраняется, конечно, и въ Вознесеніи. Вознесшееся тѣло Господа, прославленное и духовное, само по себѣ, конечно, свободно отъ «земли», отъ вещества этого міра, но оно сохраняетъ

*) При этомъ не можетъ и возникнуть вопросъ, занимающій католическое богословіе: имѣемъ ли мы здѣсь *adductio*, т. е. распространеніе, какъ бы увеличеніе (*augmentatio*) тѣла Господня за собственные его предѣлы. При этой постановкѣ вопроса сравнивается различное и складывается несоизмѣримое (премѣрное и духовное, нераздѣльное и цѣлостное тѣло и образъ его же вещественнаго явленія). Также неумѣстно и дальнѣйшее католическое мудрованіе о томъ, что *totus Christus*, со всѣми частями Своего тѣла, присутствуетъ въ гостіи. Самое это различеніе частей и овеществленіе тѣлеснаго образа совершенно непримѣнимо здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о явленіи тѣла и клови, тѣлесности Христовой, на землѣ, въ земномъ веществѣ. Тутъ умѣстно говорить о тѣлѣ (и крови) лишь какъ о тѣлесности *вообще*, подобно тому, какъ при естественномъ вкушеніи пищи, она входя въ тѣло, становится его составною частью вообще, и довольствуясь этимъ, мы уже не пытаемся далѣе установить въ какую часть человѣческаго организма преобразовалась каждая частица пищи. Поэтому же должно быть совершенно отвергнуто чувственно-матеріалистическое представленіе о *totus integer Christus*, присутствующемъ, хотя бы и только *substantialiter*, какъ бы въ сложномъ видѣ въ гостіи. Итакъ, каждая частица хлѣба и вина, предложенная въ гѣло и кровь Христову, цѣлостно являетъ Его тѣлесность, а, слѣдов., въ ней присутствуетъ Господь. Ближкое къ этому пониманіе выражено Росмини (которое и было осуждено Ватиканомъ: *Denziger* 1919, 1920). Росмини пользуется именно свято-отеческимъ образомъ превращенія пищи въ тѣло, видя въ *transubstantiatio*, что «Христосъ дѣлаетъ (дары) мѣстомъ Своего чувствующаго начала и оживляетъ Своею жизнью».

силу являть себя чрезъ это послѣднее, и оно тѣмъ самымъ становится тѣломъ и кровію Господа.*)

Установленіе Евхаристіи во время пребыванія Господа въ мірѣ связываетъ ея свершеніе съ хлѣбомъ и виномъ, какъ веществами этого міра. Господь силою духовнаго Своего тѣла дѣлаетъ ихъ воистину Своими тѣломъ и кровію. Хлѣбъ и вино, по слову Господа, *суть* самое тѣло и кровь Христовы, и это отождествленіе не подлежитъ никакому ограниченію сомнѣнія и перетолкованія. Здѣсь нельзя различать субстанцію, которая якобы преложилась, и акциденціи, которыя не преложились, но остались самими собою. Хлѣбъ и вино совершенно и всецѣло, безъ всякихъ ограниченій, становятся спасительными тѣломъ и кровію. И однако, прелагаются именно хлѣбъ и вино, т. е. не безкачественное, отвлеченное вещество этого міра («земля»), какового вообще и не существуетъ, но окачествованный, опредѣленный родъ этого вещества, именно хлѣбъ и вино, которые, какъ вещества этого міра, остаются безъ всякаго измѣненія, однако принадлежатъ уже не себѣ и не этому міру, но духовному прославленному тѣлу Христову. Вся проблематика теоріи *transsubstantiatio*, совершенно чуждая нераздѣленной Церкви, происходитъ не изъ трудности принять *преложеніе* мірового вещества въ сверхмірное бытіе, но объяснить превращеніе одного вещества въ другое, въ предѣлахъ бытія мірового. Но *превращенія* никакого и не происходитъ, и для него вовсе нѣтъ мѣста, п. ч. превращаться могутъ различныя вещи одного и того же природнаго міра, а не принад-

*) Надо по этому поводу замѣтить, что духовное тѣло не есть абстрактное тѣло вообще, но вполне индивидуальное, которое содержитъ въ себѣ опредѣленную форму, хотя бы и столь универсальную, какъ тѣло Господа. И въ этомъ смыслѣ Его воскресшее и вознесшееся, одесную Отца пребывающее тѣло, есть Его личное тѣло, какое Онъ имѣлъ въ дни Своего земнаго существованія, и оно несетъ слѣды спасительной крестной страсти.

лежащія разнымъ областямъ бытія. Послѣднія же могутъ лишь *прелагаться* одна въ другую, сохраняя при этомъ въ *своей* области собственный образъ бытія. Тѣло Христово, являясь въ хлѣбѣ и винѣ, не перестаетъ быть духовнымъ тѣломъ, пребывающимъ *надъ* этимъ міромъ. И хлѣбъ и вино, становясь Христовыми тѣломъ и кровію, принадлежащимъ уже Его премірной, прославленной тѣлесности, не теряютъ своего бытія въ этомъ мірѣ, потому что иначе упразднялось бы и самое преложеніе *μεταβολή*, которое требуетъ наличія одинаково и *terminus a quo* и *terminus ad quem*. Хлѣбъ и вино въ этомъ мірѣ и для жизни этого міра пребываютъ хлѣбомъ и виномъ, преложеніе ихъ есть не физическое, но метафизическое, оно запредѣльно этому міру. Для него оно просто не существуетъ, почему св. дары и послѣ преложенія сохраняютъ всѣ свойства природнаго вещества. Но эти вещества *непосредственно, какъ таковыя, безъ всякаго превращенія*, становятся тѣлесностью Христовой. Преложеніе имѣетъ въ виду не физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь чрезъ физико-химическій процессъ. Католическая *transsubstantiatio* хочетъ объяснить, почему этого не происходитъ, извиняя отсутствіе чуда естественнаго превращенія. Но такое пониманіе *преложенія* уничижаетъ таинство и извращаетъ его смыслъ. Послѣдній состоитъ не въ томъ, что вѣрующіе вкушаютъ частицу тѣла и крови въ натуральномъ видѣ, но причащаются единой и нераздѣльной тѣлесности Господа, соединяясь съ Нимъ тѣлесно, а черезъ это и духовно. Мы вовсе не могли бы причащаться *духовнаго* прославленнаго тѣла и крови Господа, если бы Онъ не сдѣлалъ для насъ въ таинствѣ Своей тѣлесности вещественною. Вкушая пищу предъ учениками, Господь явилъ вещество этого міра соединимымъ съ Его прославленнымъ тѣломъ; въ таинствѣ же, наоборотъ. Онъ даетъ Се-

бя вкушать, соединяясь съ веществомъ этого міра. Имѣя въ виду смыслъ и силу преложенія, не только можно сказать, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, но и наоборотъ, что тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ суть хлѣбъ и вино. Поэтому въ литургіи св. Василія Великаго (какъ и у ап. Павла) уже освященные дары называются по прежнему хлѣбомъ и виномъ. *Никакого превращенія не требуется для преложенія*, потому что по волѣ Божіей въ этомъ мірѣ, въ данномъ мѣстѣ, на данномъ алтарѣ тѣло и кровь Христовы и суть эти хлѣбъ и вино, такъ, какъ они суть, и имъ ни во что для этого не нужно превращаться, наоборотъ, слѣдуетъ именно сохранить свое естество, съ уничтоженіемъ котораго теряетъ силу и таинство. Такое соотношеніе лучше всего выражено въ приведенныхъ уже словахъ св. Ириней, еп. Ліонскаго, о томъ, что въ Евхаристіи соединяется пища небесная и пища земная (см. выше). Не всякое вещество можетъ быть пищей, но лишь опредѣленное. Евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино — вкушаемы, а въ нихъ вкушается и духовное тѣло Христа, ихъ въ себя принявшее и въ этомъ смыслѣ съ ними отождествившееся. При этомъ совершенно отпадаютъ, какъ нечестивые и недомысленные, вопросы о томъ, весь ли (integer) Христосъ со всѣми Своими частями тѣла присутствуетъ въ св. таинствѣ.

Рѣшающее значеніе здѣсь имѣетъ то, что хлѣбъ и вино вообще *принадлежатъ* къ тѣлу Христову, духовному и прославленному, представляютъ въ мірѣ сущую тѣлесность премірнаго тѣла.

Однако остается еще различность и раздѣльность тѣла и крови Христовыхъ. Не противорѣчитъ ли это тому, что мы говоримъ, возражая противъ евхаристической фізіологіи въ латинствѣ? Раздѣльность тѣла и крови въ причащеніи, установленная Господомъ, имѣетъ прежде всего значеніе для евхаристіи, *какъ жертвы*, воспроизводящей голгоф-

скую смерть. Разъятіе и раздѣленіе тѣла и крови, посмертное ея изліяніе на крестѣ, означаетъ жертвенную смерть, приѣмлемую Агнцемъ Божиимъ за грѣхи міра. Поэтому въ Евхаристіи, насколько она *есть* жертва, *должно* быть это раздѣленіе. И это раздѣленіе восполняется *новымъ соединеніемъ* тѣла и крови (въ восточной литургіи это выражается въ опущеніи частицы «ІС» въ св. потиръ со словами: «исполненіе Духа Св.», а далѣе въ опущеніи частицъ для причащенія или въ напоеніи кровію запаснаго Агнца и вообще запасныхъ даровъ). Это соединеніе соотвѣтствуетъ воскресенію Господа Духомъ Св., и вѣрующимъ преподается тѣло Христово не мертвое во гробѣ, и кровь Христова, не изліявшаяся послѣ смерти, но тѣло съ кровію, хотя и прошедшее черезъ это жертвенное, смертное раздѣленіе, чрезъ смерть, но воскресшее, прославленное, духовное.

Различеніе и соединеніе тѣла и крови Христовыхъ не имѣютъ поэтому значенія противоположенія и вмѣстѣ соположенія твердыхъ и жидкихъ частей тѣла, но означаютъ его путь изъ земной жизни чрезъ смерть къ воскресенію. Тѣло и кровь въ раздѣльности—это еще не жизнетворное, хотя и жизнеспособное вещество, которое въ соединеніи образуетъ тѣло. Этому пониманію соотвѣтствуетъ и библейское словоупотребленіе. Кровь имѣетъ въ Библии особое сакральное значеніе. Въ законѣ жертвъ изліяніе крови, иногда и кропленіе кровію, помазаніе ею имѣетъ освятительную, очистительную и вообще совершительную силу, которая не свойственна мясу. И соответственно этому священному значенію крови Богъ строжайше запрещаетъ Ною и потомству его вкушеніе крови: Быт. 9,4 и это же запрещеніе имѣется въ законѣ Моисеевомъ: Лев. 3, 17, 7,26-7, 17,14, Втор. 12,16-23 15,23. Это мотивируется тѣмъ, что кровь есть душа плоти:

«Только плоти съ душою ея, съ кровію ея, не ѣшьте» (Быт. 9,4).

«Ибо душа всякаго тѣла есть кровь его, она душа его». (Лев. 17,14),

«Кровь есть душа, не ѣшь души вмѣстѣ съ мясомъ» (Втор. 17,14).

Итакъ, кровь есть «душа», жизнь тѣла, имѣющая вещественный субстратъ въ крови. Соотвѣтственно этому въ Новомъ Завѣтѣ, въ Евангеліяхъ и Апостольскихъ Посланіяхъ, обычно говорится объ искупительной жертвѣ Спасителя, какъ объ изліяніи крови во искупленіе (Еф. 1,7, Откр. 5,9), умиловленіе (Рим. 3,25), оправданіе (Рим 5,9), умиротвореніе (Кол. 1,20), очищеніе (1. Іо. 1,7; Евр. 9,14), освященіе (Евр. 13,12), убѣленіе одеждъ (Откр- 7,14), побѣду (Откр. 17,11) Кровію Христовой. Всѣ эти выраженія имѣютъ тотъ общій смыслъ, что Господь «отдаетъ жизнь Свою» (Іо.10,17) за грѣхи міра. Такъ и при установленіи Евхаристіи объ оставленіи грѣховъ прямо говорится только по поводу изліянія крови, но не о тѣлѣ.*) Можно сказать, что тѣло является *мѣстомъ* животворящаго дѣйствія крови, ибо кровь не существуетъ внѣ тѣла, если оно живо, и изливается лишь при его смерти. Въ ней и сила жертвы, ея душа.

Это различеніе можетъ быть истолковано и въ хринологическомъ смыслѣ. Согласно опредѣленіямъ IV и VI вселенскихъ соборовъ, въ отверженіе ереси Аполлинарія, Христосъ воспріялъ челоуѣческую плоть, одушевленную разумной душою (*ἀρδραπὸν ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*). два начала, соотвѣтствующія принятію плоти и крови отъ Дѣвы Маріи. Все это въ совокуп-

*) Только у ап. Павла (I Кор. 11, 24) внаходимъ: «еже за выломимое».

ности соотвѣтствуетъ тричастному составу чело-вѣка: духу, душѣ и тѣлу, причемъ вѣстасный духъ въ Богочеловѣкѣ есть самъ Логось, а кровь и тѣло соотвѣтствуютъ челоѣческимъ душѣ и плоти. Это же подтверждается образомъ крестной смерти Христовой, по Евангелію отъ Іоанна: Онъ «предаде духъ» (19,30), и въ знакъ удалившейся жизни отъ пронзенія копіемъ истекла кровь и вода, такъ что во гробъ было опущено безкровное, безжизненное тѣло. Его челоѣческая душа вмѣстѣ съ кровію оставила тѣло. Отсюда, между прочимъ выясняется и догматическій смыслъ причащенія подѣ двумя видами: здѣсь существенно не самое вкушеніе обоихъ видовъ (чего можетъ и не быть, напр. при причащеніи младенцевъ одною кровію, а до извѣстной степени и при причащеніи на литургіи преждеосвященныхъ даровъ, гдѣ предварительное напоеніе агнца кровію не вполнѣ все таки осуществляетъ причащеніе подѣ двумя видами), но *соединеніе* тѣла и крови, соотвѣтствующее воскресенію и прославленію. Причащающимся преподается не мертвое, обезкровленное тѣло Христово, почивающее во гробѣ, но живое, воскресшее и прославленное. Поэтому и столь существенно предварительное опущеніе частицы ІС, во «исполненіе Духа Св.», соотвѣтствующее новому соединенію тѣла и крови при возвращеніи жизни въ тѣло, т. е. въ воскресеніи.*)

*) А далѣе это же совершается и надѣ остающейся частью агнца, черезъ опущеніе въ потиръ съ погруженіемъ въ кровь или же черезъ напоеніе кровію (какъ дѣлается при приготовленіи агнца на литургіи преждеосвященныхъ, а также и запасныхъ даровъ). Католическое лишеніе мірянъ чаши соотвѣтствуетъ тому, какъ будто причащаются не тѣла Господа воскресшаго, но пребывающаго во гробѣ, въ раздѣльности отъ крови. Правда, и здѣсь въ потиръ опускается часть гостіи, которую причащается священникъ, и можно значеніе этого погруженія распространять и на всѣ освящаемыя гостіи. Однако онѣ сами по себѣ лишаются спасительнаго соединенія съ кровію. И этимъ отличіемъ еще болѣе увеличивается преимущество священника, который одинъ только имѣетъ всю силу причащенія, а міряне оставляются при причащеніи, полной силы не имѣющимъ. И весь смыслъ *sub utraque* состоитъ именно въ этомъ воссоединеніи тѣла и крови, души и тѣла.

Итакъ, преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову означаетъ не вселеніе небеснаго Христа *substantialiter* въ эти акциденціи, какъ нѣкую неизмѣнную оболочку, но прямое обращеніе ихъ безъ всякаго ограниченія и остатка въ тѣло и кровь Христову, — подлинное преложеніе. При этомъ никакого значенія не имѣетъ, что хлѣбъ и вино въ земномъ естествѣ своемъ остаются тѣмъ, чѣмъ были. Они, какъ таковыя, стали иными самихъ себя, уже не имѣютъ самостоятельнаго бытія, какъ вещь этого міра, но принадлежатъ тѣлу Иисусову, подобно тому, какъ ему же принадлежали хлѣбъ и рыбы, Имъ вкушаемые предъ учениками. Господь, въ Своемъ духовномъ и прославленномъ тѣлѣ сущій одесную Бога и Отца, создаетъ въ преложеніи Себѣ тѣло изъ хлѣба, вещества этого міра, и одушевляетъ его Своею кровію. Для этого преложенія не только не требуется «пресуществленіе» самой вещи (хлѣба вина), но даже оно исключается, ибо вовсе и не существуетъ въ мірѣ такой *вещи*, въ которую они могли бы обратиться: прославленное тѣло Господа пребываетъ *вне* этого міра. Господь установилъ таинство Евхаристіи въ земномъ Своемъ пребываніи, когда имѣлъ земное тѣло. Но это тѣло преобразилось въ тѣло воскресенія, а затѣмъ въ вознесеніи стало премірнымъ. Поэтому преложеніе св. даровъ должно быть уразумѣваемо не какъ «пресуществленіе» одного вещества въ другое, но какъ связь духовнаго тѣла Господа съ евхаристическимъ веществомъ («матеріей») этого міра, и установленіе этой связи и есть преложеніе, актъ не физическій, но метафизическій. Онъ представляетъ собой прямую аналогію боговоплощенія и означаетъ явленіе Христа на землѣ по Вознесеніи, причемъ евхаристическое вещество является посредствующимъ образомъ этого явленія. Если такъ понять преложеніе, отпадаютъ сами собой всѣ недоумѣн-

ные вопросы относительно того, какимъ образомъ Господь даетъ себя вкушать во множествѣ алтарей, одновременно и разновременно, и присутствуетъ всецѣло въ каждой части св. причастія: это суть образы явленія Его, и, конечно, нѣтъ и не можетъ быть границъ этой являемости. Вмѣстѣ съ тѣмъ никакая отдѣльная евхаристическая трапеза не исчерпываетъ этой являемости Его въ мірѣ, нельзя сказать: здѣсь и только здѣсь присутствуетъ всецѣло Христосъ, такъ что въ другомъ мѣстѣ уже не присутствуетъ. Дѣйствительно, въ земномъ Своемъ бытіи Господь, принявъ подлинную чловѣческую плоть, вмѣстѣ съ нею принялъ и пространственную ея ограниченность. По Божеству Своему пребывая сверхпространственно на небѣ, въ нѣдрахъ св. Троицы, на землѣ Онъ подчинялся границамъ пространства и времени, и, присутствуя въ одномъ мѣстѣ, Онъ уже отсутствовалъ во всѣхъ остальныхъ. Однако въ воскресеніи Своемъ Онъ освобождается отъ пространственной ограниченности и является и скрывается отъ учениковъ вопреки закону пространственной непроницаемости. Равнымъ образомъ, божественно преодолевая грани времени, Господь совершаетъ Тайную Вечерю, на которой причащаетъ тѣломъ и кровію, «за многія изливаемаяю», *ранѣе* самаго излитія, какъ и воскресенія и удаленія изъ міра. Тайная Вечеря, хотя и совершенная Спасителемъ во времени, возвышается надъ временемъ и временами, ибо въ ней устанавливается соединеніе небснаго и земного.

Итакъ, для *являемости* Господа не существуетъ земныхъ границъ пространства и времени, и Господь является на землѣ во всѣхъ безчисленныхъ евхаристическихъ жертвахъ «раздробляемый, но не раздѣляемый». Это и есть такъ наз. евхаристическое присутствіе Христа. Оно не умаляется въ своей силѣ тѣмъ, что евхаристическое преложеніе понимается по аналогіи съ явленіями Господа по

воскресеніи: какъ эти явленія были не призрачны но вполне дѣйствительны, по свидѣтельству самого Господа (Лк. 24, 37-40), такъ и явленіе Господа въ св. дарахъ есть Его истинное присутствіе.

Однако между этими явленіями существуетъ различіе. Явленія Господа ученикамъ относятся къ переходному времени «восхожденія», и они отличаются также переходнымъ характеромъ: являющійся Господь и принадлежитъ *еще* къ этому міру и *уже* не принадлежитъ ему, что и выразилось характерно, съ одной стороны, въ запрещеніи Маріи Магдалинѣ касаться Его, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ повелѣніи ученикамъ и Фомѣ Его осязать. Господь имѣетъ тѣлесность, когда усваиваетъ ее ради учениковъ, и какъ бы освобождается отъ нея, когда скрывается отъ учениковъ, а въ концѣ концовъ и возносится отъ нихъ. По Вознесеніи Своемъ Господь уже *не* принадлежитъ этому міру и *не* является въ немъ такъ, какъ являлся, въ немъ еще пребывая. Теперь Онъ является иначе, не въ своемъ собственномъ прославленномъ образѣ, но лишь въ земномъ веществѣ, силою *связи* Его духовнаго тѣла съ міромъ. И это явленіе Господа въ веществѣ этого міра и есть преложеніе св. даровъ.

Однако это явленіе Господа отлично отъ явленій ученикамъ по воскресеніи, какъ по характеру, такъ и по цѣли. Въ Своихъ явленіяхъ Господь тогда являлся ученикамъ явно, съ чувственной очевидностью для того, чтобы побѣдить невѣріе ихъ. Этими явленіями Онъ свидѣтельствовалъ о пребываніи Своемъ на землѣ, хотя и въ иномъ состояніи, чѣмъ ранѣе. И явленія Господа были *внѣшними*, которыя оставляли возможность невѣрія и сомнѣнія (Мѡ. 28, 17, Мр. 16,14, Лк. 24,37). Присутствіе же Господа во св. дарахъ есть не внѣшне-явное, — оно и не имѣетъ становиться таковымъ, — но лишь таинственное и внутренне очевидное. И таковымъ оно становится во св. причащеніи. Тѣло

и кровь Христовы даны намъ во св. таинствѣ не безотносительно, но для причащенія, и лишь этой опредѣленной цѣлью явленіе Господа во св. дарахъ опредѣляется и *ограничивается*. На западѣ послѣ ереси Беренгарія, начиная примѣрно съ XII вѣка, развивается и совершенно чуждая древней церкви практика поклоненія св. дарамъ и ихъ особаго для этого выставленія. Она стремится обратить явленіе Господа во св. дарахъ въ цѣляхъ причащенія въ явленіе Господа для пребыванія на землѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ (*Christus in puxide*). Здѣсь есть противленіе одновременно Тайной Вечери, и повелѣнію Господа, съ которымъ Онъ давалъ ученикамъ Свое тѣло и кровь: «пріимите, *ядите... пійте* отъ нея вси», а вмѣстѣ съ тѣмъ и Вознесенію, которымъ закончилось и пребываніе Его на землѣ.*)

Поклоненіе св. дарамъ, которые суть истинные тѣло и кровь Христовы, воздается въ православной церкви лишь на литургіи, когда св. дары износятся для причащенія, а далѣе при перенесеніи на жертвенникъ для потребленія (что соотвѣтствуетъ Вознесенію). Въ нихъ поклоняются самому Господу въ явленіи Его въ св. Причастіи. Св. же дары, оставляемые для причащенія больныхъ, т. наз. запасные (что соотвѣтствуетъ выдѣленію момента причащенія за предѣлы времени литургіи) *не* выставляются, но *сокрываются* въ дарохрани-

*) Въ католичествѣ существуетъ даже обычай освящать гостію нарочито для остенсорія, т. е. *не* для причащенія (она только потребляется священникомъ черезъ извѣстное время, однако въ иномъ порядкѣ, нежели для причащенія: иными словами, ею никогда не причащаются). Правда, и здѣсь стремленіе католиковъ состоитъ въ томъ, чтобы, не довольствуясь причащеніемъ, удерживать Христа на землѣ, имѣть Его среди насъ и поклоняться Ему. Отсюда особое «евхаристическое» благочестіе. Однако и католическому насилію не дано перемѣнить воли самого Христа, восхотѣвшаго дать себя лишь во св. причащеніи, но не въ иномъ явленіи Своемъ, и выставленіе св. даровъ для поклоненія остается лишь чрезмѣрнымъ расширеніемъ евхаристіи чрезъ причащеніе не только устами, но и очами. (т. наз. «духовное причащеніе»).

тельницѣ, находящейся на престолѣ. Правда, когда они открываются для причащенія, имъ воздается поклоненіе (какъ въ соотвѣтствующій моментъ литургіи), но этимъ оно и ограничивается. Православное отношеніе къ запаснымъ св. дарамъ практически выражается въ стремленіи не видѣть и не показывать, но сохранять ихъ въ сохранности не только какъ величайшую святыню, но и какъ величайшую тайну, — евхаристическое присутствіе Христа на землѣ открывается, только когда происходитъ причащеніе.

Изложенное различіе католическаго и православнаго пониманія хорошо выражено въ слѣдующихъ словахъ св. Іоанна Дамаскина: *«не вознесшееся тѣло приходитъ съ небесъ, а самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію. *)*. Также и въ Посл. вост. патр. чл. 17: *«и это не потому, что тѣло Господа, находящееся на небесахъ нисходитъ на жертвенникъ, но потому, что хлѣбъ предложенія, приготовляемый порознь во всѣхъ церквахъ и по освященіи претворяемый и прелагаемый, дѣлается одно и то же съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ»*. *Нисхождение* Христа на землю соотвѣтствуетъ возведенію земного вещества до воссоединенія съ прославленнымъ тѣломъ Господа. Міръ не является замкнутымъ и неподвластнымъ для Господа, и Онъ воленъ изъ любви къ человѣку возводить вещество этого міра до соединенія съ Собою, дабы вѣрующіе могли чрезъ это соединиться съ Нимъ самимъ. Какъ говоритъ св. Иринеи Ліонскій, хлѣбъ, принимая благословеніе, есть «евхаристія состоящая изъ двухъ вещей, земного и небеснаго». Св. тайны даны намъ для причащенія и лишь въ причащеніи подается намъ единеніе со Христомъ: *«ядый Мою плоть и пійяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ»* (10.6,56).

*) Ср. Изл. Прав. вѣры. IV, 13.

Это, конечно, не означает, что тѣло и кровь Христовы являются таковыми только во вкушеніи простыхъ хлѣба и вина, какъ это понимается въ протестантизмѣ. Причащеніе есть вкушеніе *тѣла и крови*, данныхъ Господомъ для приобщенія. Изъ того, совершенно вѣрнаго, положенія, что хлѣбъ небесный не есть обыкновенная пища и требуетъ для себя достойнаго вкушенія (иначе онъ вкушается въ судъ и осужденіе), дѣлается невѣрный, ибо преувеличенный, выводъ, что вѣрою собственно и устанавливается таинство, и ради того, чтобы освободить его пониманіе отъ механизированія, оно субъективируется.*) Церковь поэтому вѣруетъ, что преложеніе св. даровъ совершается *для* причащенія, но хлѣбъ и вино уже суть тѣло и кровь Христовы ранѣе и внѣ причащенія, которое потому только и становится возможно. Господь присутствуетъ въ св. тайнахъ, и это реальное Его присутствіе есть общее вѣрованіе какъ православнаго, такъ и католическаго міра. Однако пониманіе этого реального присутствія «*praesentia realis*» нуждается въ точнѣйшемъ изъясненіи, тѣмъ болѣе, что это есть понятіе схоластическаго, а не святоотеческаго происхожденія. Что такое собственно есть это реальное присутствіе? Господствующее въ католичествѣ понятіе состоитъ въ томъ, что Господь присутствуетъ въ гостіи, правда, невидимо, безъ «акциденцій», однако, по существу совершенно такъ, какъ Онъ пребываетъ на небѣ одесную Отца. Поэтому Его явленіе равносильно возвращенію Его на землю послѣ Вознесенія. Въ этомъ смыслѣ гостія выставляется для поклоненія на алтарѣ, износится въ процессіяхъ, знаменуя Госпо-

*) Это связано еще и съ отрицаніемъ жертвеннаго значенія евхаристіи въ протестантиствѣ. Господь самъ связалъ и отождествилъ причащеніе тѣла и крови Своей съ жертвеннымъ ихъ разъятіемъ и Своей крестной смертью: «смерть Господню возвѣщаете» (I Кор. II), говоритъ объ Евхаристіи ап. Павелъ.

да, пребывающаго на землѣ. Православное же пониманіе реального присутствія состоитъ въ томъ, что Господь, дѣйствительно, присутствуетъ во св. дарахъ, однако подаваемыхъ лишь для опредѣленной цѣли, именно причащенія, и лишь въ отношеніи къ этой цѣли, отъ которой совершенно неправильно это присутствіе отдѣлять. Присутствіе Господа открывается лишь въ причащеніи. Нельзя, вслѣдъ за католиками, совершенно отдѣлять это присутствіе отъ нарочитаго его назначенія и приравнивать его общимъ явленіямъ ученикамъ. Это различіе можетъ быть показано даже и для Тайной Вечери: Господь здѣсь присутствовалъ среди учениковъ подобно тому, какъ Онъ присутствовалъ среди нихъ и въ Своихъ явленіяхъ по воскресеніи. Но одновременно съ этимъ, такъ сказать, непосредственнымъ присутствіемъ, Господь причастилъ и учениковъ Своимъ тѣломъ и кровію, т. е. явилъ для нихъ образъ и Своего таинственнаго присутствія въ причащеніи. Этимъ Господь *отличилъ* и даже противопоставилъ оба образа Своего присутствія, и ихъ неразличеніе или даже тенденціозное смѣшеніе и отождествленіе составляетъ главный порокъ католическаго разумѣнія. Нельзя также говорить, что это различіе образовъ явленія, непосредственнаго и таинственнаго, превышаетъ мѣру доступнаго для человѣка вѣдѣнія. Намъ *дано* это различіе: Господь по Вознесеніи не присутствуетъ лично на землѣ и не является намъ какъ *до* него, но Онъ даетъ Себя во св. причащеніи, а *постольку* и присутствуетъ въ немъ. Стало быть, мы имѣемъ во св. причащеніи, съ одной стороны, истинное присутствіе самого Господа и поклоняемся Ему, а съ другой, это есть опредѣленное, конкретное присутствіе Господа *только* для причащенія, и мы не должны пытаться его распространить, отдѣляя отъ этой цѣли, что дѣлается въ католической адораціи. Отсюда слѣдуетъ, что поклоняться

св. дарамъ, молитвенно созерцать ихъ возможно только на Тайной Вечери, т. е. на Божественной литургіи, гдѣ, помимо поямого причастія, и духовно сопричащаются всѣ вѣрные чрезъ это присутствіе.

Можетъ возникнуть общее сомнѣніе относительно того, умѣстно ли такъ ограничивать это присутствіе Господа во св. дарахъ прямою цѣлью причащенія. Однако таково есть прямое изволеніе Господа: примите *ядите* и *пійте*. Здѣсь нужно вспомнить вообще о томъ, что, хотя во всѣхъ таинствахъ церкви одинаково преподается даръ Св. Духа, однако же во всѣхъ различный, и это различіе такъ сказать спецификація явленія, совмѣщается съ единствомъ и самоидентичностью Являющагося. Подобнымъ образомъ и въ Евхаристіи мы имѣемъ явленіе Христа на землѣ, однако также лишь ограниченное цѣлями причащенія. Мы поклоняемся св. дарамъ въ таинствѣ причащенія, ибо въ нихъ присутствуетъ Христосъ, подающій Себя причащающимся, однако мы не можемъ въ нихъ «прикасаться» Христу и не ищемъ Его удержать въ нашемъ общеніи.

Здѣсь напрашивается сопоставленіе, а вмѣстѣ и различіе св. даровъ и св. иконы. Какъ извѣстно, въ иконоборческихъ спорахъ оно играло большую роль, т. к. иконоборцы почитали св. дары единственной иконой Спасителя, которой должно воздавать поклоненіе. Православные же (преп. Феодоръ Студитъ и др.) возражали, что именно св. дары не являются иконой, ибо въ нихъ присутствуетъ самъ Господь въ Своемъ тѣлѣ и крови. Икона, хотя и есть мѣсто благодатнаго присутствія Господа въ Его изображеніи, однако не есть личное присутствіе, какъ явленіе Самого Господа. Она есть лишь явленіе Его силы или дѣйствія, почему иконѣ и приличествуетъ не богопочитательное служеніе, но «относительное» поклоненіе, какъ *мѣсту* при-

сутствія Господа. Это присутствіе силы Христа въ Его иконѣ также связано съ опредѣленнымъ назначеніемъ, именно для *молитвы предъ* нею, обращаемой къ самому Христу, а въ связи съ этпмъ и для поклоненія (черезъ лобызаніе, поставленіе свѣчей, каженіе и под.). Св. же дары даны *не* для молитвы предъ ними, но для причащенія, и они не должны быть обращаемы въ икону.*)

Итакъ, вопросъ о преложеніи св. даровъ есть *не космологическій, но христологическій*, онъ ставится и разрѣшается въ предѣлахъ и на почвѣ христологіи, именно на основаніи ученія о тѣлѣ Господа, земномъ и прославленномъ, до воскресенія и и послѣ воскресенія. Это ученіе о соотношеніи обоихъ состояній тѣлесности Господа менѣе всего разсматривалось въ богословіи. Настоящій этюдъ и представляетъ попытку вернуть вопросу его дѣйствительное содержаніе, которое приводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Въ таинствѣ Евхаристіи земныя вещества хлѣбъ и вино прелагаются истинно въ тѣло и кровь Христовы.

II. Вслѣдствіе этого преложенія, хлѣбъ и вино со всѣми своими свойствами вообще перестаютъ быть веществомъ этого міра, ему принадлежать, но становятся истиннымъ тѣломъ и кровію Христовыми.

III. Это преложеніе совершается черезъ соединеніе ихъ съ духовнымъ и прославленнымъ, изъ міра вознесшимся тѣломъ Господа, которое является въ нихъ на землѣ.

IV. Въ качествѣ земного вещества, евхаристическіе элементы для міра остаются хлѣбомъ и виномъ, между тѣмъ какъ прелагаясь они принадлежатъ уже тѣлу Христову, находящемуся внѣ

*) Кромѣ того, икона есть явный образъ, однако безъ тѣлеснаго присутствія Господа, св. же дары есть такое тѣлесное присутствіе, однако таинственное, т. е. безъ явнаго образа.

и выше этого міра, и тѣмъ возводятся къ метакосмическому бытію этого тѣла, являя собой тѣлесность Христа на землѣ.

V. Въ виду того, что тѣло Христово послѣ Вознесенія пребываетъ внѣ міра въ духовномъ прославленномъ состояніи (и, слѣд., земныхъ «акциденцій» не имѣеть), преложеніе св. даровъ и не можетъ проявиться чувственно для міра. Хлѣбъ и вино, становясь тѣломъ и кровію Христовыми чрезъ соединеніе съ прославленнымъ духовнымъ тѣломъ Господа, и *не должны* измѣнять своего земного образа, ибо не къ нему относится это метафизическое измѣненіе. Однако они *всецѣло*, безъ всякаго различія субстанціи и акциденцій или существа и «вида», прелагаются въ тѣло и кровь Господа.

VI. На основаніи этой полноты преложенія отпадаютъ всякія теоріи импанаціи, поскольку ими отрицается преложеніе, замѣняемое просто фактическимъ соединеніемъ (*consubstantiatio*) несоединяемаго: хлѣба и вина, веществъ этого міра, и премірнаго тѣла Христова. Иными словами, это соединеніе можетъ выразиться лишь въ *преложеніи*, которое собственно и подразумевается, хотя и неудачно выражается, въ теоріяхъ импанаціи. Однако ихъ заслуга заключается въ томъ, что въ нихъ преодолевается идея физической конверсіи (или трансубстанціаціи) подставляемая вмѣсто преложенія, и тѣмъ становится на очередь вопросъ объ истинномъ соединеніи.

VII. Общее основаніе для Евхаристическаго преложенія заключается въ томъ, что Господь прешелъ отъ земли, гдѣ имѣлъ земное тѣло, на небо, гдѣ имѣеть тѣло небесное, удерживая связь со всѣми пройденными состояніями. Поэтому Онъ можетъ возвращаться и къ земному состоянію Своего тѣла чрезъ преложеніе. Евхаристию же Онъ установилъ, находясь еще на землѣ, для людей земныхъ, и для сего подаетъ имъ земное тѣло. Но за

гранью воскресенія, когда эта земная храмина сгорить, причащеніе будетъ совершаться непосредственно отъ духовнаго тѣла, о чемъ и молимся предъ св. дарами: «подавай намъ истѣе Тебе причащатися въ невечернемъ дни Царствія Твоего».

Софіологическое истолкованіе евхаристическаго догмата.

Содержаніе евхаристическаго догмата, какъ мы видѣли, раскрывается чрезъ различеніе, а вмѣстѣ и отождествленіе *разныхъ образовъ тѣлесности* Спасителя. Тѣмъ самымъ выдвигается вопросъ объ этой *тѣлесности вообще*, недостаточно обсужденный какъ въ эпоху христорологическихъ споровъ, такъ и позднѣе. Согласно принятому мнѣнію, Господь воплотился, дабы вочеловѣчиться, и воплощеніе разсматривается преимущественно какъ средство къ вочеловѣченію, какъ уничтоженіе Господа, пріявшаго на себя то, что Ему несвойственно: «Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи челоуѣчестѣмъ бывъ и образомъ обрѣтеса якоже челоуѣкъ» (Фил. 2, 7). Однако уничтоженіе относится лишь къ принятію на себя тварнаго «образа раба». Но вочеловѣченіе Господа имѣетъ и самостоятельный смыслъ, помимо искупленія. Воплощеніе Слова — *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Слово плоть бысть — есть актъ, хотя и сверхъ естественный въ отношеніи къ міру и къ челоуѣку, но не противоестественный ни для міра, ни для Божества. Ибо противоестественное и невозможно, и уничтоженіе Господа надо понимать лишь въ смыслѣ вольнаго себя умаленія, но не совлеченія, въ какой бы то ни было степени, Своего Божескаго естества (какъ это понимается въ кенотическихъ теоріяхъ). Ины-

ми словами, вочеловѣченіе въ извѣстномъ смыслѣ соответствовало собственной природѣ Слова, которое изначала было *человѣчно*: оно было «свѣтомъ чловѣкамъ» (Іо.1,4), «просвѣщающимъ всякаго чловѣка, грядущаго въ міръ» (1,9). Чловѣкъ, носящій въ себѣ образъ Божій, имѣетъ для него Первообразъ въ Адамѣ съ небеси, и въ этомъ смыслѣ можно говорить о чловѣчности Бога, который есть Первообразъ чловѣка. Эта общая мысль о богообразности чловѣка и, слѣдовательно чловѣчности Бога въ примѣненіи къ боговоплощенію означаетъ, что оно, хотя и осуществляетъ божественный планъ искупленія, но для себя имѣетъ основаніе въ самой чловѣчности. Она по сотворенію своему призвана къ пріятію Логоса, причемъ въ этомъ не дѣлается насилія надъ чловѣческимъ естествомъ, но лишь раскрывается вся его первозданная глубина.

Въ частности здѣсь наше вниманіе долженъ установить вопросъ именно о *тѣлесности*. Боговоплощеніе, какъ пріятіе чловѣческаго тѣла отъ Духа св. и Маріи Дѣвы, не является ли противоестественнымъ для Бога, какъ Духа, какъ бы нѣкоторымъ онтологическимъ противорѣчіемъ? Если Богъ есть Духъ, то возможно-ли вообще для Него воплощеніе? Не содержитъ ли оно въ себѣ не только кенозиса или самоуничженія, но и самоотрицанія? Можетъ ли впостасъ Логоса стать впостасью для чловѣчески-тѣлеснаго естества Христова, и халкидонскій догматъ о двойствѣ природъ при единствѣ впостаси не содержитъ ли въ себѣ прямого *онтологическаго* противорѣчія? Вотъ вопросъ, который неизбѣжно возникаетъ въ христологіи, смыкая ее съ софіологіей. Природа абсолютнаго божественнаго Духа устраняетъ-ли тѣлесность, какъ свое отрицаніе, или же, наоборотъ, ее въ себѣ объемлетъ и обосновываетъ? Иными словами, въ примѣненіи къ чловѣку образъ Божій отри-

цается-ли или ограничивается-ли его тѣлесностью, или, наоборотъ, ею утверждается и въ ней раскрывается? На этотъ вопросъ даетъ положительный отвѣтъ самый фактъ боговоплощенія, который, конечно, иначе былъ бы онтологически невозможенъ. Ангелы суть безплотные духи, но эта безплотность есть не только основаніе для ихъ іерархической высоты въ силу близости къ Богу, но и ограниченности въ сравненіи съ человѣкомъ. *Без-плотность* здѣсь есть и извѣстное безсиліе (онтологическое) духа, его природная ограниченность, т.е. неполнота образа Божія въ ангелахъ сравнительно съ человѣкомъ, хотя и они его имѣютъ. Здѣсь мы должны освободиться отъ привычныхъ предубѣжденій и ассоціацій, которыя затемнили существо вопроса о тѣлесности Божіей, низведя ее до грубаго антропоморфизма и язычества. Христіанство, какъ вѣра въ совершенное богочеловѣчество, остается одинаково чуждо какъ ложному спиритуализму, такъ и матеріализму. Тѣло и тѣлесность въ существѣ своемъ вовсе не есть матеріальное и косное начало, плоть, которая подавляетъ и закрываетъ жизнь духа. Напротивъ, тѣло есть образъ и самооткровеніе духа, и Абсолютный Духъ можетъ имѣть и абсолютную тѣлесность, которая есть не что иное какъ Слава Божія. Она есть жизнь божественнаго тріипостаснаго субъекта, единосущной Троицы, которая имѣетъ ее не только въ идеальной возможности, *in potentia*, но и осуществляетъ ее въ дѣйствительности, *in actu*, какъ абсолютное содержаніе, міръ божественный. Отвергнуть это значило бы ограничить жизнь Божества субъективизмомъ, потенціальностью, не-бытіемъ. Богъ, живя Божественною жизнью, открываетъ Свое Божество. Это Божество въ Богѣ, Слава Божія, Софія, и есть эта Божественная тѣлесность, которая не только не противорѣчитъ духовности Божіей, но ее абсолютно осуществляетъ. Эта тѣлесность *столь же духовна*,

какъ и существо Божіе, отъ котораго она не отличается, но она при этомъ и совершенно конкретна, какъ образъ всѣхъ образовъ, организмъ идей, взятыхъ не только въ ихъ идеальномъ содержаніи, но и въ реальномъ существованіи, силою Слова, которымъ вся была, и Духа Св. Животворящаго и въ этомъ смыслѣ какъ бы отѣлеснивающаго идеальные образы. Тѣлесность есть единство идеи и образа, содержанія и бытія, мысли и жизни, Слова и Духа, Которые открываютъ въ Своемъ двуединствѣ Отца, Бога открывающагося. Тѣлесность эта, Божественная Софія, присуща Св. Троицѣ, какъ единая жизнь Трехъ и жизнь каждой изъ впостасей въ отдѣльности какъ въ связи и единеніи съ другими. Начертаніе въ ней Образа Божьяго непосредственно дается Сыномъ, какъ образомъ Отца, но совершается Духомъ Св., какъ «образомъ Сына», и это есть образъ «небеснаго человѣка», ибо тѣлесность Божія, Софія, есть вѣчное человѣчество, сущее въ Божествѣ. Поэтому и воплощается и вочеловѣчивается на землѣ именно Сынъ Божій, какъ космоургическая впостась •по преимуществу, однако черезъ Духа Св., неразлучнаго отъ Него (хотя впостась Духа Св. и не вочеловѣчивается).

Человѣческая тѣлесность, въ себѣ микрокосмически содержащая «міръ стяженный», есть лишь образъ Божественной тѣлесности. Она входитъ въ полноту образа Божія и ей соотносительна. Поэтому боговоплощеніе есть абсолютное осуществленіе въ человѣкѣ образа человѣческаго чрезъ соединеніе образа и Первообраза, и это есть истинный смыслъ Халкидонскаго догмата. Софійность человѣка раскрывается и осуществляется чрезъ боговоплощеніе, черезъ соединеніе Софіи тварной съ Божественной. Богъ-Слово, пришедшій на землю, въ предвѣчности Своей не есть Богъ, чуждый тѣлесности, напротивъ, Онъ предвѣчно ее имѣетъ въ Божественной Софіи, въ мірѣ Божественномъ. Это есть

Слава, которая сокрывается въ тѣлесности тварной, человѣческой. Эта тѣлесность Божественная, или Слава, является въ Преображеніи. И о ней же Господь говорить въ Своей первосвященнической молитвѣ.*) Что же именно воспріялъ Господь при воплощеніи Своемъ въ отношеніи тѣлесности? Не самую тѣлесность, какъ таковую, но тварный, міра свойственный образъ тѣлесности, «плоть». Земной человѣкъ, Адамъ, въ котораго облекся Господь, хотя и имѣетъ образъ Небеснаго Адама, но въ тварномъ естествѣ, въ тѣлѣ плоти, созданномъ изъ «земли», которая сотворена изъ не-сущаго, изъ ничего. Ему принадлежитъ поэтому и временность, и тлѣнность. Но при этомъ и тѣлу плоти присуща универсальность, оно есть *міръ* въ человѣческомъ образѣ. Ему присуще далѣе быть *тѣломъ*, т. е. образомъ духа, его художественной формой и реальнымъ бытіемъ, идеально-реальнымъ открывніемъ духа. Это суть свойства и заданія абсолютной тѣлесности. Однако эти заданія въ полной мѣрѣ частью были не осуществлены, а частью и не осуществимы самимъ человѣкомъ. Созданіе человѣка, въ частности его тѣлесности, не было завершено въ 6 дней творенія, ибо предстоялъ еще образъ творенія не извнѣ, всемогуществомъ Божиимъ, но изнутри, чрезъ боговоплощеніе. Главное свойство человѣческой тѣлесности состоитъ въ ея тварности и присущей ей немощи полубытія. Человѣческое тѣло, хотя и вышло изъ рукъ Творца уже имѣя въ себѣ всю полноту своего предназначенія, было немощнымъ прежде всего въ отношеніи силы жизни. Оно нуждалось въ пищѣ, тѣмъ свидѣтельствуя о своей неполнотѣ и незавершенности, и оно

*) «И нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра». (10, 17, 5, ср. 24). Это относится непосредственно къ грядущему прославленію въ Воскресеніи и Вознесеніи и одесную Отца сѣдѣнни. И эта же слава сообщается въ воскресеніи и обоженному человѣческому естеству: «Славу», которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ». (22).

было, если не прямо смертнымъ, то и не безсмертнымъ. Оно не было духовнымъ тѣломъ, вполне послушнымъ и прозрачнымъ для духа, но коснымъ, дебелимъ, матеріальнымъ, которое своею жизнью плѣняло и сковывало духъ. Оно было несовершенно и въ неполнотѣ своей, ибо допускало плотское размноженіе. И всей этой тварной незавершенностью своей оно было связано съ тѣмъ ничтожествомъ, изъ котораго создано, съ землей: «яко земля еси и въ землю отыдещи». Эта раздѣльность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сближеніе земли и тѣла свидѣтельствуешь о незавершенности тѣла.

Однако въ этой землѣ, какъ первоматеріи, заключается онтологическая привилегія міра и человѣка, внѣбожественнаго его самобытія, которое внѣ Бога могло покоиться только на ничто, оплодотвореннаго словомъ Божиимъ и ставшимъ землей. *) Земное тѣло и есть вмѣстѣ съ тѣмъ *собственное* тѣло человѣка и творенія (отсюда инстинктивный паѳосъ матеріализма). Тѣло человѣка есть «стяженный міръ» земного творенія, въ человѣкѣ имѣющій для себя вѣчное бытіе. Вѣчность человѣческаго духа живетъ и осуществляетъ себя чрезъ него въ этомъ мірѣ. Однако чрезъ первородный грѣхъ человѣческое тѣло потеряло свою софійную «славу»: «всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей» (Рим. 3,23). Изъ царственнаго величія въ мірѣ человѣкъ низверженъ въ плѣнъ своего тѣла, которое подчинилось стихіямъ міра, вмѣсто служенія духу. Однако эта утрата человѣкомъ своей софійности, которая непосредственно выражается въ утратѣ владѣнія своимъ тѣломъ, его оплотненіи, относится только къ состоянію, а не къ существу. Софійное достоинство человѣка, а въ частности и человѣческаго тѣла, неистребимо, какъ неистребимъ Божій образъ. «Образъ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы азъ ношу

*) Ср. объ этомъ въ моемъ «Свѣтѣ Невечернемъ».

прегрѣшеній». Поэтому оно можетъ и должно быть возстановлено, что и совершается чрезъ боговоплощеніе, ибо Христось есть «спаситель тѣла» (Евр. 5, 23).

Господь, въ воспріятіи человѣческой плоти, свою Божественную тѣлесность, Софію, Славу, соединяетъ съ тварной тѣлесностью человѣческаго естества. Онъ воспріемлетъ ее подлинно и всецѣло, однако, кромѣ грѣха, т. е. того поврежденія, которое внесено въ ея *состояніе* грѣхопадениемъ Адамовымъ. Рожденный отъ Дѣвы, безмужно, Господь принимаетъ тѣло Адама, каково оно есть внѣ грѣхопаденія. Онъ живетъ среди поврежденнаго грѣхомъ міра, но это поврежденіе отражается на Его жизни только извнѣ, но не изнутри. Такъ, Онъ раздѣляетъ со всѣмъ человѣчествомъ потребность въ пищѣ, которая уже не подается для человѣка прямо отъ древа жизни и отъ деревьевъ райскихъ, но добывается въ потѣ лица. Онъ нуждается въ одеждѣ и кровѣ (хотя постоянно его и не имѣетъ). Онъ утомляется и страждетъ. Однако собственное Его тѣло пребываетъ чистымъ и непорочнымъ, чуждымъ грѣховныхъ движеній, не подверженнымъ болѣзнямъ и свободнымъ отъ неизбѣжности естественной смерти, ибо Господь пріялъ смерть крестную. Въ отношеніи безсмертія тѣло Господне было въ состояніи, соотвѣтственномъ Адаму до грѣхопаденія: Адамъ могъ не умереть, но онъ былъ способенъ умереть, каковая возможность для него послѣ грѣха сдѣлалась дѣйствительностью. Безсмертнымъ же ему еще надлежало стать.

Итакъ, тѣлесность непадшаго Адама Господь воспріялъ въ Своемъ рождествѣ отъ Дѣвы и жилъ жизнью этого тѣла. Имѣя двѣ природы, Онъ имѣлъ и двѣ тѣлесности, божественную и человѣческую, которыя имѣютъ одно основаніе въ Софіи. Первая тѣлесность, Божественная Софія, есть вѣчная Слава Божія, Свѣтъ несозданный, одѣваяя «яко ризою»

Божество (божественная «энергія»). Строго говоря, она и не есть тѣло и уже ни въ какомъ смыслѣ не есть плоть (поэтому, конечно, нельзя сказать, что Господь имѣлъ два тѣла). Вторая тѣлесность тварная Софія, есть сотворенное изъ земли тѣло, человѣческая плоть *сар*. Тѣломъ человѣческимъ закрывалась Божественная Слава, Которую Господь, какъ Богъ, имѣлъ до созданія міра, предвѣчно и, конечно, по Божеству никогда ее не терялъ и не могъ утратить. Но по волѣ Своей Онъ могъ явить Славу Свою, Божественную, духовную, свѣтоносную тѣлесность, и сквозь завѣсу Своего человѣческаго тѣла, сдѣлавъ ее прозрачною для этого явленія. Это было на горѣ Преображенія. «Облако», еаворскій свѣтъ, есть ощутительное явленіе Славы Божества. Это «явленіе Царствія Божія, пришедшаго въ силѣ», представляетъ собою предвареніе того, что вообще является дѣломъ Спасителя въ спасеніи тѣла. Это дѣло состоитъ въ томъ, что Онъ тѣло «уничженія нашего преобразить сообразно тѣлу Славы Его (*μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*) силою (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*), которою Онъ дѣйствуетъ (*πῶς δύνασθαι*) и покоряетъ Себѣ все» (Фил. 3, 21).

Тѣло Адамово и безъ грѣхопаденія не должно было оставаться въ неизмѣнномъ, изначальномъ состояніи. Оно имѣло получить положительную силу безсмертія и облечься въ славу, актуально осуществить свою первозданную софійность. Намъ невѣдомо, каковы бы были пути этого преображенія тѣла Адама изъ душевнаго въ духовное, изъ смертнаго (хотя бы въ возможности) въ безсмертное, если бы не произошло грѣхопаденіе. Послѣ грѣхопаденія это преображеніе совершилось чрезъ искупленіе въ боговоплощеніи. Господь совершилъ его въ Своемъ собственномъ тѣлѣ, а черезъ него и во всемъ человѣчествѣ, въ «спасеніи тѣла» черезъ Его воскресеніе.

Господь, новый Адамъ, осуществилъ духовное овладѣніе тѣломъ, вполнѣ его покоривъ велѣніямъ духа и сдѣлавъ его черезъ то сообразнымъ божественной Славѣ, Ему присущей по Божеству. Объ этомъ покореніи, которое выразилось и въ побѣдѣ надъ смертью, Господь предъ страстію Своей говорить въ прощальной бесѣдѣ какъ о Славѣ Своей, и въ началѣ ея («нынѣ прославися Сынъ Человѣчскій»), и особенно въ концѣ, въ первосвященнической молитвѣ. Здѣсь Господь молить Отца, да прославить Его Славою, которую имѣлъ Онъ отъ созданія міра. Конечно, эта молитва, относящаяся къ страданію и воскресенію, не остается неисполненной, она сама свидѣтельствуешь о свершеніи. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, она же свидѣтельствуешь и о томъ, что въ состояніи земного уничиженія (кенозиса), облеченія въ ветхаго Адама, эта Слава не была свойственна Господу, конечно, не Божеству Его, но человѣческому естеству, во всемъ подобномъ нашему, кромѣ грѣха. Иными словами, было *несоотвѣтствіе* между состояніемъ тѣла и Славою, Божественной и человѣческой тѣлесностью, и въ этомъ несоотвѣтствіи именно и состоитъ уничиженіе, самоумаленіе Господа. Прославленіе же Его состоитъ въ установленіи *соотвѣтствія* между божеской и человѣческой природой. Оно было чудесно, въ предвареніи грядущаго, явлено на горѣ Преображенія, и оно сдѣлалось уже неизмѣннымъ и постояннымъ въ Воскресеніи. Спасительный подвигъ Господа осуществляется прежде всего и непосредственно въ Его собственной человѣческой тѣлесности, которая измѣнилась, прославилась, оставаясь самотождественной. Подвигъ земной жизни Господа, заверченный Его крестною смертью, послушаніе Отцу даже до смерти являетъ такую полноту обладанія духа надъ тѣломъ, при которой тѣло вполнѣ само подчиняется духу. Возстановляется та внутренняя норма, ко-

торая предопредѣляетъ человѣка при твореніи, но которая нарушена въ его бытіи послѣ грѣхопаденія. И этимъ подвигомъ, вмѣстѣ съ обитаніемъ въ тѣлѣ Христовомъ Его Божества, это тѣло освятилось, стало одуховленнымъ, словомъ, получило способность сдѣлаться самимъ собою до конца въ Воскресеніи. Воскресеніе произошло совершительною силою Св. Духа, въ отвѣтъ на полную побѣду духа надъ тѣломъ, явленную воплощеннымъ Словомъ. Сошествіе Св. Духа, въ Благовѣщеніи предваряющее боговоплощеніе, при Крещеніи предварившее земное служеніе, раскрываетъ свою совершительную силу въ Воскресеніи, а послѣ 40-дневнаго пребыванія на землѣ, въ Вознесеніи и въ Пятидесятницѣ. Въ Воскресеніи и неразрывно связанномъ съ нимъ Вознесеніи нужно видѣть не только побѣду надъ смертію, но и прославленіе тѣла, его преображеніе; оно приобрѣло состояніе духовнаго, безсмертнаго, вѣчно живого тѣла, которое, хотя какъ и все тварное, возникаетъ во времени, однако обрѣтаетъ уже неизмѣнность вѣчности. Оно тѣмъ самымъ становится, хотя и не тождественнымъ несотворенному (какъ сотворенное всегда остается инымъ нежели несотворенное), но соответственнымъ ему по состоянію, въ жизни единой впостаси Слова, соединяющей въ себѣ нераздѣльно и несліянно оба естества — божеское и человѣческое. Человѣческое естество достигаетъ того соответствія, котораго оно не имѣло еще въ Адамѣ, облекается славою (Это и есть то, что въ богословіи называется *περιχώρησις*). Правда и Адамъ до своего паденія былъ облеченъ славою, которой, вмѣстѣ съ потомствомъ, лишился въ грѣхопадении (Рим. 3,23). Однако это было только ея предвареніе, которое потому и могло быть утеряно, слава же безсмертія неотъемлема и переходитъ въ жизнь вѣчную.

Очень важно установить, что воскресеніе, какъ

прославленіе тѣла, хотя и является спасительнымъ дѣйствіемъ Бога надъ человѣкомъ и въ человѣкѣ (какъ и его сотвореніе), однако не есть онтологическое надъ нимъ насиліе, въ противорѣчіе его естеству. Напротивъ, оно есть *исполненіе* того заданія, которое, какъ творческая задача, вложена въ человѣческое естество при сотвореніи: человекъ въ воскресеніи становится богомъ *по благодати*, но это потому, что онъ и сотворенъ по образу Божию, т. е. какъ человекъ-богъ. Тѣло человѣческое предназначено для славы безсмертія при сотвореніи. Христово тѣло въ воскресеніи есть человѣческое тѣло, ставшее самимъ собою, какимъ оно предназначено быть, т. е. Славнымъ славою Божества. Христосъ имѣетъ Свою Славу, софійную Свою тѣлесность, если можно такъ выразиться, одну и ту же, но дважды: какъ несотворенную, божественно, и какъ данную обоженному творенію, тварно. Софія предвѣчная и тварная есть единая самотождественная Софія, сущая въ Богѣ и въ мірѣ, и Христосъ въ воплощеніи Своемъ соединилъ въ Себѣ Божество и міръ *впостаснымъ единеніемъ*. Его тѣлесность, (или, на евхаристическомъ языкѣ, *тѣло и кровь*) есть божественная Софія, Слава Божія, явленная не только въ Богѣ, но и въ твореніи.*)

Какъ міръ, сотворенный Богомъ, является со-

*) Попутно можно указать, что и Богоматерь, прославленная въ воскресеніи Своемъ и вознесенная на небеса съ тѣломъ, имѣетъ такую же прославленную, софійную тѣлесность, какъ и Ея Сынъ, которому Она дала человѣческое тѣло. Прославленіе Христомъ человѣческаго тѣла, ранѣе, чѣмъ проявиться во всемъ человѣческомъ родѣ въ воскресеніи («сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ славѣ»), проявляется въ Богоматери, Которая имѣетъ, какъ Мать, какъ бы одно тѣло съ Сыномъ. Однако это воскресеніе и прославленіе имѣетъ уже иное основаніе, оно не самоначальное, но производное, совершается силою Воскресенія Христова и есть воссоединеніе съ Нимъ, въ Его Славѣ: Богоматерь сѣдитъ одесную Сына, сѣдящаго одесную Отца. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ прославленіи Маріи, которая есть и Матерь всего человѣческаго естества, предвоскресъ уже и весь человѣчскій родъ).

фійнымъ въ своемъ основаніи и предѣльномъ заданіи («будетъ Богъ вся во всѣхъ»), такъ и человѣческое тѣло вообще, и въ частности человѣческое тѣло Христово, софійно и сообразно Божеству, предназначено для славы и совершенно прославляется во Христѣ, въ которомъ тварная и Божественная Софія отождествляются. Господь, исполняя всякую правду, исполняетъ въ Себѣ и правду тѣла, давая ему всю принадлежащую ему славу, совершенную софійность.

Въ этомъ смыслѣ тѣло и кровь Христовы, подаваемая Имъ въ божественномъ причащеніи, имѣетъ силу Божественной софійности, которая соединяетъ небесное тѣло и земное вещество. Господь, возносясь на небо и удаляясь изъ міра, не упраздняетъ Своей связи съ міромъ, но ее утверждаетъ, возводя къ премірному вѣчному бытію. Его тѣлесность, сушая въ небесахъ, проникаетъ все твореніе («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли») и нерасторжима съ нимъ. Поэтому и вещество этого міра, хлѣбъ и вино, могутъ быть возводимы Духомъ Св., по заповѣди Господа, въ состояніе тѣлесной софійности, т. е. становится тѣломъ и кровію Господа. Въ свѣтѣ этихъ соотношеній предложеніе св. Даровъ можетъ быть понято какъ совершенное ософіеніе мірового вещества, хлѣба и вина, черезъ соединеніе ихъ съ прославленнымъ, духовнымъ тѣломъ Господа. Хлѣбъ и вино, принадлежа этому міру, тѣмъ самымъ онтологически сопричастны земному тѣлу Иисуса, которое Онъ имѣлъ, находясь въ этомъ мірѣ, и на этой сопричастности основана онтологическая возможность ихъ предложенія. Но эта сопричастность ихъ тѣлу Иисусову свидѣтельствуется и объ ихъ изначальной софійности, которая есть основаніе сотворенія міра. Но эта софійность закрывается всей косностью и непросвѣтленностью мірового вещества, непослушнаго и противящагося велѣніямъ духа. Однако она уже

побѣждена и преодолѣна чрезъ Воскресеніе Христова и не существуетъ въ новомъ Адамѣ, таящемъ въ себѣ новую землю и новое небо, новый міръ въ прославленной тѣлесности Его. Это преображеніе твари, соотвѣтствующее второму пришествію Спасителя, совершается въ Божественной Евхаристіи таинственно, т. е. явно лишь для очей вѣры, надъ евхаристическимъ веществомъ. То, что совершается въ таинствѣ, имѣетъ въ концѣ временъ совершиться во всемъ мірѣ, который есть тѣло челоуѣчества, а послѣднее есть и Тѣло Христово.*)

Протоіерей С. Булгаковъ.

*) По связи съ этимъ слѣдуетъ понимать и ософіеніе или предѣльное освященія твари въ прославленіи Богоматери. Плоть Богоматери есть само земное тѣло Господа, которое Онъ воспринялъ отъ Нея Духомъ Святымъ. Конечно, плоть Господа чужда первороднаго грѣха и освящается, единеніемъ съ Божествомъ Его, но вмѣстѣ съ тѣмъ она относится, какъ и плоть Богоматери, къ тому самому міру, которому принадлежитъ и евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино. И въ этомъ смыслѣ, причащаясь тѣла и крови Христовыхъ, мы входимъ таинственно въ природное общеніе и съ Богоматерію, совкушаемъ въ тѣлѣ и крови Христовыхъ и плоть Богоматери. Съ другой стороны, воскресеніе Ея силою Христа и, конечно, Св. Духа, вмѣстѣ съ вознесеніемъ Ея *во плоти* на небо и одесную Сына сидѣніе свидѣтельствуетъ о томъ, что тѣло Ея сдѣлалось подобнымъ тѣлу Сына, Ея, т. е. прославленнымъ, духовнымъ, ософіеннымъ, способнымъ пребывать на небесахъ. Если такъ, то съ нимъ произошло преобразование, которое есть и преложеніе, однако обратное тому, какое мы имѣемъ въ Евхаристіи. Тамъ прославленное тѣло Христово, нисходя въ міръ и возвращаясь къ естеству, предлагаетъ въ себя міровое вещество хлѣба и вина, а здѣсь земное тѣло Богоматери предлагается въ небесное, подобное тѣлу Христову и съ Нимъ сопребывающее. Но за всеобщимъ воскресеніемъ преобразование тѣла земного или душевнаго въ небесное или духовное распространится и на весь челоуѣческій родъ, и сыны воскресенія будутъ, находясь въ непосредственномъ тѣлесномъ единствѣ съ Богоматерію, возглавляться Ею, а, будучи въ непосредственномъ общеніи съ Господомъ, истѣе причащаться Его уже не внѣшнимъ, но внутреннимъ вкушеніемъ въ общеніи жизни. т. о. путь отъ небесной Софіи къ земной пройдетъ въ двоякомъ направленіи: отъ земли на небо и съ неба на землю.