



V Международная богословская конференция  
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Проф. Энрико Мацца

КАТОЛИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МИЛАНА

## ЕВХАРИСТИЯ В БОЛЬШИХ ОГЛАСИТЕЛЬНЫХ ЦИКЛАХ IV В.

Мы не знаем причин возникновения мистагогической катехезы; мы лишь знаем, что впервые о ней свидетельствует Кирилл, епископ Иерусалимский с 350 по 387 гг.<sup>1</sup> С этим епископом связано появление некоторых элементов великой литургической традиции IV века, которая берет начало в Иерусалиме и становится достоянием всей Церкви.

### 1. *Различные авторы катехизических циклов в конце IV века*

В конце IV века мы видим разные циклы мистагогической катехезы: Кирилла и Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста и Августина. Их трудно точно датировать. В любом случае первым по времени был цикл Кирилла Иерусалимского — намеченный в 350 г. с указанием предмета семи гомилий, — который читался в течение нескольких лет, и один из них — год 383-й. Все другие циклы мистагогических гомилий являются посмертными: *De sacramentis* Амвросия были составлены между 380 и 390 гг., тогда как *De mysteriis*<sup>2</sup> — от 387 до 391. Феодор Мопсуестийский составил свои *Катехизические гомилии*, то есть мистагогию, после 383 и до 392 гг. Иоанн Златоуст читал разные циклы проповедей с 387 (*О статуях*) по 390 (серия *Ставроникита*), но эти гомилии менее важны для нас, так как: (1) они не посвящены Евхаристии; (2) в них не сохраняется различие между предкрещальными проповедями (до Пасхи) и собственно мистагогическими (в пасхальную седмицу). Перейдем к Августину. Здесь трудно с точностью определить, какие проповеди относятся к мистагогическому циклу, но, в любом случае, они произносились как до, так и после совершения христианской инициации на Пасху. Однако мы уверены, что проповеди о Евхаристии произносились после того, как новокрещенные участвовали в Евхаристии, и, таким образом, они в полном смысле мистагогические по характеру. В этом сообщении мы сосредоточимся на Кирилле, Амвросии и Феодоре.

### 1. 1. *Различные катехизические циклы и их структура*

В IV веке Иерусалим был самой значимой церковью<sup>3</sup>, и город привлекал множество паломников из всех других церквей. Именно эти паломники, возвращаясь, приносили с собой в свои церкви литургические традиции и представления, с которыми они столкнулись в Иерусалиме. В этом смысле Кирилл можно считать истинным основателем Иерусалимской церкви. К этим литургическим обычаям относилась и мистагогическая катехеза. Для того чтобы разобраться с

<sup>1</sup> Как считает С. Жанерас (Sebastià Janeras), XIV катехеза датируется 26 марта 350 г., тогда как Дом Тутэ (Dom Toutté), вслед за другими авторами, относит крещальные слова Кирилла к 480 г. (Migne J.-P. (ed.). *Patrologiae ... Series graeca*. Vol. 33. Col. 34). Я присоединяюсь к первой точке зрения. См.: Janeras V. S. À propos de la cathéchèse XIVème de Cyrille de Jérusalem // *Ecclesia orans*. 1986. Vol. 3. P. 315ss; see also: *Idem*. Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals // *Revista Catalana de Teologia*. 1976. Vol. 1. P. 159–182

<sup>2</sup> Эта книга — литературное переложение *De sacramentis*, произведения, сохраняющего стиль устной речи..

<sup>3</sup> См.: Irshai O. The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century: History and Eschatology // Levine L. I. (ed.). *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. N. Y.: Continuum, 1999. P. 204–220.

иерусалимской катехезой, мы обратимся к трем свидетельствам: *Тайноводственным словам Кирилла*<sup>4</sup>, *Путешествию Этерии*<sup>5</sup> и иерусалимскому *Армянскому лекционарию*<sup>6</sup>.

### 1. 2. Последование мистагогической катехезы в Иерусалиме

Для нас мистагогическая катехеза — это просто проповеди, но когда она возникла во времена Кирилла Иерусалимского, это был обряд, составлявший часть литургического года, как об этом говорится в иерусалимском *Армянском лекционарию*<sup>7</sup>. Базилика, построенная Константином и названная *Martyrium*, состояла из главной церкви, Голгофы и Анастасиса, который был воздвигнут на месте пещеры, где Христос был погребен и откуда Он воскрес. Эта пещера, таким образом, является свидетельницей воскресения. В соответствии с этой логикой, Кирилл, Этерия и иерусалимский *Армянский лекционарию* утверждают, что мистагогия проводилась только в Анастасисе и нигде больше — после совершения Евхаристии в Мартириуме.

Этерия сообщает, что как только литургия завершалась в главной церкви, начиналось пение гимнов в Анастасисе. Затем сходили в пещеру, где был гроб Христов и где Он перешел от смерти к жизни. Это главное событие христианской веры, и пещера являлась его свидетелем. Здесь совершалось молитвословие, а после верующие получали благословение: епископ стоял, опираясь на ограду, в пещере Воскресения (*incumbens in cancello interiore*) и объяснял чин крещения<sup>8</sup>. Этерия не упоминает о чтении из Писания, а лишь говорит, что епископ объяснял (*explicat*). Иерусалимский *Армянский лекционарию*, наоборот, ясно говорит, что перед проповедью было библейское чтение, и приводит *incipit* и *desinit*; в свою очередь в пяти гомилиях Кирилла (в начале) приводится *incipit* чтения, но не *desinit*. Возможно, что Этерия — употребляя глагол *explicat* — соединила гомилию с чтением, имея в виду, что гомилия жестко привязана к чтению. Строго говоря, можно сказать, что именно библейское чтение объясняет таинства, после чего проповедь дает слушающим ключ для понимания прочитанного. Объяснения епископа обозначаются двумя глаголами: «*dispute*» и «*narrate*». «*Dispute*» (=доказывать) — это технический термин, обозначающий акт проповедания и имеющий дидактический смысл, тогда как «*narrate*» относится к представлению фактов<sup>9</sup>. Согласно Этерии, аудитория была весьма живой: когда епископ говорил, среди верующих возникало воодушевление, и они громогласно выражали свое одобрение, так что было слышно даже за пределами церкви<sup>10</sup>. И она добавляет, что Кирилл давал столь глубокие объяснения (*absolvet*) таинств, что народ не мог оставаться бесчувственным.

### 1. 3. Семь катехез — это пять

У Кирилла предполагалось два типа катехезы: беседы о крещении, которые проводились до совершения крещения и участия в Евхаристии, и тайноводственные слова, которые произносились в течение пасхальной седмицы. Эти тайноводственные проповеди должны были читаться на протяжении всей недели — с понедельника по воскресенье после Пасхи, как он говорит об этом в слове 18, 33<sup>11</sup>. Об этом порядке, объявленном Кириллом в 350 г., знала Этерия, которая посетила

<sup>4</sup> Piédagnel A. (éd.). Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques (= Sources chrétiennes 126 bis). P.: Les Éditions du Cerf, 1988.

<sup>5</sup> Maraval P., (éd.). Égérie. Journal de voyage (Itinéraire) (= Sources chrétiennes 296). P.: Les Éditions du Cerf, 2002.

<sup>6</sup> Renoux A. Le codex arménien de Jérusalem 121. Vol. II: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes (= Patrologia orientalis 36). Brepols, Turnhout, 1971

<sup>7</sup> Ibid. P. 327.

<sup>8</sup> Egeriae. Itinerarium 47, 1–2 (Maraval P. (éd.). Égérie. Journal ..., P. 313s).

<sup>9</sup> Bastiaensen A. A. R. Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Égérie (= Latinitas Christianorum Primaeva 17), Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, 1962. P. 100–105.

<sup>10</sup> О реакции народа говорит и Кирилл в Беседе о крещении 13, 23.

<sup>11</sup> Cyrille de Jérusalem. Les catéchèses baptismales et mystagogiques. Traduction de J. Bouvet, revue et actualisée. Introduction, adnotations et guide pratique par A.-G. Hamman (= Les Pères dans la foi 53–54). Migne — Diffusion Brepols, P., 1993. P. 315.

Иерусалим и присутствовала на литургии в 383 году. В своем путевом дневнике она рассказывает, что побывала в Иерусалиме, где, участвуя в пасхальном богослужении, слышала тайноводственные проповеди Кирилла. Сообщив о том, что тайноводственных бесед семь, Этерия описывает различные пасхальные богослужения, в которых она участвовала, и здесь становится ясно, что в 383 году Кирилл провел не семь, а пять тайноводственных бесед. Мистагогия проводилась в Анастасисе, а если учесть, что в среду община собиралась на Елеоне и в пятницу — на Сионе, в эти дни тайноводственных бесед не было. Таким образом, сам Кирилл вместо семи проводил пять бесед, поскольку этого требовали характерные для Иерусалима пастырские особенности (процессии к святым местам и проч.)<sup>12</sup>.

Тайноводственных бесед пять: три о крещении (и о помазаниях) и две о Евхаристии. Пятая катехеза — о Евхаристической молитве, или анафоре, о молитве *Отче наш* и о причащении. Вот несколько важных соображений, касающихся числа катехез:

1. Средний объем первых четырех гомилий составляет 112 слов, тогда как пятой — около 232 слов.

2. Гомилии соответствуют библейским чтениям, а та часть, что посвящена анафоре, точно соответствует пассажи 1 Пет 5. 8–11.

3. Комментарий к молитве *Отче наш*, наоборот, никак не связан с 1 Пет, но точно соответствует Мф 6. 6–13, то есть тексту, который не читался. Как мне представляется, изначально в этой гомилии толковались только анафора и причащение, но не *Отче наш*.

4. Кирилл является первым, кто свидетельствует о присутствии *Отче наш* в обряде причащения во время литургии.

Эти соображения позволяют сделать вывод о том, что толкование *Отче наш* было добавлено позже, то есть тогда, когда стали пропускать день, в который предполагалась беседа об *Отче наш*. Чтобы это толкование не было утрачено, его включили в текст пятой гомилии, поскольку в это время молитва *Отче наш* была включена в обряд причащения. Весьма важно иметь в виду эту информацию.

#### 1.4. Связь катехизических циклов с мистагогией Кирилла

Тайноводственная катехеза Кирилла оказала влияние на соответствующие циклы как Амвросия, так и Феодора Мопсуестийского. Это отразилось уже в структуре этих циклов. У Кирилла пять тайноводственных бесед: три о крещении (и связанных с ним помазаниях) и два о Евхаристии. То же самое мы видим и у Феодора, и у Амвросия: по пять гомилий, из которых три о крещении (и связанных с ним помазаниях) и две о Евхаристии. Такое тождество структуры не может быть случайным, особенно если мы будем иметь в виду и гомилию о молитве *Отче наш*. Я пришел к предположению, что толкование этой молитвы у Кирилла не относится к пятой катехезе, а является самостоятельной гомилией.

В чинопоследование литургии церкви Феодора Мопсуестийского молитва *Отче наш* не входила, а потому у него последняя гомилия посвящена только евхаристической молитве и причащению, но не молитве *Отче наш*. Соответственно, гомилия о молитве *Отче наш* не связана с другими и предшествует тайноводственному циклу. Таким образом, у Феодора шесть гомилий, поскольку одна целиком посвящена *Отче наш*. Даже в *De sacramentis* — шесть гомилий. В шестой гомилии сначала, до 10 главы, речь идет об обряде инициации в целом, затем главы 11–25 посвящены молитве, и лишь главы 24 и 25 — собственно молитве *Отче наш* как образцу и испытанию доброй молитвы, и именно поэтому этой молитве уделяется особое внимание. В этой гомилии нет ничего наводящего на мысль, что молитва *Отче наш* связана с обрядом причащения. Напротив, как огласительное слово, посвященное молитве, оно больше связано с темами крещальной катехезы, чем с темой молитвы *Отче наш*, совершаемой в ходе литургии. Пятое тайноводственное слово

<sup>12</sup> See: Baldovin J.F. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (= Orientalia christiana analecta 228). Pontificium Institutum orientalium studiorum, R., 1987; *Idem*. Liturgy in Ancient Jerusalem (= Alcuin/GROW Liturgical Study 9). Grove, Bramcote — Nottinghamshire, 1989.

посвящено причащению и заканчивается словами: «*Haec sunt quae de sacramentis breuiter recensurimus*»<sup>13</sup>. Объяснение чинопоследования таинств на этом заканчивается. Далее следует переход к другой теме: «О чем нам теперь осталось еще сказать, если не о молитве?»<sup>14</sup> Заметьте, что он говорит о «молитве», а не об *Отче наш*.

Эта гомилия посвящена молитве и, по обычаю, *Отче наш* как образцу молитвы. На самом деле это катехизическое поучение о молитве, а не объяснение *Отче наш* в контексте последования причащения. Возможно, эта гомилия появилась в то время, когда Молитва Господня еще не была включена в состав литургии в качестве элемента последования причащения и что именно поэтому гомилия была дополнена толкованием молитвы *Отче наш* после включения последней в чин литургии<sup>15</sup>. Мы должны задаться вопросом: почему комментарий на Молитву Господню присутствует в пятой тайноводственной гомилии Амвросия? Думаю, что наиболее простым является следующее объяснение этого факта: толкование на *Отче наш* присутствует в качестве образца даже в пятой тайноводственной гомилии Кирилла. *De sacramentis* Амвросия по существу пятой катехезой не заканчиваются: далее идет шестая катехеза, посвященная молитве *Отче наш*. Если первоначально цикл состоял из шести гомилий, нет необходимости, чтобы в пятой речи шла об *Отче наш*.

Заключение. Тайноводственная катехеза Кирилла была воспринята в церкви Феодора Мопсуестийского тогда, когда — в иерусалимском цикле — еще не была упразднена гомилия о молитве *Отче наш*. Фактически у Феодора пять катехез: три о крещении и две о Евхаристии, как и у Кирилла, плюс еще одна — о молитве *Отче наш*. Даже у Амвросия пять катехез: три о крещении и одна — о Евхаристии. Плюс еще одна — о молитве (шестая катехеза), в которой он пространно говорит о молитве вообще и очень кратко — о молитве *Отче наш*. Таким образом, я думаю, Амвросий знал, что у Кирилла шесть мистагогических катехез, и принял решение Кирилла объединить комментарий на *Отче наш* с пятой гомилией (о Евхаристии). И причиной такого решения было включение молитвы *Отче наш* в последование причащения — не только в Иерусалиме, но и в Милане.

## 2. Евхаристия в мистагогии Кирилла

Евхаристии посвящены две катехезы Кирилла — четвертая и пятая. Как уже было сказано, мистагогические катехезы Кирилла включены в Литургию Слова: библейское чтение, гомилия, благословение.

В первой из этих катехез мы находим чтение 1 Кор 11. 23 и сл. и, таким образом, объяснение божественных таинств. Кирилл начинает со слов Иисуса *sic est тело Мое* и *sic est кровь Моя* и затем говорит, что никто не может сомневаться в этих словах. Чтобы показать действенность слов Иисуса, он приводит чудо на браке в Кане, где Иисус превратил воду в вино. Это особенно важно ввиду утверждения Кирилла, что принимающий тело и кровь Христа становится *sussomos* (сотелесным) и *sunaimos* (сокровным) с Ним<sup>16</sup>. Другими словами, человек становится тем, что он вкушает, то есть тем, чем является таинство. Поэтому мы становимся телом и кровью Христа.

Таково действие Евхаристии; однако, оно может иметь место только в том случае, если хлеб и вино суть истинные тело и кровь Христовы. Поэтому сакраментальный реализм здесь присутствует не сам по себе, но он указывает на особую действенность евхаристического приобщения. Для утверждения этого реализма Кирилл прибегает к языку библейской типологии и употребляет тот же словарь, что и Платон в *Федоне*, говоря о связи между «одним» и «многим» и таким образом — между

<sup>13</sup> *De sacramentis* 5, 17 (Botte B. (éd.). Ambroise de Milan. Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole (= Sources chrétiennes 25 bis). P.: Les Éditions du Cerf, 1961. P. 128).

<sup>14</sup> «Num quid superest nisi oratio?» (Ibid.).

<sup>15</sup> Я иду дальше критики Ботта, который пишет: «La récitation de l'oraison dominicale suivait probablement l'Anaphorae. Nous en avons un double commentaire (*Sacr.* V, 18-29 et VI, 24)» (Botte. Op. cit. P. 30).

<sup>16</sup> 4-е Огласительное слово, 1 ((*Piédagnel A.* (éd.). Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques (= Sources chrétiennes 126). P.: Les Éditions du Cerf, 1966. P. 134).

чувственным и умопостигаемым: «По существу Платон в своих сочинениях предлагает разные перспективы, утверждая, что между чувственным и умопостигаемым имеет место соотношение (а) или *mimesis*'а, или имитации, (б) или *metexis*'а, или причастия, (в) или кинонии (*koinonia*), или общности, (г) или парусии (*parousia*), или присутствия»<sup>17</sup>. И далее: «Чувственное есть мимесис умопостигаемого, так как оно есть его имитация, никоим образом не означающая равенство ему... Когда чувственное достигает измерения своей истинной сущности, оно *участвует*, то есть *обретает часть*, в умопостигаемом (и, в частности, оно есть и оно познаваемо именно потому, что *имеет свою часть* в Идее)»<sup>18</sup>. Это различие на обоих уровнях реальности — умопостигаемом и чувственном — составляет истинный код платонической мысли<sup>19</sup>.

Это различие является основанием для Кириллова понимания природы таинства. Именно поэтому (то есть для того, чтобы сохранить различие между умопостигаемым — верою — и тем, что относится к более низкому уровню сферы чувств) платоническая концепция «причастия» является отправной точкой этой сакраментологии. Говоря о «причастии» телу и крови Христа, Кирилл употребляет наречие «*hōs*» и сразу же после этого утверждает, что хлеб и вино являются не просто телом и кровью Христа, а — «*en tyro*». Точнее, «*en tyro*» тебе дается тело и «*en tyro*» тебе дается кровь Христа. Конечно, типологическая концепция таинств не снижает сакраментального реализма; и Кирилл завершает цитатой 2 Пет 1:4: «дабы вы... соделались участниками Божеского естества»; и подтверждает, что благодаря причастию мы становимся носителями Христа: «*christophoroi ginometha*»<sup>20</sup>. После ссылок на тексты Нового Завета для объяснения освящающей природы евхаристического хлеба и вина в гомилии содержится перечисление ветхозаветных прообразований, начиная с Давида и хлеба предложения. В таинстве хлеб и вино являются «духовным хлебом» и «духовным вином» — по-гречески «*pneumatikos*»<sup>21</sup>; а чуть раньше Кирилл говорит о помазании лба елеем как об освящении.

Я думаю, что очень важно иметь в виду это приложение к литургии библейской типологии, потому что эта концепция может объяснять сакраментальный реализм, избегая при этом впадения в прямолинейный реализм, связанный со своего рода сакраментальным материализмом, несмотря на употребление таких сильных выражений, как «*sussomos*» и «*sunaimos*». Когда Кирилл ведет речь о вкушении хлеба таинства, он говорит: «Укрепляй свое сердце, принимая этот хлеб как хлеб духовный (*pneumatikos*)»<sup>22</sup>. Кирилл принимает определение евхаристических хлеба и вина, данное в 1 Кор 10. 3–4 (духовная пища), которое в свою очередь присутствует в *Дудахэ* 10. 3<sup>23</sup>. Мне представляется, что это описание Евхаристии как духовной пищи и питья (*pneumatikos*) имеет особенно важное значение<sup>24</sup>.

Сказав о хлебе и вине в четвертой катехезе, Кирилл в пятой катехезе обращается к Евхаристической молитве и причащению. В этот день чтение литургии Слова Божия было 1 Пет 2. 1–10, а богослужение обычно совершалось в Анастасисе. Кирилл намеревается толковать Евхаристическое богослужение и делает это посредством комментирования библейского чтения. Сегодня никто из нас не стал бы предлагать интерпретацию Евхаристии, опираясь на 1 Пет 2. 1–10, но Кирилл делает это, и мы вынуждены признать, что он предлагает блестящий способ понимания Евхаристии. В 1 Пет 2. 1–10 содержится намек на хвалебный гимн Богу за все Его деяния: «Но вы... народ святой, люди, взятые в удел, дабы *возвещать совершенства* Призвавшего вас...» (2. 9). И Кирилл обращается к этому тексту, чтобы показать смысл благодарения в анафоре Иерусалимской

<sup>17</sup> Reale G. Per una nuova interpretazione di Platone (= Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi n. 3). Mil.: Ed. Vita e pensiero, 1987. P. 218.

<sup>18</sup> Ibid. P. 219 (In this long quotation, emphasis is mine).

<sup>19</sup> Ibid. P. 179.

<sup>20</sup> 4-е Огласительное слово, 3 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 136).

<sup>21</sup> 4-е Огласительное слово, 8 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 142).

<sup>22</sup> 4-е Огласительное слово, 9 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 144).

<sup>23</sup> Во всех этих текстах употребляется слово «*pneumatikos*».

<sup>24</sup> 4-е Огласительное слово, 8 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 142).

церкви. Упоминаются небо, земля, море, солнце, луна, звезды, всякое словесное и бессловесное творение, за которые приносится благодарение<sup>25</sup>. Затем следуют созерцание херувимов и серафимов, *Sanctus* и эпиклезис. Цель *Sanctus*'а, именуемого «гимном», в том, чтобы соединить человека с ангельскими существами. Часть, посвященная эпиклезису, начинается с напоминания о том, что посредством этих духовных (*pneumatikos*) «гимнов» люди воистину освящаются. Таким образом, освящающий смысл *Sanctus*'а указывает на особое значение этих ангелических «гимнов». В эпиклезисе содержится прошение к Отцу ниспослать Святого Духа на дары, чтобы они стали телом и кровью Христа, и мотив в данном случае вполне ясен: «...ибо всё, чего касается Святой Дух, преобразуется и очищается»<sup>26</sup>. Далее следует интерцессия.

Структура этой палео-анафоры очень проста: вступительный диалог, благодарение, *Sanctus*, эпиклезис, интерцессия о живых и умерших. В начале этой заключительной молитвы говорится (как и в александрийской анафоре), что Евхаристическая молитва является *духовной жертвой* и *бескровным приношением*. Этот текст, принадлежащий к общей литургической традиции, следует сопоставлять с ранее рассмотренным чтением, где говорится: «и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет 2. 5). Тема духовной жертвы (*pneumatikos*) присутствует также и в 1 Пет. Но в своей мистагогии Кирилл, используя слово *pneumatikos*, предпочитает библейскую тему — литургической традиции, в которой употребляется другое слово: *logikos* (восходящее к Рим 12. 1). То, что приносится и что приносит большую пользу нуждающимся, — это молитва (*deësis anaferetai*): здесь все еще присутствует архаическое понимание, согласно которому приносится именно Анафора — как в целом, так и в специальных частях, а именно в прошениях.

Причащение объясняется также с привлечением того же Послания Петра, где говорится: «как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение; ибо *вы вкусили, что благ Господь*» (2. 2–3). Последняя фраза — это цитата из Пс 68. 15, и Кирилл в гомилии говорит, что этот псалом является песнопением во время причащения. В этом для Кирилла смысл причащения: насладиться благостью Господа, и в этот момент вы наслаждаетесь не хлебом и вином, а *antitypus* тела и крови Господних<sup>27</sup>. Это не является необычным пониманием, особенно если мы вспомним слова Августина: «*Inde quippe animus pascitur, unde laetatur*»<sup>28</sup>. На мой взгляд, в этом состоит наиболее глубокий смысл Евхаристического приобщения. В завершение чинопоследования необходима молитва с благодарением Господу за дарование столь важных и значимых таинств<sup>29</sup>.

Во всех пяти гомилиях Кирилл сохраняет свой типологический стиль, поскольку все они тесно связаны с библейскими чтениями и все содержат типологическое понимание таинств, о чем свидетельствует и употребление слова *antitypus* в пятой катехезе.

### 3. Мистагогические гомилии Амвросия De sacramentis [О таинствах]

Четвертая и пятая катехезы Амвросия посвящены Евхаристии, которую только что приняли неофиты. В кратком введении он проводит сравнение с вхождением Первосвященника в алтарь в Йом Киппур, обращаясь к Посланию Евреям. Фактически первое сравнение — это 1 Пет 2. 9, где христиане названы *родом избранным, царственным священством, народом святым*<sup>30</sup>. Они имеют доступ во Святое святых, как и Первосвященник в День Искупления (Киппур): это был обряд оставления грехов, а теперь именно Евхаристическая литургия дает оставление грехов, согласно 1 Кор 11. 26, о чем говорится в Каноне, который использовался в Милане: «*Quotiescumque hoc feceritis,*

<sup>25</sup> 5-е Огласительное слово, 6 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 152s).

<sup>26</sup> 5-е Огласительное слово, 7 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 154).

<sup>27</sup> 5-е Огласительное слово, 20 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 170).

<sup>28</sup> Confessionum libri tredecim 13, 27 (*Verheijen L.* (ed.). Augustinus Hipponensis. Confessionum libri tredecim (= Corpus Christianorum. Series latina 27). Brepols, Turnhout, 1981. linea 9).

<sup>29</sup> 5-е Огласительное слово, 22 (*Piédagnel*. Op. cit. P. 172).

<sup>30</sup> Это тот же текст, который мы находим в гомилии Кирилла, который цитирует библейское чтение.

totiens commemorationem mei facietis donec iterum adueniam». Как и Кирилл, Амвросий часто подчеркивает тот факт, что Евхаристия совершается во оставление грехов; и он приводит аргументы, которые до него приводил Павел: если в Евхаристическом богослужении возвещаются страсти Христовы и если страсти Христовы имеют следствием отпущение грехов, значит, Евхаристическая литургия является возвещением Искупления<sup>31</sup>.

В четвертой гомилии Амвросий несколько раз ссылается на текст Римского Канона, использовавшийся в Милане. Одни части лишь упоминаются, тогда как другие<sup>32</sup> пространно цитируются, а именно содержащие повествование о Тайной вечере, что, согласно Амвросию, является наиболее важным. Это представляет чрезвычайный интерес для историков, так как здесь содержатся тексты самой древней редакции Римского Канона, то есть анафоры, которая употреблялась в Риме и Милане. Мы можем сравнить Римский Канон из сочинения *De Sacramentis* с александрийской палео-анафорой, содержащейся в Страсбургском папирусе (*Strasbourg papyrus Gr. 254*), сведя оба источника на один исторический уровень, то есть убрав как *Sanctus*, так и рассказ Римского Канона о Тайной вечери. Обнаруживается совершенный параллелизм в синопсисе обоих текстов<sup>33</sup>. Это позволяет нам утверждать, что архаическая структура Римского Канона и соответствующая александрийская структура конца II века идентичны<sup>34</sup>.

В Евхаристической молитве Римского Канона Амвросий различает три уровня: (а) слова священника, (б) слова евангелиста, (в) слова Христа. Это различие мне представляется весьма интересным, потому что оно напоминает подобное разделение у Феодора Мопсуестийского, который в литургии различал (а) закон епископа, (б) закон церкви и (в) закон Евангелия. Эти различия показывают, что оба автора стремились подчеркнуть неравнозначность разных частей литургии и оба обнаруживают в литургических текстах три уровня значимости.

Как и Кирилл, Амвросий утверждает евхаристический реализм: хлеб и вино суть тело и кровь Христовы. Он говорит о действенности Слова Божия. Эта действенность Слова Божия проявляется как в творении, так и на Тайной вечере: «Сие есть Тело Мое» и «Сия чаша есть кровь Моя». Слово есть действенное *sermo* — и тогда, когда оно произносится непосредственно Богом, как в творении, и тогда, когда оно произносится посредством *verba* пророков. В качестве деяния Божия Слово есть одновременно *caelestis*, *benediction* и *consecration*. Амвросий идет и дальше, утверждая, что эти слова становятся действенными, когда их произносит священник во время содержащегося в мессе *установительного рассказа* [*institution narrative*]. Такие утверждения, прошедшие переработку в Средние века, являются источником римо-католического учения о Евхаристическом освящении. Однако у Амвросия, судя по всему, не было органического учения на этот счет. Рассматривая его мысли об освящении, мы можем сделать следующие замечания:

а) термин освящение имеет здесь более широкий смысл, чем ему придается ныне, поскольку он означает верность и послушание слову Божию;

б) у Амвросия три разные взгляда на освящение:

1) в сочинении *De fide* он говорит о «*transfiguratio*» хлеба и вина, освящение приписывается литургическому тексту, то есть всей анафоре, описываемой как «*sacrae orationis mysterium*»<sup>35</sup>, и в

<sup>31</sup> De sacramentis 4, 28 (Botte. Op. cit. P. 116s.).

<sup>32</sup> Вот перечень различных частей анафоры: «Laus Deo, defertur oratio, petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris» (De sacramentis 4, 14; Botte. Op. cit. P. 108).

<sup>33</sup> См.: Mazza E. The Origins of the Eucharistic Prayer. Translated by R. E. Lane (= A Pueblo Book). The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1995. chapter seven.

<sup>34</sup> В датировке александрийской палео-анафоры я следую проф. Вегману (Wegman H. A. J. Une anaphore incomplète? Les Fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254 // Van Den Broek R., Vermaseren M. J. (éd.). Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91). Brill, Leiden, 1981. P. 436).

<sup>35</sup> «Nos autem quotienscumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, «mortem Domini adnuntiamus»» (Faller O. (ed.). Ambrosii Medioanensis. De fide libri V (ad Gratianum Augustum) (=

данном случае невозможно говорить о каком-то моменте освящения. В *De sacramentis* и в *De mysteriis*, напротив, освящение совершается Словом Христовым над хлебом и вином;

2) в *De sacramentis* он говорит, что эти слова содержатся в *установительном рассказе*;

3) в *De mysteriis* он не говорит, на какой стадии литургии происходит «*benedictio verborum caelestium*», и в любом случае приведенные слова — это не слова установления.

Анализ *De mysteriis* обнаруживает некоторую неопределенность, и потому трудно сказать, что Амвросий придерживается какой-то одной из этих трех точек зрения.

В *De fide* Амвросий говорит о Евхаристии — теле и крови Христовых — как о «*mortis dominicae sacramenta*» (таинствах смерти Господней) и заключает, что верующие возвещают смерть Господа каждый раз, когда принимают эти таинства. Даже в его мистагогических катехезах связь Евхаристии и смерти Христовой присуща этим двум элементам (хлебу и вину), однако эту связь выражает прежде всего чаша, ибо это кровь, которая была пролита на кресте. Чаша есть *similitudo* (подобие) смерти Христовой, то есть таинство Его смерти.

Характерной особенностью мистагогии Амвросия является употребление термина «*similitudo*» для обозначения сакраментального качества хлеба и вина<sup>36</sup>: они суть *similitudo* тела и крови Христа. Этот термин напоминает платонизм и изначально литургии не принадлежал; на самом деле в Римском Каноне употреблялось не слово «*similitudo*», а слово «*figura*», которое является параллелью слову «*antitypus*» в византийской анафоре Василия.

#### 4. Катехеза Феодора Мопсуестийского

Две катехезы Феодора, посвященные Евхаристии<sup>37</sup>, очень богаты смыслом. В них комментируется евхаристическое богослужение согласно Чину (Ordo), обозначенному в начале гомилии как *Текст Книги*.

Это обряд, употреблявшийся в его церкви. Однако литургия, которую совершал Феодор, является более разработанной чем та, что содержится в этом Чине (Ordo), или Обряде (Ritual)<sup>38</sup>. Например, этот Чин пока еще не знает эпиклезиса для освящения, тогда как он уже присутствует в Евхаристии, которая совершалась в церкви Феодора; так же нет там и рассказа о Тайной вечере, но он есть в Феодоровой катехезе, хотя бы и в зачаточной форме. Поэтому ясно, что в то время, когда Феодор проводил мистагогию, анафора как раз претерпевала эволюционные изменения.

Читая катехезы Феодора, то есть его комментарий к совершению таинств<sup>39</sup>, прежде всего замечаешь архаическую природу палео-анафоры, цитируемой в Чине: 1) Божественная хвала; 2) *Sanctus*; 3) эпиклезис; 4) прошения за живых и умерших<sup>40</sup>.

Мы можем сравнить эти три текста: (1) Чин палео-анафоры, (2) анафору, которую толкует Феодор, и (3) палео-анафору, содержащуюся в пятой катехезе Кирилла Иерусалимского. Соответствие между палео-анафорой Чина и палео-анафорой Кирилла очевидно. У этих двух текстов

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 78). W., 1962. P. 201).

<sup>36</sup> «Sed forte dicis: “Speciem sanguinis non video”. Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis» (*De sacramentis*, 4, 20). Cf. anche *De sacramentis*, 6, 3: «... ne igitur plures hoc dicerent, ire se, veluti quidam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptionis, ideo in similitudinem quidem accipis sacramenta, sed verae naturae gratiam virtutem que consequeris. Ego sum, inquit, panis vivus, qui de caelo descendi» (*Botte*. Op. cit. P. 138).

<sup>37</sup> *Mingana A.* (ed.). *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (= Woodbrooke Studies 6). W. Effer & Sons, Cambridge, 1933. P. 70–123

<sup>38</sup> See: *Mazza*. Op. cit. chapter eight.

<sup>39</sup> В этих катехезах слово «мистерия» [“mystery”] всегда указывает на богослужебный ритуал, то есть на таинство как литургическое последование; слово «тип» употребляется прежде всего для того, чтобы обозначить сакраментальное значение литургического последования; однако его семантика часто совпадает с «мистерией»; напротив, слово «знак» употребляется для указания на внешние аспекты обряда, то есть на то, что в нем видимо и осязаемо.

<sup>40</sup> Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 96–97.



одна и та же структура, тогда как структура анафоры, которая использовалась в церкви Феодора и которую он толкует в своей мистагии, ближе к анафоре св. Василия.

Теперь проанализируем некоторые особенности евхаристического комментария.

#### 4. 1. Божественная хвала и анафора как жертва

Мы не знаем точного текста божественной хвалы (*Laus Deo*), в основном по причине утраты части рукописи; поскольку композиция текста является гибкой, благодарение не имело точно определенной темы. Внимание Феодора сосредоточено на природе этого благодарственного акта: это жертвоприношение. Такова богословская категория, описывающая анафору. В Чине о священнике, совершающем анафору, говорится: «Священник начинает анафору, и приносит публичную жертву, и говорит...»<sup>41</sup>. Таким образом, текст благодарения, или, лучше сказать, божественной хвалы, является приношением. В предыдущей краткой цитате из Чина это определение присутствует дважды, и во второй раз оно уточняется словами: «возношение жертвы»<sup>42</sup>.

Для Феодора это жертвоприношение не является личным деянием священника. Это общинное деяние, совершаемое всей церковью, и Феодор указывает, что все присутствующие приносят жертву, а священник — лишь «язык церковной общины»<sup>43</sup>. Это богословское понимание находит свое литургическое выражение в том факте, что, когда начинается причастие, священник первым подходит к Дарам. Обряд предписывается Чином, тогда как того же нельзя сказать о богословском смысле. Феодор комментирует: «Священник, приносящий жертву, первым приближается и приобщается (ей), дабы было ясно, что он приносит жертву за всех, согласно чину, записанному в уставах для священства, но что он равно с другими нуждается в причастии, и он подтверждает, что эта пища и это питье даются на пользу. Как сказано: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную* (Ин 6. 54–56). Он (наш Господь) говорит не о том, кто приносит жертву, но о том, кто вкушает (ее), и это, как и жертва, равно принадлежит всем нам»<sup>44</sup>.

#### 4. 2. Связь Евхаристии со смертью и воскресением Христа

Для Феодора Евхаристическая молитва, то есть анафора, является жертвоприношением<sup>45</sup>. Епископ приносит эту жертву, начиная благодарение, как и говорится в Чине: «Священник начинает анафору, и приносит публичную жертву, и говорит...»<sup>46</sup>. Повторив это, Феодор буквально утверждает следующее: «Он подтверждает, что хвала и благодарение возносятся все время, и до всех других (сущств), этой вечной и Божественной природе всеми видимыми тварями и невидимыми сонмами»<sup>47</sup>.

Утверждая жертвоприносительную природу Евхаристии, Феодор не только говорит об анафоре, но и заявляет, что природа этой жертвы заключается как в возношении благодарения, так и в связи между Евхаристическим богослужением и крестом Христовым. Однако он не называет эту

<sup>41</sup> Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 97.

<sup>42</sup> «Ясно, что мы называем эту службу жертвоприношением и возношением жертвы (*oblation*)» (Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 95).

<sup>43</sup> «Да будет священник в это время языком церковной общины и да употребляет он верные слова во время этой великой службы» (Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 100).

<sup>44</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 111).

<sup>45</sup> Об этой концепции жертвы см.: *Spinks B. D. Eucharistic Offering in East Syrian Anaphora // Orientalia Christiana Periodica*. 1984. Vol. 50. P. 347–371; *Idem. Sacerdoce et offrande dans les "Koushapè" des Anaphoraes syriennes orientales // La Maison-Dieu*. 1983. 154. Vol. 154. 107–126; *Mazza. L'eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tradizione anaforica // Idem (ed.). L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica, Atti del convegno dell'Istituto di Scienze religiose di Trento (= Scienze religiose. Nuova serie 5). Dehoniane, Bologna, 2002. P. 117–154; Idem. Il tema del sacrificio nelle mistagogie della fine del quarto secolo, «Annali di storia dell'esegesi // Atti del convegno di Sacrofano. 2002. Vol. 19. 167–199; Idem. Il tema del sacrificio nelle anafore della liturgia vetus hispanica // Annali di Scienze religiose. 2002. Vol. 07. P. 29–37.*

<sup>46</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 96).

<sup>47</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 100).

связь жертвой, но говорит о воспоминании той жертвы. Вот полная цитата: «Мы совершаем воспоминание жертвы и смерти Христа, Господа нашего, Который пострадал за нас и восстал, един с Божественной природой, сидит одесную Бога и пребывает на небесах»<sup>48</sup>. В силу этой связи Евхаристический чин является «внушающим трепет и невыразимым служением»<sup>49</sup>.

Как здесь описывается эта связь между Евхаристией и крестом Христовым? Феодор использует типологию и показывает, что эта связь берет начало в преанафорических обрядах: в принесении даров. С глубоким реализмом Феодор говорит, что в этот момент Христос умирает снова: «Поскольку Христос наш Господь принес Себя в жертву за нас и таким образом стал нашим Первосвященником в действительности, мы должны думать так, что священник, входящий в алтарь, представляет Его образ; не то, что он приносит себя в жертву, и не то, что он воистину первосвященник, но потому, что он совершает образ служения невыразимой жертвы (Христовой), и через этот образ он смутно представляет образ несказанных божественных вещей и сверхъестественных и бесплотных сонмов»<sup>50</sup>. Есть еще один текст, еще более ясный: «Все мы везде, и во все времена, и всегда соблюдаем воспоминание об этой жертве, *ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1 Кор 11. 26). Потому всякий раз, как совершается эта страшная жертва, которая есть подобие небесных вещей и к которой, после ее совершения, мы становимся достойны приступить и вкушать как пищу и питье, в истинном причастии наших будущих благ, — всякий раз мы должны умственно представлять, что мы как бы на небесах, и верою воображать небеса и Того, Кто умер за нас, воскрес и взшел на небо, а ныне приносится в жертву. Созерцая очами веры то, что ныне воспроизводится: что Он опять умирает, воскресает и восходит на небо, — мы достигнем видения того, что произошло ранее ради нас»<sup>51</sup>.

Эти обряды — не просто изображение смерти Христовой, своего рода внешняя священная репрезентация. Эта некая драматизация, имеющая сакраментальную действенность, так что мы можем сказать, что эти обряды являются действительно таинством смерти Христа.

Евхаристия — таинство не только смерти, но и воскресения Христа. Чин предполагает обязательную последовательность: как в преанафорических обрядах Христос умирает, хотя бы и *in figure* (образно), так и воскресение Его должно произойти посредством литургического действия и как его следствие, то есть в силу его *иконической* природы. Феодор связывает воскресение Христа с двумя моментами литургии: эпиклезисом и обрядами, предшествующими причащению.

Знаком воскресения является единство хлеба и вина, достигаемое через их знаменованье и через погружение хлеба в чашу с евхаристическим вином. Кроме того, есть и знак преломления хлеба.

Феодор также связывает воскресение и с эпиклезисом. Для него воскресение Христа происходит действием Святого Духа<sup>52</sup>. Поэтому и Его воскресение во время литургии совершается Духом Святым.

Итак, очевидно, что эпиклезис является моментом воскресения Господня. Это утверждение имеет чисто библейское основание и не очень согласуется с теорией *знака* [*sign theory*] в отношении воскресения, нашедшей свое выражение в иконическом богословии обрядов, предшествующих причащению. Здесь несколько разных причин. Главная содержится в самом Чине (во фразе, непосредственно предшествующей эпиклезису), так как здесь объясняется, что Христово воскресение

<sup>48</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 98).

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 83).

<sup>51</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 83).

<sup>52</sup> «Потому необходимо, чтобы Господь наш ныне воскрес из мертвых в силу того, что происходит, и чтобы Он распространил Свою благодать на нас. Это не может произойти иначе, чем через пришествие благодати Святого Духа, посредством которой (Дух) воскресил Его ранее» (Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 103). Для подтверждения этих соображений Феодор цитирует Писание: «... который... открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем» (Рим 1:4); «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим 8. 11); «Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин 6. 63)».

является необходимым и, в частности, что Христос необходимо воскресает во время совершения литургии<sup>53</sup>.

#### 4. 3. Эпиклезис

В Чине говорится об эпиклезисе, однако его богословский смысл подробно не рассматривается и не уточняется, какие слова определяют текст этой молитвы: «Воистину, силою происходящего необходимо, чтобы Христос наш Господь воскрес из мертвых и даровал Свою благодать всем нам. И священник молится, чтобы благодать Святого Духа снизошла также и на присутствующих»<sup>54</sup>. Нужно отметить и другой момент: в эпиклезисе из Чина речь идет только об освящении верующих, тогда как у Феодора эпиклезис имеет отношение к преобразованию хлеба и вина в тело и кровь Христовы. Так что и в этом случае литургия, которую комментирует Феодор, представляет более развитую форму, чем литургия Чина. Эпиклезис относится не к *закону Церкви*, а к *закону священства*. А значит, это недавняя новация. На этот счет Феодор выражается совершенно ясно.

Феодор также говорит и об «освящающем» значении эпиклезиса. В Чине об этом нет речи, и в любом случае это не согласовывалось бы с его богословским смыслом; сакраментальность по существу своему заключается в «представлении» события, и она имеет силу даже и без эпиклезиса, в котором содержится призыв к Святому Духу сойти и преобразовать хлеб и вино. Толкование Феодора отличается от Чина и является совершенно точным: хлеб и вино преобразуются в тело и кровь Христа: «Потому весьма справедливо, что священник приносит, согласно правилам священства, молитвы и прошения Богу, дабы Дух Святой сошел и благодать низошла на предлежащие (на престоле) хлеб и вино и они стали бы воистину телом и кровью нашего Господа, являющиеся воспоминанием о бессмертии»<sup>55</sup>. Утверждается не только то, что преобразование совершается Святым Духом, но и то, что можно указать на конкретный момент, когда это происходит: во время эпиклезиса. «Когда священник провозглашает, что они суть тело и кровь Христовы, он ясно показывает, что они стали таковыми благодаря сошествию Святого Духа, действием Которого они также стали бессмертными, так же как и тело нашего Господа, после того, как оно было помазано и приняло Духа (Лк 4. 18), с очевидностью стало таковым. Таким же самым образом, как мы верим, и теперь после сошествия Духа элементы хлеба и вина воспринимают своего рода помазание благодатью, на них сошедшею, и мы созерцаем их бессмертными, нетленными, бесстрастными, неизменяемыми по природе — как тело нашего Господа после воскресения»<sup>56</sup>. Из всего этого Феодор делает заключение о сакраментальной роли Святого Духа, которая сначала проявилась в деле воскресения Христа.

#### 4. 4. Нарратив о Тайной вечере

Для Феодора *предание таинств* является темой анафоры, которая отличается от других упоминаемых им тем, даже если воспоминание об установлении Евхаристии не является автономным сектором анафоры, поскольку входит в состав рассказа об *икономии*<sup>57</sup>. Чтобы понять это, достаточно прочесть следующий текст: «Потому весьма справедливо, что Он даровал нам это Таинство, которое действительно ведет нас к таким благам, как через него мы родились вновь в символе крещения, и мы вспоминает смерть нашего Господа посредством этой страшной службы, и принимаем бессмертную

<sup>53</sup> «Воистину, в силу того, что происходит, необходимо, чтобы Христос, наш Господь, воскрес из мертвых и распространил Свою благодать на всех нас. И священник молится, чтобы благодать Святого Духа снизошла также и на присутствующих» (Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 96).

<sup>54</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 96).

<sup>55</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 104).

<sup>56</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 104).

<sup>57</sup> Феодор сам обозначает границу *рассказа об икономии*: «Священник говорит об этих и подобных им вещах во время этой святой службы в воспоминание о том, что произошло ранее, и приготавливает всех нас к тому, чтобы видеть в предлежащих (элементах) дар Христа, нашего Господа» (Homily 6; *Mingana*. Op. cit. P. 103).

и духовную пищу тела и крови нашего Господа, для чего, когда наш Господь приблизился к Своим страстям, Он заповедал Своим ученикам, чтобы все мы, верующие во Христа, принимали и исполняли их посредством этих (элементов), и тем самым вспоминали постепенно смерть Христа, нашего Господа, и обретали благодаря этому неизглаголанное питание. И из этого мы извлекаем надежду, столь сильную, чтобы вести нас к причастию будущих благ»<sup>58</sup>.

Итак, мы можем сделать вывод, что в литургии, которую толкует Феодор, присутствует рассказ о предании таинств — то есть об установлении Евхаристии, хотя евангельское повествование о Тайной вечере и не пересказывается во всех деталях.

Евхаристическое приобщение порождает единение с телом Христовым, но поскольку Церковь есть тело Христово, следствием Евхаристии является соединение христиан в одно тело<sup>59</sup>. Другим плодом Евхаристии является оставление грехов — тема, которая является очень важной в комментариях Феодора. Причина обнаруживается в его толковании Исаии, который, после участия в *небесной литургии*, обрел освобождение от грехов, приняв горящий уголь в свои уста. Для Феодора Мопсуестийского это есть видение евхаристического причащения, которое очищает человека от грехов.

### 5. Заключение

Мы видели, что по содержанию катехезы Кирилла, Амвросия и Феодора практически совпадают. Евхаристия толкуется в двух гомилиях, в одной из которых — много цитат из евхаристического богослужения и из анафоры. Освящение совершается Святым Духом. В патристическую эпоху освящение обычно приписывалось Святому Духу: это подтверждается и такими позднейшими западными авторами, как папа Геласий (492/496). Это утверждение не связано с пневматологическим эпиклезисом. В Чине Феодора эпиклезис фактически связан с воскресением Христа, а не с освящением хлеба и вина. Как у Кирилла, так и у Феодора сакраментальный реализм Евхаристии основывается на идее *образа*, или *иконы*, — в философском значении. Такое богословское понимание присутствует и в Римском Каноне (который Амвросий цитирует), но не разделяется Амвросием, даже когда он цитирует этот текст. В этом заключается наиболее важное различие между Амвросием и его источником — мистагогической катехезой Кирилла Иерусалимского. Наследие древнего богословия таинств (сакраментологии) — Евхаристия как *икона* тела Христова — еще живо у Кирилла, но уже отсутствует в катехезе Амвросия. Мы должны помнить об этом чрезвычайно важном обстоятельстве. Как я уже говорил, мистагогические тексты Амвросия — не что иное, как отправная точка для средневековой схоластической сакраментологии. Богословская мысль наиболее важных авторов, таких как Петр Ломбардский или Фома Аквинат, опирается на авторитет Амвросия.

В тайноводственных поучениях сакраментальный реализм всегда присутствует посредством очень ясного утверждения: что хлеб и вино суть тело и кровь Христовы. Более того, это выражается столь наглядно, что такой сакраментальный реализм обретает как бы «физическое» видение. Особенно, если мы обратим внимание на целование евхаристического хлеба и прикосновение к нему, а затем знамение, знаком креста, пяти чувств в качестве благословения и защиты (о чем упоминают Кирилл и Феодор).

Связь между Евхаристией и крестом Христовым всегда утверждается посредством цитирования 1 Кор 11. 26, без определения Евхаристии как жертвы. Евхаристия именуется жертвой потому, что она является молитвой: жертва — это анафора. Однако Кирилл говорит о связи между Евхаристией и отпущением грехов, что в последующих анафорах будет предполагать ясную ссылку на жертву богослужения Дня Искупления (Киппур).

<sup>58</sup> Homily 6 (*Mingana*. Op. cit. P. 103).

<sup>59</sup> «Потому когда все мы причащаемся единому телу Христову и входим в общение с Ним посредством этой пищи, мы становимся одним телом Христа и тем самым входим в общение и тесное единство с Ним как (члены) с главой, ибо хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова, и чаша, которую благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой? (1 Кор 10. 16)» (*Homily 6; Mingana*. Op. cit. P. 110).

Единственное серьезное различие в этих трех мистагогических циклах следующее: у Кирилла текст анафоры сравнивается с 1 Пет 2. 1–10, и поэтому Евхаристия толкуется в основном в связи с этим библейским текстом. Эта особенность по разным причинам присутствует только у Кирилла, но я думаю, что самой главной причиной является компетентность Кирилла в библейской типологии, на которую он ориентировался, создавая свою мистагогию; Амвросий же и Феодор не обнаруживают большой осведомленности в этом предмете.

*kiev-orthodox.org*