

ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

I.

Согласно вѣрованію православной церкви, въ божественной евхаристіи хлѣбъ и вино *прелагаютъ* въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ присутствуетъ самъ Господь. Хлѣбъ и вино перестаютъ быть самими собою, становясь тѣломъ и кровію Христовыми: «сіе (τοῦτο) есть тѣло Мое», «сіе есть кровь Моя». Сила таинственнаго преложенія проникаетъ естество хлѣба и вина и измѣняетъ его. Оно становится инымъ самого себя, не тѣмъ, что оно есть, какъ вещь физическаго міра. Однако хлѣбъ и вино не теряютъ своей вещности въ предѣлахъ этого міра, остается неизмѣнна ихъ хлѣбность и винность: запахъ, вкусъ, вѣсъ, цвѣтъ, физическія и химическія свойства. Происшедшее измѣненіе естества не отражается на ихъ физическомъ бытіи. Чудо преложенія св. Даровъ поэтому есть не физическое, но метафизическое. Оно не выражается въ замѣнѣ одного вещества другимъ въ области физическаго міра подобно тому, какъ напр. въ Канѣ Галилейской вещество воды превратилось въ вещество вина, или, при чудесномъ насыщеніи народа, умножилось самое количество хлѣба. Нѣтъ и даже не можетъ быть такого вещества въ мірѣ, въ которое могли бы превратиться хлѣбъ и вино при своемъ преложеніи въ тѣло и кровь Христовы. Такому преложенію не соотвѣт-

ствуешь никакое измѣненіе въ предѣлахъ этого міра, ибо среди вещей этого міра вообще отсутствуетъ вещество тѣла и крови Христовыхъ. Измѣненіе, понятое въ такомъ смыслѣ, означало бы совсѣмъ новое твореніе, сопровождающееся уничтоженіемъ прежняго, но въ такомъ случаѣ это и не было бы *преложеніемъ*, *μεταβολή*, предполагающемъ нѣкое *тождество terminus a quo* съ *terminus ad quem*, при полномъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ различіи. Но все же твореніе *взамѣнъ* прежняго упраздняетъ эту связь, уничтожаетъ *terminus a quo*, а тѣмъ самымъ и *terminus ad quem*, въ ихъ соотношеніи.

Идея преложенія, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ *антиномію*, которая преодолеваетъ законъ тождества, однако его не только не упраздняя, но даже утверждая: преложеніе есть тождество различнаго или различіе тождественнаго. Оно не есть превращеніе съ поглощеніемъ одного другимъ, но есть единство и вмѣстѣ противостояніе обоихъ, чудо антиномическое. И это выражено прямо въ словахъ Господнихъ: «*сіе* (т. е. хлѣбъ) есть тѣло Мое» и «*сіе* (т. е. вино) есть кровь Моя». *Сіе* (хотя и въ среднемъ родѣ, *τοῦτο*) есть обозначеніе подлежащихъ хлѣба и вина, какъ вещей или предметовъ, доступныхъ чувственному воспріятію (а не просто, словесный указательный жестъ въ отношеніи въ тѣлу и крови). *Сіе есть тѣло Мое, сіе есть кровь Моя* есть формула антиноміи, тождество различнаго и различеніе тождественнаго, преложеніе — какъ *отождествленіе in actu*, а не неподвижное тождество, при которомъ разныя вещи остаются въ своей разности и обособленіи, чуждыя всякаго отождествленія. Чудо антиноміи, преложеніе, состоитъ въ томъ, что нѣчто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть: хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Христовыми, какъ и наоборотъ, тѣло и кровь суть эти (евхаристическіе) хлѣбъ и вино. Преложеніе не

есть физическое превращеніе, которое мы имѣемъ въ обмѣнѣ веществъ: дрова сгораютъ, превращаясь и замѣняясь тепломъ, газами, пепломъ; дровъ уже нѣтъ, они были. Превращеніе состоитъ именно въ снятіи противоположенія между *terminus a quo* и *terminus ad quem*, и послѣ сгорания дровъ ихъ уже просто нѣтъ, а потому нѣтъ мѣста и преложенію. Евхаристическое чудо преложенія св. даровъ нельзя уразумѣвать и какъ физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло человѣческое, подобно тому какъ это мы имѣемъ въ питаніи, при усвоеніи пищи организмомъ и ея ассимилированіи (хотя эта аналогія имѣетъ и не малое значеніе для евхаристическаго догмата). Преложеніе св. даровъ такое физическое превращеніе даже прямо исключаетъ.*) Правда, соеди благочестивыхъ сказаній, имѣющихъ цѣлью утвержденіе вѣры въ божественную Евхаристію, имѣются такія, въ которыхъ особымъ видѣніемъ подтверждается такое превращеніе для увѣренія невѣрующихъ или для утѣшенія вѣрующихъ. (Таково, на примѣръ, сказаніе изъ житія св. Григорія Двоеслова, папы Римскаго VII в., далѣе сказаніе, странствовавшее на западѣ и на востокѣ, о видѣніи закланія Младенца и излитія Его Крови ангелами). Однако этимъ сказаніямъ не можетъ быть придаваемо догматическаго значенія при уразу мѣннн самага евхаристическаго чуда, они могутъ быть приняты самое большее, какъ имѣющія лишь *символическое* значеніе во свидѣтельство истинно-

*) Въ такъ наз. «Учительномъ Извѣстіи» іером. Евфимія (XVII в.), которое нынѣ печатается въ приложеніи къ служебнику, есть между прочимъ указаніе, что если св. дары примутъ видъ мяса и крови, то ихъ надо отложить и не причащаться ими, пока не окончится это знаменіе. Для насъ это предупрежденіе представляется имѣющимъ скорѣе учительное, догматическое, нежели практическое значеніе. Важно то, что такое сверхестественное знаменіе, даже если бы оно было, представляется противуестественнымъ для божественной Евхаристіи, а отнюдь не исполненіемъ или раскрытіемъ ея подлинности, дѣйствительности евхаристическаго чуда, которое вовсе не состоитъ въ такомъ превращеніи.

сти божественной Евхаристіи. (Аналогичное же значеніе имѣеть и извѣстное видѣніе изъ жизни преп. Сергія о томъ, что при благословеніи св. даровъ въ чашу вошло свившееся пламя огня, и преподобный причащался огнемъ. Св. дары нерѣдко именуется огнемъ въ молитвахъ, хотя это и не означаетъ, что хлѣбъ и вино прелагаются въ огонь, но симъ лишь указывается божественная огненность св. даровъ отъ почивающаго на нихъ Духа Св.).

Чудо преложенія св. даровъ есть не физическое, но метафизическое. *Μετά* — *пре* (въ словѣ *μεταβολή*, преложеніе), означаетъ не измѣненіе одного состоянія вещества въ другое въ предѣлахъ физическаго міра, но *соединеніе* двухъ міровъ, двухъ областей бытія, между собой раздѣльныхъ, метафизическій *transcensus*. Преложеніе въ такомъ смыслѣ не можетъ и не должно становиться предметомъ чувственнаго воспріятія, относящагося къ *этому* міру. Поэтому само это преложеніе, совершенно незримое тѣлесными очами и недоступное тѣлеснымъ чувствамъ, можетъ быть только предметомъ *вѣры*, которая есть «вещей обличеніе невидимыхъ» (Евр. II, 1), познаніе очевидности метафизической, вопреки или независимо отъ очевидности физической. Въ преложеніе св. даровъ можно и должно *вѣрить* всей силой вѣры въ Господа нашего Иисуса Христа и въ дѣйствительную силу Его установленія: «*вѣрую*, яко сіе есть самое пречистое тѣло Твое и сія есть самая честная кровь Твоя». Содержаніе этой вѣры не можетъ стать предметомъ естественнаго, опытнаго или научнаго знанія, «естествознанія», хотя оно и доступно внутреннему, духовному вѣдѣнію съ его самоочевидностью, которая побѣдно и свидѣтельствуешь о себѣ въ святомъ причащеніи.

Исповѣданіе вѣры въ преложеніе св. даровъ составляетъ общее достояніе Церкви съ первыхъ

вѣковъ христіанства. Оно твердо и неизмѣнно выражается въ отеческой письменности, иногда расплывчато и неточно (какъ у александрійцевъ Климента и Оригена), обычно же ясно и недвусмысленно, начиная отъ мужей апостольскихъ до св. Іоанна Дамаскина и позже его (напр. у св. Симеона, новаго Богослова). Втеченіе всего перваго 1000-лѣтія въ исторіи христіанской Церкви, въ разгарѣ христологическихъ споровъ, не возникало вопроса объ евхаристическомъ догматѣ, который исповѣдовался Церковію непосредственно и жизненно, безъ нарочитаго изъясненія и опредѣленія (что лишній разъ свидѣтельствуеть о вторичномъ и производномъ значеніи догматическихъ опредѣленій въ Церкви: *primum vivere, deinde dogmatizare*). Попытки выразить евхаристическій догматъ и его, такъ сказать, богословски осмыслить, появляются, какъ и обычно въ исторіи догматовъ, съ появленіемъ ересей, которыя въ свою очередь, какъ тоже обычно, являлись послѣдствіемъ начавшагося въ этой области догматическаго броженія. Это броженіе обнаружилось сначала на западѣ. Востокъ, вынесшій на себѣ всю тяжесть христологическихъ споровъ, въ евхаристическомъ вопросѣ оставался пассивенъ, скорѣе лишь оборонялся отъ ереси, причемъ, какъ это нерѣдко бываетъ, порою и самъ впадалъ при этомъ въ зависимость отъ наступающей стороны. Востокъ и доселе не сказалъ собственнаго слова въ этомъ вопросѣ, которое однако еще должно быть сказано.

Въ западной церкви въ IX в. у раннихъ представителей будущей схоластики (Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus) появилась первая догматическая рефлексія по поводу евхаристическаго догмата, которая въ XI в. (въ лицѣ Berengarius de Tours) переходитъ уже въ сомнѣніе, а далѣе въ прямую ересь (у Виклефа, XIV в., и далѣе у Гусса). Ученіе Беренгарія (хотя оно точно и

не можетъ быть установлено) является началомъ евхаристическихъ споровъ, которые продолжаются въ реформаціи и не могутъ почитаться законченными и до настоящаго времени. На общую попытку истолкованія преложенія св. даровъ лишь символически, или *trōpice*, католическая церковь отвѣтила грубымъ и прямолинейнымъ опредѣленіемъ, которое Беренгарій долженъ былъ клятвенно подтвердить папѣ Николаю на Римскомъ соборѣ 1059 г.: *panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam, verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.* Здѣсь былъ провозглашенъ предѣльный евхаристическій реализмъ, стремящійся совершенно овеществить таинство, взглянуть на него очами этого міра. И этимъ уже предопредѣлился дальнѣйшій путь западнаго евхаристическаго богословія, который можно опредѣлить какъ космологическій имманентизмъ, стремленіе истолковать таинство въ предѣлахъ этого міра. Евхаристическое богословіе запада свое классическое выраженіе имѣетъ въ ученіи Томы Аквинскаго (*Summa Theologiae, I, Qu. LXXV, LXXVI LXXVII*), которое сохраняетъ опредѣляющее значеніе и до нашихъ дней. Оно является не только богословской теоріей, но канонизировано какъ обязательное вѣроученіе для всей католической церкви въ канонахъ Тридентскаго собора, какъ и въ *Catechismus Romanus*. Мало того, и реформаціонныя евхаристическія ученія въ лютеранствѣ и реформатствѣ могутъ быть поняты также лишь въ связи съ нимъ, какъ отрицаніе и преодоленіе этого же ученія. Однимъ словомъ, все западное евхаристическое богословіе есть положительный или отрицательный томизмъ, который имѣетъ здѣсь

руководящее значеніе. Мало того, его вліяніе распространилось и на востокъ, ибо и новѣйшее православное богословствованіе въ этомъ вопросѣ еще находится подѣ косвеннымъ, хотя и недостаточно осознаннымъ, вліяніемъ томизма, которое и должно быть окончательно преодолено.

Основное недоумѣніе, а далѣе и сомнѣніе въ евхаристическомъ догматѣ относится къ смыслу и значенію преложенія св. даровъ. Здѣсь имѣется, какъ выше указано, явное несоотвѣтствіе между свидѣтельствомъ опыта и очевидностью вѣры: первый говоритъ о неизмѣнности хлѣба и вина, которая удостоверяется нашими чувствами, вторая же свидѣтельствуесть о полномъ и истинномъ ихъ измѣненіи чрезъ преложеніе въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ «истинно, подлинно и существенно — *vere, realiter et essentialiter*» — присутствуетъ Господь Іисусъ Христосъ. Какъ совмѣстить эти обѣ очевидности, которыя соединяются въ таинствѣ Евхаристіи? Рѣчь идетъ, очевидно, о силѣ преложенія какъ отождествленіи нетождественнаго, соединеніи различнаго.

Какъ сказано, евхаристическая проблема на западѣ сосредоточилась на вопросѣ объ измѣненіи евхаристическаго вещества и чрезъ это овеществилась. Тѣмъ самымъ она получила односторонне *космологическую* постановку, — о судьбѣ вещей этого міра (хлѣба и вина) въ связи съ ихъ таинственнымъ преложеніемъ въ тѣло и кровь Христовы: что дѣлается съ этими вещами, какъ принадлежащими этому міру, вслѣдствіе преложенія? Это есть вопросъ, такъ сказать, сакраментальнаго естествознанія. Въ центрѣ вопроса здѣсь стоитъ самая вещь, евхаристическая матерія. Такимъ материализмомъ отличается западное богословствованіе объ Евхаристіи, какъ въ католичествѣ, такъ и въ антагонистичномъ ему, но отъ него зависимомъ протестантизмѣ съ его спиритуализмомъ. Эта

проблематика и получила свое классическое выражение въ доктринѣ Томы Аквинскаго, на основныхъ идеяхъ которой мы сейчасъ остановимся.

Ученіе Томы Аквинскаго имѣетъ, въ качествѣ философской предпосылки, Аристотелевское различіе въ природѣ вещей субстанции и акциденціи. Первая есть то, чему принадлежитъ (*inhaeret*) второе, — признаки, свойства, качества. Она есть абстрактъ вещи, безкачественная ея основа, которой именно и принадлежитъ самостоятельное бытіе, тогда какъ акциденціи могутъ существовать только въ чемъ нибудь, имѣя для себя «подлежащее», субстанцію. Каждая вещь имѣетъ свою субстанцію, каковыхъ существуетъ неопредѣленное множество, причемъ, по смыслу ученія, онѣ возникаютъ и исчезаютъ вмѣстѣ съ вещами. Судьба субстанцій связана съ судьбою вещей, а субстанции нераздѣльно связаны со своими акциденціями, которыя принадлежатъ субстанции. Нераздѣльность субстанцій и акциденцій составляетъ самую основу этого ученія. Это различіе субстанцій отъ акциденцій Тома Аквинскій и примѣняетъ при разрѣшеніи вопроса, что же дѣлается съ евхаристическимъ веществомъ, съ *вещью* хлѣба и вина, при преложеніи его въ тѣло и кровь Христовы. Какъ вещи, хлѣбъ и вино также имѣютъ субстанцію, — т. е. абстрактную первооснову или «мѣсто свойствъ» а также и акциденціи, т. е. самыя свойства, иначе говоря, то, что можно назвать хлѣбностью хлѣба и и винностью вина. Эта хлѣбность и эта винность, согласно свидѣтельству внѣшнихъ чувствъ, сохраняются безъ измѣненія и послѣ преложенія. Католическое богословіе, начиная съ Томы Аквинскаго, очень послѣдовательно развиваетъ мысль, что неизмѣняющіяся акциденціи хлѣба и вина и послѣ преложенія осуществляютъ полностью всю ихъ хлѣбность и винность, со всѣми ихъ физическими, химическими и даже питательными свойствами,

въ такой мѣрѣ, что измѣненіе субстанціи никакъ на этомъ не отражается. Эти акциденціи существуютъ какъ бы абсолютно, безъ субстанціи, въ чемъ и состоитъ одно изъ проявленій евхаристическаго чуда. Въ преложеніи св. даровъ, по ученію Томы Аквинскаго и всего католическаго богословія, при неизмѣнности акциденцій, хотя и остающихся *sine subjecto sive substantia*, измѣняется ихъ субстанція, происходитъ *transsubstantiatio*, причемъ чудеснымъ образомъ это измѣненіе совершенно не отражается на акциденціяхъ. вмѣсто субстанціи хлѣба появляется субстанція тѣла Христова, и вмѣсто субстанціи вина появляется субстанція крови Христовой, а вмѣстѣ съ ними, въ силу нераздѣльности естества Христова, *per concomitantiam*, вселяется Господь со Своею душою и Божественнымъ духомъ, весь Богочеловѣкъ (*totus et integer*). Это измѣненіе субстанціи, замѣна субстанціи хлѣба и вина субстанціей тѣла и крови есть дѣйствіе творческаго всемогущества Божія, подобное тому, какое совершилось при Боговоплощеніи въ безсѣменномъ зачатіи Дѣвы черезъ наитіе Св. Духа. Черезъ *transsubstantiatio* въ акциденціяхъ хлѣба и вина присутствіе тѣло Господне.*)

Христосъ присутствуетъ въ св. дарахъ тотъ самый, который сидитъ одесную Отца со Своимъ Тѣломъ: *totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi*

*) Нужно замѣтить, что католическое богословіе въ ученіи о трансубстанціаці вообще испытываетъ затрудненіе съ обоими видами: Тѣла и крови, и, въ сущности, не знаетъ что ему дѣлать со вторымъ видомъ — кровію, хотя этой трудности обычно не замѣчаетъ. Всѣ его разсужденія относятся къ первому виду, къ гостіи, въ которой присутствуетъ цѣлостно Господь, а о второмъ видѣ какъ то просто забывается, что и соотвѣтствуетъ какъ устраненію его изъ причащенія, такъ и невозможности сохраненія его для поклоненія. Когда говорится о присутствіи Христа въ св. дарахъ, то разумѣется обычно одна лишь освященная гостія, — *Christus in rehide*, и забывается Его кровь. Одеако на этой сторонѣ не будемъ останавливаться, чтобы не усложнять разсужденія.

(S. th. III, qu., XLXXVI, a. I. ad secundum). *)

Въ небесахъ Христосъ присутствуетъ Своимъ тѣломъ не только субстанціей, но и акциденціями, *dimensive* или *circumscriptive* **) въ томъ видѣ, какъ Онъ былъ въ вознесеніи. При пресуществленіи св. даровъ Христосъ, конечно, не оставляя неба, какъ бы возвращается на землю, вселяется и присутствуетъ въ гости.

Итакъ, доктрина трансубстанціаціи утверждаетъ тѣлесное вселеніе вознесшагося Христа, вмѣстѣ съ Его Божествомъ, во св. дары, причемъ отсутствуетъ только акцидентальная сторона этого присутствія, т. е. пространственная протяженность и чувственная осязательность. Христосъ, въ которомъ также различаются субстанція и акциденціи, вселяется въ гостію субстанціально, но безъ Своихъ акциденцій. Этотъ образъ только субстанціального бытія получаетъ въ католическомъ богословіи дальнѣйшія разъясненіе. Прежде всего, присутствуя *substantialiter*, тѣло Христово оказывается свободно отъ всѣхъ пространственныхъ опредѣленій, даже можно сказать, что оно не присутствуетъ въ мѣстѣ, *localiter* (Qu. LXXIV, a. V.), которое занято лишь *speciebus sacramentorum*. Отсюда разъясняется и возможность сакраментального присутствія Христа одновременно на многихъ алтаряхъ, а также въ каждой части св. даровъ цѣлостно и нераздѣльно, ибо субстанціальное присутствіе сверхпространственно (а также, конечно

*) Тоже самое и въ *Catechismus Romanus*: *Quare dicitur totius substantiae? Resp. quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et integritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia reperitur.*

**) Можно встрѣтить въ католической литературѣ прямо такіа сравненія: *au ciel le corps de Jesus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce que au ciel il possède sa présence locale par l'extension.* (G. BARIELLE. *Le catechisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. IV, 2-me partie, 1909, page 463.).

и сверхвременно*) и перемѣщаются лишь евхаристическіе дары, species, въ которыхъ Онъ присутствуетъ (въ отличие отъ la presence corporelle du Sauveur dans le ciel, ou se realise la localisation proprement dite)**). Такимъ образомъ субстанціальное присутствіе Христа въ св. дарахъ связано съ евхаристическимъ веществомъ (species), которое, въ свою очередь, существуетъ sine subjecto, безсубстанціально, и въ этомъ смыслѣ представляетъ собою лишь нѣкую видимость (Декартъ), хотя и сохраняетъ способность воздѣйствія на нашу чувственность и свое мѣсто въ мірѣ.

Итакъ, евхаристическое чудо, въ пониманіи католическаго богословія, состоитъ въ сверхъестественномъ, а въ извѣстномъ смыслѣ и противоестественномъ, соединеніи субстанции тѣла и крови Христовыхъ, лишенныхъ своихъ акциденцій, съ чуждыми ей акциденціями хлѣба и вина, утратившими свою субстанцію. Будучи взаимно другъ другу чужды, субстанція тѣла и крови Христовыхъ и акциденціи хлѣба и вина въ таинствѣ соединены однако нераздѣльно въ такой степени, что съ разрушеніемъ акциденцій прекращается и субстанціальное присутствіе. Для ясности слѣдуетъ прибавить, что въ этомъ случаѣ акциденціи хлѣба и вина, въ ихъ раздѣльномъ видѣ, возвращаются въ разрядъ вещей этого міра, т. е. снова получаютъ свою собственную субстанцію, — происходитъ trans-transsubstantiatio (какъ говоритъ Оккамъ: quod ex non substantiis potest fieri substantia).

Вмѣстѣ съ тѣмъ хлѣбность и винность, — хотя и безсубстанціальное, но все же самобытное, неизмѣненное бытіе евхаристическихъ элементовъ остается налицо, и такимъ образомъ въ пониманіе

*) При этомъ католическая доктрина стремится сохранить весь реализмъ этого присутствія.

**) ib. 176.

таинства вносится дуализмъ: тѣло и кровь преподаются *подъ видомъ* хлѣба и вина, устанавливается не только различіе, но и противоположеніе между *substantia* и *species* (*apparences*), которымъ и понынѣ гордится католическое богословіе, какъ особымъ своимъ преимуществомъ.*) Общій итогъ таковъ: на сомнѣніе, предъявленное Беренгаріемъ, Виклефомъ и вообще раціонализмомъ, относительно того, какимъ образомъ понимать наличіе неизмѣненныхъ хлѣба и вина въ таинствѣ тѣла и крови, католическое богословіе отвѣтило лишь новымъ подтвержденіемъ этого же самаго сомнѣнія. Теорія трансубстанціаціи есть одна изъ разновидностей теоріи импанаціи (*impanatio*), т. е. ученія о томъ, что *in pane, sub pane* и *cum pane* преподаются тѣло и кровь Христовы. Признаніе, что хлѣбъ и вино сохраняютъ лишь свои акциденціи, въ сущности равносильно общему утвержденію протестантовъ, что они остаются самими собой, но при вкушеніи ихъ съ ними соединяется причащеніе тѣла и крови Христовыхъ. Протестантизмъ это соединеніе ограничиваетъ лишь причащеніемъ, католичество же распространяетъ его и за предѣлы этого момента. Только всего.

Ученіе о *transubstantiatio* имѣетъ основаніемъ Аристотелевское различеніе между *οὐσία* — *substantia* и *συμβεβηκός* — *accidentia*, и въ связи съ этимъ различеніемъ стоитъ и падаетъ. Вмѣстѣ съ догматомъ о *transsubstantiatio* католической церковью догматизировано и это ученіе, потому что внѣ его теряетъ значеніе все это построеніе. Кажется странной уже сама по себѣ такая степень зависимости догмата въ ядрѣ своемъ отъ чисто философской доктрины какого-либо философа, къ тому же еще и языческаго. Правда, невозможно отрицать связи христіанскаго богословія съ эл-

*) См. статьи *Eucharistie, Apparences, Messe* въ *Dict. de theol. cat.*

линской философіей, выработавшей въ своихъ понятіяхъ готовые термины и логическія грани для выраженія догматовъ. Такія понятія какъ οὐσία — сущность, ὑπόστασις — ипостась, ἐνέργεια — энергія, φύσις natura — природа и т. д., которыя вошли въ догматическія опредѣленія, принадлежатъ эллинскому философскому лексикону. Однако, вводя ихъ, догматика не вводитъ въ составъ церковнаго ученія никакой чисто философской доктрины, будь то Платона или Аристотеля или Стоиковъ, или Нееоплатониковъ, она пользуется выработанными ими понятіями, придавая имъ свое собственное употребленіе и при этомъ иногда существенно его измѣняя отъ первоначальнаго. (какъ напр. ὑπόστασις въ тринитарныхъ опредѣленіяхъ). Догматическія опредѣленія Церкви полагаютъ основаніе совершенно новымъ ученіямъ христіанской философіи (какъ въ патристическую, такъ и новѣйшую эпоху), которая, опираясь на античную философію, отнюдь ее не повторяетъ. Однако, совершенно обратный случай имѣемъ мы въ ученіи о трансубстанціаці, гдѣ не философія служитъ богословію, но богословіе рабствуетъ философіи, воспринимая за истину одну изъ ея доктринъ, и поставляя въ зависимость отъ нея все евхаристическое богословіе, какъ частный случай общаго соотношенія между субстанціей и акциденціями.

Такое рабствованіе само по себѣ вообще предосудительно для богословія, но въ данномъ случаѣ дѣло отягчается еще тѣмъ, что рѣчь идетъ объ одномъ изъ наиболѣе несостоятельныхъ ученій. Самъ Аристотель, хотя и излагаетъ ученіе о категоріяхъ въ *Метафизикѣ*, однако, придаетъ этому ученію сворѣе логической или гносеологической смыслъ, который въ грамматикѣ соотвѣтствуетъ различію субъекта и предиката, подлежащаго и сказуемаго, существительнаго и прилагательнаго. Въ гносео-

логии (у Канта) этому можетъ соответствовать различіе между Ding an sich или ноуменомъ, какъ непознаваемой и трансцендентной основой опыта, и опытнымъ знаніемъ, которое не проникаетъ въ міръ вещей въ себѣ, но ограничивается координированіемъ данныхъ опыта. Другое гносеологическое значеніе различенія субстанціи и акциденцій можетъ состоять въ томъ, что субстанція есть общая категорія предметности, формальное единство атрибутовъ (или акциденцій), имѣющая основу въ трансцендентальномъ единствѣ сознанія, однимъ словомъ, «категорія чистаго разсудка». Но, очевидно, ни съ однимъ изъ этихъ пониманій не совпадаетъ католическое истолкованіе Аристотеля, и ни одно изъ нихъ не было бы достаточно для цѣлей католической доктрины трансубстанціаціи, ибо субстанція, какъ категорія, логическая или гносеологическая, не можетъ быть подвергнута никакой конверсіи (conversio). Для этого субстанція должна быть превращена въ метафизическую реальность, что соответвуетъ, вообще говоря, лишь одной изъ возможностей въ аристотелизмѣ, отнюдь не наилучшей и не единственной (хотя она и примѣняется въ этомъ же смыслѣ, и также не всегда успѣшно, въ патристической триадологіи).*) Это именно и дѣлаетъ схоластика, для которой субстанція есть реальность, ядро бытія, радіаціи котораго осуществляются въ акциденціяхъ, нѣкій метафизическій электронъ или іонъ, какъ зарядъ энергій, дѣйствующихъ въ мірѣ. При этомъ, всякая вещь безъ различія, великая или малая, одушевленная и неодушевленная, столъ и человѣкъ, растеніе и ангелъ, все въ твореніи одинаково имѣетъ субстанцію и акциденцію. Мало того, число вещей постоянно колеблется, потому что вещи гибнутъ и возникаютъ и непрестанно переходятъ одна въ

*) Ср. мои главы о троичности, Богосл. Мысль. I.

другую, а съ ними и субстанція ихъ, такъ что въ мірѣ совершается непрестанная *transsubstantiatio*. Кромѣ того, существуютъ въ мірѣ простыя и сложныя вещи: овца и стадо, дерево и лѣсъ, вершина Монбланъ и Швейцарскія горы, звѣзда, и звѣздное небо, человѣкъ и нація и т. д. и т. д. и все это имѣетъ субстанцію со своими акциденціями. Словомъ, міръ есть потокъ субстанцій и ихъ непрестанная пляска, какой то безконечной *trans...* Эта теорія, рассматриваемая чисто философски, въ такой мѣрѣ груба, невмѣстима въ современное философское сознаніе, что навязать ее какъ самоочевидность, какъ это дѣлаетъ католическій догматъ о *transsubstantiatio*, является прямымъ насиліемъ надъ разумомъ, совершенно ненужнымъ и неоправданнымъ архаизированіемъ. Самое большее, въ ней можно видѣть одну изъ метафизическихъ возможностей космологіи, наряду съ другими, хотя даже и это трудно допустимо, но здѣсь она сдѣлана единственно обязательной нормой. Исторія философіи знаетъ разныя возможности ученія о субстанціи, вплоть до полного отрицанія ихъ у Гегеля*): Спинозовская *Substantia sive Deus*, Лейбницевская монадологія, матеріалистическій атомизмъ и гилозоизмъ, спиритуализмъ разныхъ оттѣнковъ, кантовскій феноменализмъ и т. д.**)

*) Вл. Соловьевъ весело припѣвалъ: «Субстанцій нѣтъ, ихъ Гегель уничтожилъ, но и безъ нихъ мы славно проживемъ». Однако онъ забылъ въ тотъ моментъ, что субстанціи обрѣли себѣ тихое пристанище въ тридентскомъ канонѣ, догматизировавшемъ ученіе Ф. Аквината, а это не должно бы быть безразличнымъ и для самого Вл. Сольвьева.

**) Въ ученіи о субстанціяхъ и акциденціяхъ вносится наивная и ненужная дубликація дѣйствительности, противъ которой правъ эмпиризмъ, видящій въ вещахъ «связку» атрибутовъ. Субстанціей имѣетъ быть ипостасный духъ, *ὑπόστασις* — субстанція, субъектъ всѣхъ своихъ состояній, или «акциденцій», но это совсѣмъ не относится къ вещамъ, а только къ личностямъ. Субстанціей можетъ почитаться цѣлое міра, какъ спиритуальное или матеріальное (*ὄλτ*), бытіе, какъ единое цѣлое или какъ организмъ субстанціальныхъ монадъ, имѣющихъ одинаково и въ отдѣльности и въ своемъ соотношеніи, изначальное, «предустановленное» бытіе, а вовсе не сопут-

Между этими возможностями менѣ всего остается мѣста только одной, согласно которой каждая гостія или кусочекъ хлѣба и каждая малая доля вина имѣетъ свою собственную субстанцію, знающую свои судьбы. *) Принять такое ученіе не позволяетъ философская совѣсть. Здѣсь требуется не подвигъ вѣры и смиреніе предъ тайной, но принятіе на вѣру разсудочнаго и несостоятельнаго опредѣленія, не имѣющаго прямого отношенія къ христіанской вѣрѣ.

Ученіе о субстанціи и акциденціяхъ распространяется не только на вещи этого міра, но и на Тѣло Христово, пребывающее въ небесахъ, принадлежащее сѣдящему одесную Отца Сыну Божію. И оно имѣетъ свою субстанцію и акциденціи, причемъ въ таинствѣ субстанціальное бытіе можетъ отдѣляться отъ акцидентальнаго, замѣняя собою субстанцію хлѣба и вина, сохраняющихъ свою собственную видимость, въ *transsubstantiatio*. Тѣмъ самымъ, тѣло и кровь Христовы, сущія на небесахъ, вовлекаются въ рядъ земныхъ вещей и раздѣляютъ ихъ основную судьбу — измѣнчивость: земля — зерно — мука и вода — хлѣбъ — тѣло Христово — человеческое тѣло (въ которое оно входитъ при вкушеніи) — снова земля и т. д. Это поставленіе Божественнаго Тѣла въ рядъ земныхъ вещей (его им-

ствующее вещамъ въ ихъ измѣнчивомъ становленіи. Наконецъ, субстанція можетъ пониматься и въ формальногносеологическомъ смыслѣ, какъ трансцендентальный субъектъ или категоріальный синтезъ, опредѣляющій предметность. Чтобы сдѣлаться понятной и убѣдительною, теорія Аристотеля должна быть, во первыхъ, переведена на языкъ современной критической философіи, а, во вторыхъ, философски обоснована. Въ теперешнемъ видѣ она остается въ такой мѣрѣ проблематична, что является во всякомъ случаѣ негоднымъ орудіемъ для евхаристическаго богословія, и вся теорія трансубстанціи является, по меньшей мѣрѣ, «покушеніемъ съ негодными средствами».

*) Правда, католическіе богословы увѣряютъ, что отцы Тридентскаго собора свое опредѣленіе не имѣли намѣренія связывать съ какой либо философской доктриной. Однако внѣ ученія Фомы Аквинскаго, опирающагося на Аристотеля, его просто нельзя понять, а, слѣдовательно, и принять.

манентизація) его уничижаетъ и не соотвѣтствуетъ прославленному состоянію Тѣла Господня, сущаго на небесахъ. Ссылка на всемогущество Божіе, которая примѣняется здѣсь столь неразборчиво, также неумѣстна, потому что и всемогущество преодолеваетъ невозможность фактическую, непосильность для человѣка, но не несообразность, логическій или метафизическій абсурдъ.*)

Мы уже указали, что *космизмъ* есть отличительная черта теоріи *transsubstantiatio*, онъ опредѣляетъ ея проблематику и доктрину. Между прославленнымъ тѣломъ воскресшаго и вознесшаго Господа и хлѣбомъ и виномъ здѣсь не проводится различія большаго, нежели между разными вещами или субстанціями этого міра, оно поставляется въ рядъ съ ними и въ непосредственное соотношеніе. Этому соотвѣтствуетъ и дальнѣйшее построеніе: тѣло и кровь Христовы, какъ вещи, замѣнившія своею субстанціею субстанцію хлѣба и вина, вмѣстѣ съ собою «*per concomitantiam*», устанавливаютъ пребываніе въ гостіи и души, и духа Спасителя, т. е. всего Богочеловѣка, *totus Christus*.

Итакъ, съ одной стороны *transsubstantiatio* рассматривается какъ замѣна субстанціи одной вещи субстанціей другой, откуда явствуетъ, что обѣ онѣ находятся какъ бы въ одной и той же онтологической плоскости. Съ другой стороны, акциденціи хлѣба и вина остаются хотя и опустошенными въ своей субстанціальности, безсубъектными, однако сохраняющими свою реальность, хлѣбность и винность, т. е. грубо говоря, остаются самими собой, хлѣбомъ и виномъ, въ которые нѣкимъ таинственнымъ («субстанціальнымъ») образомъ вселяет-

*) Такимъ абсурдомъ является, напр., мнѣніе Дунса Скотта, что всемогуществомъ Божіимъ матерія можетъ быть превращена въ форму, хлѣбъ въ душу и под., высказываемое имъ въ связи съ ученіемъ о *transsubstantiatio*.

ся Христосъ, дающій Себя вкушать «въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ видомъ хлѣба» (in pane, cum pane, sub pane). Это и есть то, что прямо (и, конечно, болѣе послѣдовательно) высказано въ теоріи *импанаціи* М. Лютера (который съ ожесточеніемъ относился къ аристотелевской теоріи трансубстанціаціи у Фомы Аквинскаго). Transsubstantiatio, такъ же какъ и *impanatio*, отрицаетъ предложеніе, а не утверждаетъ его (какъ думаютъ иные даже православные богословы). Вообще реформаціонныя ереси въ евхаристическомъ догматѣ были не только правомѣрными и въ своемъ родѣ послѣдовательными выводами изъ овеществляющаго космозиса теоріи трансубстанціаціи, но вмѣстѣ и правомѣрной реакціей противъ ея безысходности, какъ исканіе выхода изъ тупика дифизитизма, отрицающаго преложеніе, который содержится въ ученіи о transsubstantiatio.

Но другой чертой теоріи трансубстанціаціи, связанной съ содержащимся въ ней отрицаніемъ преложенія св. даровъ, является особое пониманіе реального присутствія во св. дарахъ Господа. Согласно ему, мы имѣемъ въ нихъ не только тѣло и кровь Господа, дарованныя Имъ для причащенія, но и Господа Самого, таинственно (*substantialiter*) возвращающагося на землю и пребывающаго въ гостіи. Мы имѣемъ здѣсь уже нѣчто большее чѣмъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы для причащенія вѣрныхъ, но прямое вселеніе Господа въ гостію. Тѣмъ самымъ фактически отвергается сила Вознесенія Господня, поскольку Господь возвращается на землю для пребыванія на безчисленныхъ алтаряхъ и въ безчисленныхъ гостіяхъ, хотя и невидимо, вѣрнѣе «подъ видомъ», in pane, cum pane, sub pane. Причащеніе въ такомъ пониманіи является лишь *одной* изъ цѣлей этого новаго схожденія Христа и вселенія Его въ гостію. Христосъ вообще присутствуетъ въ гостіи на землѣ,

въ опредѣленномъ мѣстѣ, на опредѣленномъ алтарѣ. И изъ такого пониманія естественно возникаетъ и развивается особый культъ св. даровъ, который сдѣлался столь типиченъ для новѣйшаго католичества. Такимъ образомъ и здѣсь теорія трансубстанціаціи не достигаетъ своей цѣли, п. ч. идетъ дальше ея: вмѣсто преложенія св. даровъ, какъ небеснаго хлѣба для причащенія, она низводитъ самого Христа на землю и скрытымъ образомъ отрицаетъ силу Вознесенія. Правда, все это прикрывается метафизикой субстанціальности, но развѣ не все равно — имѣть Христа въ гости, или же въ земномъ Его образѣ, если это одинъ и тотъ же Христосъ, — *totus Christus*, притомъ во всей силѣ и во всей полнотѣ тѣлесности Своей?

Однако, возможно ли другое разумѣніе, если признать реальность преложенія св. даровъ и связанную съ нимъ реальность присутствія Господа Іисуса Христа во св. дарахъ? До сихъ поръ отвѣтъ давался только одинъ: въ смыслѣ теоріи трансубстанціаціи, причемъ и православные богословы, особенно въ критикѣ протестантизма, нерѣшительно и часто безъ должной послѣдовательности повторяли эту теорію, которая вкразлась даже въ иныя вѣроучительныя опредѣленія «символическаго» значенія. Однако, православіе своего слова здѣсь еще не сказало. Для этого слѣдуетъ, во первыхъ, возвратиться къ отеческому богословствованію, (на 1000 лѣтъ назадъ), къ святоотеческому ученію, и его принять къ дѣйствительному руководству, творчески раскрыть и примѣнить для нашего времени. А во вторыхъ, для этого необходимо не что иное, какъ полное измѣненіе самой постановки вопроса съ отрѣшеніемъ отъ католическаго космоизма, овеществляющаго евхаристическую проблематику, и въ раскрытіи ея опираться не на Метафизику Аристотеля, но на Евангеліе. Иными словами, вопросъ надо снова возвратить на почву

христологіи, ибо онъ есть по существу и всецѣло вопросъ *христологическій*.

Католическая богословская мысль изнемогаетъ (и это изнеможеніе запечатлѣлось въ тридентскомъ догматѣ трансубстанціаціи) передъ вопросомъ о томъ, что измѣняется въ *вещи* хлѣба и вина при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы, какъ входитъ одно въ другое, какъ они соотносятся въ физическомъ сосуществованіи? Этотъ вопросъ опредѣляетъ содержаніе евхаристической доктрины одинаково какъ въ католичествѣ, такъ и въ протестантизмѣ, и оба они въ этомъ отношеніи оказываются гораздо ближе другъ къ другу, нежели это кажется.

Замѣчательно, что въ святоотеческомъ богословіи, на протяженіи 8 вѣковъ, совершенно не возникаетъ этотъ *физическій* вопросъ объ Евхаристіи, именно о томъ, что дѣлается съ хлѣбомъ и виномъ при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы. Благоговѣніе предъ таинствомъ какъ будто закрывало глаза, не позволяя смотрѣть на совершающееся и себя спрашивать о томъ, что совершается незримо. При этомъ дерзновенное и твердое свидѣтельство, — вопреки или, точнѣе, независимо отъ чувственной очевидности, и несумнѣнное исповѣданіе, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, есть все, что мы по этому поводу находимъ у отцовъ. И объясненія такому отсутствію объясненій нельзя искать лишь въ историческихъ обстоятельствахъ: съ одной стороны, естественное недоумѣніе разума относительно совершающагося въ таинствѣ преодоленія тожества, съ ниспроверженіемъ чувственной очевидности, доступно каждому вѣку (вѣдь и іудеи, услышавъ «странныя слова», (Іо. 6, 50). о плоти и крови, подаваемыхъ въ пищу, не могли этого вмѣстить и отошли отъ Христа); а съ другой стороны, и ученіе Аристотеля было близко и хорошо знакомо отцамъ и въ другихъ

случаяхъ находило свое отраженіе въ ихъ твореніяхъ. Однако у св. отцовъ не только нѣтъ физической теоріи преложенія (кромѣ отдѣльныхъ аналогій), но и отсутствуетъ самая проблема, которая возникла уже на почвѣ поднимающаго голову рационализма, гуманистическаго ренесанса съ его космозмомъ, начавшимся еще въ нѣдрахъ схоластики. Опираясь на святоотеческое ученіе, мы можемъ выйти изъ схоластическаго лабиринта на свободный воздухъ, хотя для этого ея усвоенія должны быть сдѣланы усилія мысли. Таковъ вообще путь церковнаго преданія: онъ всегда не только охранительный, но и творческій.

Итакъ, въ чемъ же содержаніе Евхаристической проблемы? Въ томъ ли, *какъ* совершается физическое измѣненіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, замѣщеніе одного другимъ, въ чемъ искони видитъ его католическое богословіе? Или же православному богословію здѣсь нужно «изыти изъ града», совершить *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, отвергнуть самую проблему въ ея католическомъ пониманіи и просто установить, что вовсе и не существуетъ такого вопроса, а на невѣрно поставленный вопросъ неизбежно даются и ложные отвѣты? Западное богословіе и въ ортодоксальныхъ и въ еретическихъ ученіяхъ, и у Беренгара и у Фомы Аквинскаго и въ протестантскихъ ученіяхъ, занято болѣе тѣмъ, чтобы показать *реальное присутствіе* Христа въ св. Дарахъ, Его пребываніе въ нихъ, нежели то, что во св. Дарахъ *причащающимся* подается истинное тѣло и кровь Христовы, а черезъ это причащеніе они соединяются со Христомъ тѣлесно и духовно. *Причащеніе* тѣла и крови, какъ назначеніе таинства, установленное самимъ Христомъ («пріимите, ядите... пійте отъ нея вси»), въ католическомъ богословіи не занимаетъ того центрального мѣста, которое ему подобаешь. Оно разсматривается скорѣе, какъ подразумѣвающееся

послѣдствіе совершившагося схожденія Христа въ гостію, которое его прежде всего и занимаетъ богословіе, хотя и *по поводу* причащенія. Здѣсь обсуждается не преложеніе *для* причащенія, въ отношеніи къ нему и въ непосредственной связи съ нимъ, но само по себѣ, причемъ *однимъ* изъ слѣдствій его, не единственнымъ и даже не первенствующимъ, является причащеніе.

Однако тѣло и кровь Христовы даны намъ, прежде всего, какъ божественная *пища* на Трапезѣ Господней, «хлѣбъ небесный и чаша жизни», и все ученіе объ Евхаристіи должно исходить изъ этого ея назначенія, установленнаго Господомъ. Обѣтованіе Господне относится не къ отмѣнѣ силы Вознесенія новымъ схожденіемъ на землю, хотя бы и сакраментальнымъ, но къ подаванію божественной пищи, которая есть тѣло и кровь Господни.

VI глава Ев. отъ Іоанна содержитъ ученіе Господа о *хлѣбѣ небесномъ*, который «сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру» (Іо., VI, 33), о «хлѣбѣ жизни» который есть плоть и кровь Сына Божія. «Ибо плоть моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питіе». «Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, и ядущій Меня живъ будетъ Мною» (57). И эту истину («аминь, аминь, глаголю вамъ») Господь самымъ дѣломъ явилъ на Тайной Вечери, когда далъ ученикамъ вкусить хлѣба и вина, какъ тѣла и крови Своихъ. Эта идея божественной пищи — тѣла и крови Христовыхъ, подаваемыхъ для вкушенія, и раскрывается по преимуществу въ святоотеческой письменности. Въ качествѣ пояснительныхъ соображеній, приводимыхъ относительно того, что земной хлѣбъ черезъ призываніе на него Духа Св. уже не есть обыкновенный хлѣбъ, но Евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей — земного и небеснаго *ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκία*

(св. Иринея, еп. Ліонскій, противъ ересей, IV, с. 34) мы находимъ у нѣкоторыхъ св. отцовъ мысли, могущія дать точки опоры для построенія ехаристическаго богословія, именно у св. Григорія Нисскаго и у св. Іоанна Дамаскина. Первый (въ *Большомъ Огласительномъ Словѣ*, гл. 37) разсуждаетъ такъ: «по истинѣ вѣрую, что хлѣбъ, освящаемый Словомъ Божиимъ, претворяется въ тѣло Бога Слова, ибо и оное тѣло было хлѣбомъ, но освятилось обитаніемъ Слова. Итакъ, по той же причинѣ, по какой въ томъ тѣлѣ претворенный хлѣбъ измѣнился въ божественную силу (т. е. обыкновенный хлѣбъ и вино, вкушавшіеся Господомъ для утоленія голода и жажды, претворились въ Его Тѣло и Кровь), и нынѣ происходитъ то же самое. Ибо какъ благодать Слова дѣлала святымъ тѣло, котораго составъ былъ изъ хлѣба, и которое нѣкоторымъ образомъ *само было хлѣбъ*, здѣсь также хлѣбъ, по слову апостола, освящается словомъ Божиимъ и молитвою (I, Тим. 4, 5), *не черезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь Тѣломъ Слова, но немедленно претворяясь въ тѣло Слова, какъ сказано самимъ Словомъ: сіе есть тѣло Мое*». У св. Іоанна Дамаскина (въ *Точномъ изложеніи православной вѣры*, кн. IV, гл. 13) читаемъ: «не вознесшееся тѣло сходитъ съ небесъ, но самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божию... *какъ хлѣбъ черезъ явленіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло и кровь ядущаго и піющаго и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ его прежняго тѣла, такъ и хлѣбъ, вино и вода, чрезъ призываніе и наитіе Св. Духа сверхъестественно претворяются въ Тѣло и Кровь Христовы, и составляютъ не два тѣла, но одно и то-же*». Въ обоихъ отрывкахъ содержится одно и то же указаніе — уразумѣвать пищу небесную по связи и аналогіи съ пищей земной. Остановимся ближе на этой мысли. Что представ-

ляетъ собою наше обычное питаніе*), что значить *хлѣбъ*? Въ питаніи осуществляется общеніе чело-вѣка съ міромъ, внѣшнимъ ему, нѣкое съ нимъ ото-жествленіе. Пища — вещь внѣшняго, внѣчеловѣ-ческаго міра становится человѣческимъ тѣломъ и кровію, происходитъ *естественная трансубстан-ціація*, въ которой хлѣбъ и вино, какъ и другія пищевыя вещества, извѣняются въ человѣческое тѣло (а, по связи его съ душою, можно сказать, что *не-я* входитъ *я*). При обратномъ выведеніи ихъ изъ человѣческаго тѣла, въ обмѣнѣ веществъ, мы имѣемъ дальнѣйшую «*transsubstantiatio*»: тѣло и кровь чело-вѣка частично перестаютъ быть самы-ми собою —, возвращаются міру (или, также можно сказать, *я* становится *не-я*). Въ питаніи мы имѣемъ, такимъ образомъ, непрерывно совершающійся об-разъ естественнаго преложенія пищи и питія въ тѣло и кровь чело-вѣка, которое восполняется об-ратнымъ процессомъ выведенія изъ организма его частицъ. Жизнь въ этомъ смыслѣ есть такое пре-ложеніе, совершающееся частично или же полно-стью (въ извѣстное число лѣтъ). Жизнь, какъ об-мѣнъ веществъ, происходящій въ питаніи, есть такое непрерывное преложеніе міроваго вещества въ тѣло и кровь чело-вѣка, имѣющее для себя обос-нованіе въ божественномъ установленіи (Быт. I, 29-30). Эта пища сама по себѣ, хотя и поддержи-ваетъ смертную жизнь, однако не обезпечиваетъ безсмертія, для котораго было насаждено Богомъ древо жизни — во всемъ его таинственномъ значе-ніи. Въ церкви же оно существуетъ, какъ хлѣбъ небесный, τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας, Божественная Евхаристія.

Свв. отцы обращаютъ особое вниманіе на то, что и тѣло и кровь Господни, въ силу истиннаго

*) Болѣе подробное разсмотрѣніе этого вопроса см. въ моей «Философіи хозяйства». М. 1910.

вочеловѣченія Его и воплощенія, подлежали въ теченіе Его земной жизни дѣйствию этого естественнаго преложенія. Хлѣбъ по вкушеніи становился пречистымъ Его тѣломъ, не теряя своей хлѣбности, но именно по силѣ ея, ибо не всякое міровое вещество имѣетъ эту естественную способность преложенія, но лишь во образѣ опредѣленной пищи. Тоже и относительно вина и воды, прелагающихся въ кровь. Тѣло Господне возрастало («отроча же растяше» Лк. 2, 40) и жило, повинуваясь общему закону человѣческаго естества, обреченнаго на зависимость отъ питанія, т. е. отъ непрестаннаго преложенія мірового вещества въ человѣческое тѣло. Въ этомъ раскрывалась не только подлинность человѣческой плоти, воспринятой Богочеловѣкомъ, но вмѣстѣ и дѣйствительность боговоплощенія, ибо Господомъ было воспринято живое и живущее тѣло, со всей полнотой тѣлесности, которая потенциально связана со всѣмъ міромъ, причемъ въ обмѣнѣ веществъ оно актуально проявляетъ этотъ космизмъ. Также и на Тайной Вечери Господь вкушалъ хлѣбъ и вино, и они естественно прелагались въ Его тѣло и кровь и обожались, по нераздѣльности Его божескаго и человѣческаго естества. Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, совершенное Имъ при причащеніи учениковъ, отличается отъ этого естественнаго преложенія тѣмъ, что это отождествленіе хлѣба и вина съ тѣломъ и кровію Христовыми или преложеніе совершилось не во вкушеніи ихъ Господомъ, но отъ него независимо, и въ этомъ состоитъ чудесный, таинственный, сверхъестественный (хотя и не противуестественный) характеръ преложенія. Свв. Григорій Нисск. и Іоаннъ Дам. опредѣленно сопоставляютъ именно естественное преложеніе пищи при вкушеніи ея съ евхаристическимъ преложеніемъ, которое Господь совершилъ независимо отъ вкушенія, какъ бы расширяя Свою тѣлесность

силою всемогущества Своего за предѣлы Своего тѣла. И эту, Имъ Самимъ хотя не вкушенную, но однако уже обоженную пищу, Онъ преподаеть для вкушенія Своимъ ученикамъ: «пріимите, ядите», «пійте отъ нея вси».

Всемогущество Божіе дѣлаеть здѣсь не существующее существующимъ, т. е. не вкушенные Христомъ хлѣбъ и вино и слѣдовательно, не принятые въ естество Его тѣла и крови, принятыми и освященными. Но оно, простирается и далѣе: то, что еще не совершилось, хотя и имѣло совершиться, становится существующимъ, чѣмъ снова снимаются грани времени, и будущее дѣлается настоящимъ. Именно Господь причащаетъ Своихъ учениковъ Своими тѣломъ и кровію, какъ искупительной жертвой («еже за вы ломимое», «яже за вы и за многія изливаемая») *ранѣ* Своей спасительной смерти, ранѣ Голгоѣы, и ужъ тѣмъ болѣе ранѣ Своего славнаго воскресенія и на небеса восхожденія). То, что опредѣлено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ о закланіи Агнца, что уже обозначилось какъ неизбѣжное въ цѣпи временныхъ событій, — Голгоѣская жертва, здѣсь свидѣтельствуется уже какъ совершившееся. Здѣсь происходитъ снятіе граней времени, ибо на Тайной Вечери Господь совершилъ таинство, которое въ себѣ имѣеть уже всю силу боговоплощенія («вспоминающе убо вся еже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣденіе, второе и славное паки пришествіе», — молитва священника передъ произнесеніемъ словъ «твоя отъ твоихъ».)

На Тайной вечери Господь преподалъ Себя въ Своемъ тѣлѣ и крови, какъ спасительную *пищу*, черезъ вкушеніе которой совершается соединеніе съ Нимъ. Но Онъ не только содѣлалъ это въ единоратномъ актѣ, но и установилъ творить въ Его воспоминаніе, когда Его Самого на землѣ уже не

будеть, на всѣ времена. Этимъ открывається новая сторона въ вопросѣ объ Евхаристіи. Когда Господь ее установилъ, Онъ самъ былъ на землѣ въ Своемъ тѣлѣ, здѣсь же, въ горницѣ Іерусалимской, среди Своихъ учениковъ. Причащая хлѣбомъ и виномъ, какъ Своимъ тѣломъ и кровію, Онъ имѣлъ предъ ними Свое тѣло и кровь непосредственно, и хлѣбъ и вино были бы только особымъ образомъ вкушенія самого пречистаго тѣла и крови. Пища евхаристическая была совершенно тождественна съ этимъ тѣломъ и кровію, такъ что по существу ученики приобщились *этого* тѣла и крови. Но вопросъ существенно измѣняется, какъ только мы вводимъ въ разсмотрѣніе тотъ фактъ, что Евхаристія установлена на всѣ времена, когда Господь вознесшійся уже *не* будетъ присутствовать на землѣ тѣлесно. И прежде всего, къ какому времени, слѣдуетъ относить дѣйствительное начало совершенія Евхаристіи во исполненіе Божественнаго установленія, съ чѣмъ связана и когда наступитъ эта возможность?

Евхаристія, какъ и всѣ таинства церковныя, стала возможна только черезъ сошествіе Св. Духа, и въ Дѣян. Апост. первое упоминаніе о «преломленіи хлѣба» естественно встрѣчается лишь послѣ Пятидесятницы: 2, 42: «и они (увѣровавшіе) постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ». Напротивъ, до Пятидесятницы (но послѣ Вознесенія) просто говорится: 1, 14: «всѣ они единодушно пребывали въ молитвѣ и моленіи съ (нѣкоторыми) женами и Маріею, матерію Іисуса, и съ братіями Его» (какъ и о самомъ днѣ Пятидесятницы, *передъ* самымъ сошествіемъ Св. Духа, говорится просто: 2, 1: «всѣ они были единодушно вмѣстѣ»). Духъ Св. Своею совершительною силой дѣлаетъ ощутительнымъ присутствіе Христа въ Церкви и въ таинствахъ. И, въ частности, преложеніе св. Даровъ

совершается «Духомъ Твоимъ Святымъ» (Лит. свв. Іоанна Злат. и Василя В.).

Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ Евхаристіи совершается уже не въ личномъ присутствіи Христа, ибо вознесшійся Господь, удалившись отъ земли, пребываетъ одесную Отца на небесахъ. И такимъ образомъ устанавливается иное, новое соотношеніе между хлѣбомъ и виномъ, какъ вещами этого міра, пищею земною, и тѣломъ и кровію Господа въ прославленномъ состояніи воскресенія, вознесенія, одесную Отца сѣдѣнія, т. е. премірнаго, сверхкосмическаго или сверхфизическаго пребыванія. Конечно, это Тѣло, по существу тождественное съ зачатымъ во чревѣ Маріи, рожденнымъ и жившимъ на землѣ, страдавшимъ и погребеннымъ, воскресшимъ и вознесшимся. Гробница была пуста по Воскресеніи, и тѣла во гробѣ не было, остались однѣ пелены и платъ, какъ и въ Вознесеніи «облако взяло Его изъ вида ихъ» (Д. А. 1, 9). Однако эта самотождественность соединяется съ такимъ измѣненіемъ прославленнаго тѣла по сравненію съ земнымъ, что это отражается и въ его отношеніи къ міру: тѣло Господа, принадлежавшее къ этому міру до воскресенія и даже еще до вознесенія, нынѣ уже не принадлежитъ ему, является сверхмірнымъ, метакосмичнымъ. Отсюда и вытекаетъ постановка евхаристической проблемы.

Нужно остановиться внимательно на тѣхъ чертахъ, которыя содержитъ Евангеліе относительно воскресшаго тѣла Господа. Прежде всего, слѣдуетъ установить, что, хотя Господь и пребываетъ на землѣ до Своего Вознесенія, однако *инымъ* образомъ, нежели до Воскресенія: Онъ не живетъ съ учениками, но только *является* имъ («явилъ себя живымъ... въ продолженіи сорока дней являлся имъ». Д. А. 1, 3), причемъ эти явленія Его не зависятъ отъ законовъ природнаго міра, но подчинены

лишь Его произволению. Онъ является ученикамъ дверемъ затвореннымъ (Ю., 20, 19, 26), и Онъ скрывается изъ глазъ, становясь невидимъ Лукъ и Клеопъ, когда они узнали Его. Замѣчательно, между прочимъ, что явленія эти не имѣютъ той принудительности, какая свойственна физической очевидности: даже ученики — «ови усумнѣшася» (Мѡ. 28, 17), такъ что Господь, явившись одиннадцати, «упрекалъ ихъ за невѣріе и жестокосердіе ихъ, что видѣвшимъ Его воскресшаго не повѣрили» (Мѡ. 16, 14). Заслуживаетъ вниманія и то, что и въ явленіи Своемъ Іисусъ бываетъ не сразу узнанъ, и не только двумя учениками на пути втеченіе цѣлаго дня бесѣды, но и любящей и вѣрной Маріей Магдалиной, принимающей Его за садовника (Ю., 20, 15). Это явленіе было, очевидно, столь далеко отъ непосредственной, физической, самоочевидности, что оставляло мѣсто неувѣренности, сомнѣнію, недоумѣнію, какъ это совершенно ясно свидѣтельствуется изъ разсказа Лк. 24, 36-40: «когда они говорили о семъ, самъ Іисусъ сталъ посредѣ ихъ и сказалъ имъ: миръ вамъ. Они, смутившись и испугавшись, *подумали, что видятъ духа*. Но Онъ сказалъ имъ: что смущаетесь, и для чего такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и ноги Мои, это — Я самъ; осяжите Меня и рассмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня. И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги». Здѣсь заслуживаетъ вниманія, что и Господь снисходитъ къ этому недоумѣнію и предлагаетъ имъ возможность чувственно («осяжите») удостовѣриться въ подлинности явленія. И эта же черта («показалъ имъ руки и ноги и ребра Свои» Ю., 20, 20) повторяется въ разсказѣ Евангелія отъ Іоанна объ явленіи ученикамъ (тожественномъ или отличномъ отъ явленія одиннадцати, описанномъ въ Евангеліи отъ Луки), и тотъ же смыслъ особливаго чувственнаго удо-

стовѣренія имѣетъ и разсказъ объ ап. Томѣ (10, 20, 26-27). Всѣ эти черты съ необходимостью наводятъ на мысль, что *явленіе* Воскресшаго Господа *отличалось* отъ Его тѣлеснаго пребыванія, которое никогда не вызывало сомнѣнія и не нуждалось въ удостовѣреніи, обладая самоочевидностью непререкаемой.*) Сюда присоединяется и еще одна черта, подтверждающая нѣкую недосыгаемость воскресшаго тѣла Иисусова непосредственному чувственному воспріятію, въ явленіи Маріи Магдалинѣ, когда она привычнымъ движеніемъ хотѣла коснуться ногъ Иисусовыхъ. «Иисусъ говоритъ ей: не прикасайся ко Мнѣ, ибо я еще не восшелъ ко Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, къ Богу Моему и Богу вашему». (Іо., 20, 17). Это устраненіе самой возможности прикосновенія полагаетъ качественную, принципиальную грань между нашей тѣлесностью и тѣлесностью Воскресшаго Господа, причемъ эта грань прямо связывается съ сообымъ состояніемъ *восхожденія* ко Отцу. Этому не противорѣчитъ, однако, что Господь, здѣсь показавъ недоступность Своего тѣла прикосновенію, въ другихъ явленіяхъ нарочито давалъ Себя прикасаться. Ради увѣренія учениковъ Господь дѣлалъ очевидною ту *связь* между Собою и міромъ вещественнымъ, между Своимъ тѣломъ воскресшимъ до воскресенія, являя ихъ *тождественность*, но не уничтожая и *инаковости* (между тѣмъ какъ въ словахъ Его Маріи Магдалинѣ указана именно эта инаковость). Такое соединеніе тождественности и инаковости тѣла Господа въ дни Его земного служенія и въ прославленіи послѣ

*) Какъ и говорится: «о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась и мы видѣли и свидѣтельствуемъ». (1. 10. I, 1-2).

Воскресенія утверждается здѣсь какъ догматическая антиномія. *)

Эту связь Своего воскресшаго и прославленнаго тѣла съ земнымъ, принадлежащимъ этому міру, эту антиномическую тождественность, соединенную съ инаковостью, Господь подтверждаетъ, согласно Евангелію отъ Луки и отъ Іоанна, еще наиболѣе нагляднымъ путемъ: черезъ вкушеніе пищи. «Когда же они отъ радости еще не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: «есть ли у васъ здѣсь какая пища?» Они подали ему часть печеной рыбы и сотоваго меда, и *взявъ гль предъ ними*» (Лк. 24, 41-43). Съ большой вѣроятностью можно думать, что и на озерѣ Тиверіадскомъ Господь, принявшій участіе въ обѣдѣ съ учениками, также вкушалъ предъ ними (Іо., 21, 12-13). Конечно, вкушеніе пищи является ненужнымъ для самого Господа, ибо Его воскресшее и уже безсмертное тѣло отъ него не зависитъ. И, конечно, это вкушеніе пищи не могло имѣть значенія *питанія* для прославленнаго тѣла Господа. Однако этой *возможностью* вкушенія пищи свидѣтельствуется наличность остающейся *связи* между земнымъ, смертнымъ, и воскресшимъ, безсмертнымъ, тѣломъ Господа. Вкушеніе пищи воскресшимъ Господомъ, имѣющее такое принципиальное значеніе для догматическаго ученія объ Евхаристіи, сближается по значенію съ предоставленіемъ рукъ, ногъ и реберъ для осязанія: оно удостоверяетъ тождественность земнаго тѣла Господа, этому міру принадлежавшаго, и Его воскресшаго тѣла, ему не принадлежавшаго, устанавливаетъ непо-

*) Эта же антиномическая тождественность иначе подтверждается въ словахъ ап. Павла, гдѣ онъ приравниваетъ явленія воскресшаго Господа до Вознесенія съ Его явленіемъ ему самому уже въ небесной славѣ: «явился (Иисусъ) Кифѣ, потомъ двѣнадцати; потомъ явился болѣе нежели 500 братіямъ, въ одно время... потомъ явился Іакову, также всѣмъ постоламъ, а *послѣ всѣхъ явился и мнѣ какъ (нѣкоему) извергу*». (I Кор. 15, 5-8).

средственную связь между ними въ такой мѣрѣ, что одно переходитъ въ другое безъ нарушенія своего собственнаго бытія. Вкушеніе пищи не было иллюзіей или видимостью, которой не соотвѣтствовала дѣйствительность, какъ бы родомъ гипнотическаго внушенія, но оно и не было такимъ принятіемъ пищи, какое было свойственно Христу въ дни Его земной жизни (въ частности даже и на Тайной Вечери). Также и руки, ноги и ребра, хотя могли быть показаны Господомъ и, конечно, для этого имѣли свою реальность, однако они не были уже доступны для цѣлованія, омовенія слезами и муромъ и вытиранія ихъ власами, вообще уже не подлежали нашей чувственности, хотя и, по особому изволенію Божію, могли становиться ей доступны. И это же можно сказать и вообще относительно *явленій* Господа по воскресеніи: они не были чисто духовны, каковы явленія ангеловъ (и, м. б., посмертныя явленія усопшихъ, насколько они дѣйствительны), но они и не были чувственно матеріальны, какъ и тѣло Господа, не связанное уже пространственностью и непроницаемостью вещества. Господь могъ являть Себя *черезъ* вещество, но *не въ* веществѣ. Само тѣло Господа не было вещественнымъ, хотя и сохраняло связь съ веществомъ, изъ котораго оно возстало силою воскресенія. Это и было Преображеніемъ земного, душевнаго тѣла въ тѣло духовное. Эту трансфизитность тѣла, удерживающаго, однако, связь съ міромъ, одновременная и принадлежность, и трансцендентность этому міру до сихъ поръ еще не умѣетъ выразить въ своихъ терминахъ религіозная философія.

Однако, этой дистинкціей между тѣломъ въ физическомъ и въ сверхфизическомъ состояніи*) не

*) Теософы, которые беззаботны относительно философской, точности, различаютъ эти состоянія, какъ «планы» или «тѣла»: физическое и эфирное. Христосъ являлся ученикамъ послѣ воскресенія въ эфирномъ тѣлѣ и они видѣли Его на эфирномъ планѣ, особымъ образомъ ясновидѣнія.

исчерпывается проблема отношенія воскресшаго тѣла Христова къ міру съ его тѣлесностью. Новую грань здѣсь образуетъ Вознесеніе. Эту грань устанавливаетъ и самъ Господь въ словахъ Своихъ Маріи Магдалинѣ: не «восшелъ», но «восхожу ко Отцу», и восшествіе это совершается въ Вознесеніи.

По Воскресеніи Своемъ Господь, хотя и не жилъ съ учениками, а только являлся имъ, однако оставался на землѣ, въ предѣлахъ этого міра, принадлежалъ къ нему, пребывая въ таинственномъ состояніи *восхожденія*, совершающагося («восхожду ко Отцу Моему»), но еще не совершившагося («еще не восшелъ ко Отцу Моему»). Это восхождение окончательно совершается въ Вознесеніи, которое означаетъ удаленіе Христа изъ этого міра. О Вознесеніи Господнемъ сообщаетъ кратко ев. Маркъ (16, 19): «Господь вознесся на небо и возсѣлъ одесную Бога», пространнѣе ев. Лука (24, 51): «И, когда благословлялъ ихъ, сталъ отдаляться отъ нихъ и вознестись на небо», и въ Дѣян. Ап. (1,9): «Онъ поднялся въ глазахъ ихъ, и облако взяло Его изъ вида ихъ». Здѣсь самое событіе только обозначено въ образахъ внѣшняго отдаленія съ поднятіемъ на воздухъ (какъ это и изображается на иконѣ). Но оно знаменуетъ удаленіе, исчезновеніе изъ этого міра уже окончательное: и ранѣе Господь скрывался изъ глазъ учениковъ послѣ явленія Своего, становясь невидимымъ (Лк. 24, 21), какъ бы истаеая предъ ними. Теперь же это удаленіе совершается не въ пространство, не въ даль, но въ высь, «въ небо». Оно было пережито, прочувствовано учениками, какъ *уходъ* изъ этого міра, имъ предуказанный. Въ прощальной бесѣдѣ Господь говоритъ объ этомъ: «Дѣти, не долго уже быть Мнѣ съ вами... куда Я иду, вы не можете прійти (Іо., 13, 33)... когда я пойду и приготовлю вамъ мѣсто, приду опять и возьму васъ къ Себѣ... еще немного, и міръ не увидитъ Меня (14, 3)...

иду ко Отцу Моему (14, 12, 16, 16)... лучше было вамъ чтобы Я пошелъ, ибо, если не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ; а если пойду, то пошлю Его къ вамъ (16, 7)... Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду ко Отцу (16, 28)... и нынѣ прослави Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (17, 5). Въ Евангеліи отъ Іоанна нѣтъ прямого разсказа о Вознесеніи Господнемъ, какъ у ев. Марка и Луки. Вѣрный обычному своему правилу, онъ не повторяетъ; но восполняетъ ихъ повѣствованіе. Въ данномъ случаѣ онъ даетъ, такъ сказать, богословіе Вознесенія, которое и составляетъ центральную ось прощальной бесѣды: удаление Христа изъ міра, т. е. Вознесеніе, и пришествіе Утѣшителя. Иными словами, тому, что символически ознаменовалось какъ событіе въ мірѣ физическомъ, здѣсь дается смыслъ и сила метафизическая или метакосмическая: удаление Христа изъ міра, которое естественно напрашивается на сопоставленіе съ Его пришествіемъ въ міръ — («въ мірѣ былъ» (Іо., 1, 10) и Его новымъ, вторымъ пришествіемъ въ міръ. *Облако*, взявшее Христа (Д. А. 1, 9), есть Слава Божія, согласно прощальной молитвѣ (Іо. 17, 5), подобно тому какъ и въ Преображеніи Господнемъ «свѣтлое облако осѣнило ихъ» (Мѡ. 17, 5 — Мр., 9, 7. — Лк. 9, 34), и изъ него раздался гласъ Отца, свидѣтельствующій о Сынѣ. *Облако* и въ Ветхомъ Завѣтѣ есть знакъ присутствія Божія и Славы Божіей,*) и сокрытіе в облакѣ означаетъ пріятіе Божественной Славы. Что же означаетъ это?

Прежде всего, послѣ Вознесенія, возстановляется ли то же положеніе, которое было до боговоплощенія? Очевидно, нѣтъ, ибо боговоплощеніе имѣетъ пребывающее значеніе. Объ этомъ говоритъ

*) Ср. моя *Купина Неопалимая*, экскурсъ о Славѣ Божіей.

намъ конецъ Евангелія отъ Матѳея 28, 18, 20 «и приблизившись Іисусъ сказалъ: дана мнѣ всякая власть на небѣхъ и на землѣ... и се Я съ вами во все дни до скончанія вѣка. Аминь». Здѣсь засвидѣтельствована, какъ вновь данная, не Божеская только, но и Богочеловѣческая власть на землѣ и новая нерузлучимость съ человѣчествомъ, и потому Вознесеніе обозначаетъ не *отсутствіе*, но *новое присутствіе*, пребываніе Христа съ учениками. Имѣетъ съ тѣмъ въ Вознесеніи свидѣтельствуется и нерушимость боговоплощенія, ибо оно совершилось именно съ тѣломъ и относительно тѣла, и къ этому тѣлесному бытію относится: «и сѣдѣ одесную Бога» (Мр. 16, 19), что и составляетъ твердое вѣрованіе Церкви. Итакъ, Вознесеніе означаетъ не развоплощеніе, но, если такъ можно выразиться, увѣковѣченіе боговоплощенія, имѣющаго силу въ небесахъ и на землѣ: именно такой смыслъ имѣетъ образъ «одесную сѣдѣнія».

Прославленное тѣло Христа, исполнившее свое «восхожденіе», приобрѣло совершенную духовность, и это духовное тѣло способно присутствовать на небесахъ одесную Бога Отца. Оно не является несовмѣстимымъ съ абсолютной духовностью Божіей, съ той истинной, что Богъ есть Духъ. Однако такая духовность тѣла, не означаетъ ли полной его спиритуализаціи, равносильной развоплощенію? Нѣтъ, не означаетъ, и въ этомъ все дѣло. Хотя и совершенно духовное и потому абсолютно чуждое міровому веществу или плотяности тѣло Господа сохраняетъ всю силу тѣла, оно есть тѣло, хотя лишь динамическое. Но это динамическое состояніе не есть лишь одна потенціальность, какъ бы вслѣдствіе безсилія, но, наоборотъ, полное овладѣніе тѣлесностью («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли»), которая уже не нуждается въ какомъ-либо частномъ образѣ тѣла, будучи тѣломъ вообще. Оно имѣетъ силу облекаться въ тѣ-

лесный образъ соотвѣтственно нуждамъ духа, который всегда индивидуаленъ, поскольку по-стасенъ. И тѣло вообще поэтому есть или становится, имѣеть въ себѣ энергію становится опредѣленнымъ индивидуальнымъ тѣломъ. Поэтому и тѣло Христово сохраняетъ язвы и общую тождественность своего образа и послѣ воскресенія, и во второмъ славномъ пришествіи, какъ это нарочито подтверждено ангелами: «сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо» (Д. А. I, 11). Сущность тѣла заключается не въ матеріальныхъ частицахъ міра, въ него входящихъ и изъ него выходящихъ (и въ этомъ смыслѣ тѣло не замкнуто въ себѣ, но открыто для міра), а въ особой силѣ, которая присуща духу для воплощенія. Въ этой способности духа создавать себѣ свое тѣло и жить въ немъ состоитъ природа человѣка какъ воплощеннаго духа. Въ этомъ воплощеніи человѣческаго, такъ же какъ и божественнаго духа можно различить двѣ стороны: духовное тѣло, какъ способность и силу духа къ воплощенію, и тѣло вещественное, какъ осуществленіе этой духовной энергіи, этого мыслеобраза, изъ мірового вещества, изъ «земли» какъ единаго общаго источника всякой тѣлесности. При этомъ осуществленіи могутъ быть разныя степени адекватности: *смертное* тѣло вообще неадекватно своей идеѣ, вслѣдствіе слабости духа овладѣть его веществомъ; напротивъ, прославленному, воскресшему тѣлу Господа въ высочайшей степени свойственна такая адекватность. Ему дана «всякая власть на небеси (какъ Богу) и на земли», какъ человѣку, почему это прославленное тѣло и пріобрѣтаетъ всѣ свойства, ему присущія. Во время несовершившагося, но еще совершающагося «восшествія», между Воскресеніемъ и Вознесеніемъ, очевидно, и происходитъ это для насъ непостижное одуховленіе, переходъ

тѣла Господа въ состояніе чистой духовности. Эта «побѣда Господа надъ смертью», эта «всякая власть», Ему данная, пріобрѣтена Имъ не силою Божьяго всемогущества Творца надъ твореніемъ, но Его человѣческимъ естествомъ, подвигомъ человѣческаго усилія и человѣческой жизни, хотя и нераздѣльной въ Немъ съ Божествомъ. Какъ воистину человѣкъ, Онъ осуществляетъ послушаніемъ до конца такую предѣльную адекватную человѣчность, что она выражается въ совершенномъ овладѣніи Своей тѣлесностью, а стало, быть, и въ освобожденіи отъ нея, какъ начала ограничивающаго, коснаго, непослушнаго. Духовное тѣло, тѣло Вознесенія, уже перестаетъ зависѣть отъ тѣлесности. Оно не становится отъ этого безформеннымъ, какъ бы безтѣлеснымъ, но оно само обладаетъ своей формой, есть эта чистая форма. Вознесшееся тѣло Господа, отдѣлившееся отъ міра и потерявшее черезъ это его тѣлесность и вещественность, не теряетъ своихъ энергетическихъ свойствъ, какъ индивидуальнаго образа духа, его внѣшней формы (хотя здѣсь внѣшнее и внутреннее намъ приходится различать уже въ области духовной). Тѣмъ не менѣе, въ состояніи своемъ оно, дѣйствительно, *отдѣлено* отъ вещественной тѣлесности этого міра, которую оставило при Вознесеніи. Однако, и это разлученіе или оставленіе есть состояніе, а не существо этого прославленнаго тѣла, и оно имѣетъ измѣниться во второмъ пришествіи, когда это тѣло снова одѣнется въ земную одежду, чтобы быть доступнымъ сынамъ этого міра, когда Господь *явится* или снова *придетъ* въ этотъ міръ видимо, т. е. дастъ своему духовному тѣлу космическое одѣяніе, ему свойственное, хотя для Него самого и не необходимое. Таково соотношеніе между Вознесеніемъ и Парусіей, Вторымъ Пришествіемъ. Тѣло дѣлается тѣломъ не чрезъ матеріальный его составъ, но чрезъ внутреннюю форму, обладающую

способностью одѣянiя въ вещество этого мiра, какъ художественный образъ, воплощающійся въ пластическомъ матеріалѣ.

Сказанное различеніе между тѣломъ въ себѣ, или духовнымъ, и тѣломъ въ земномъ, неадекватномъ, ограниченномъ воплощеніи находитъ для себя прямое догматическое основаніе въ ученіи ап. Павла о воскресеніи I Кор. 15. Здѣсь *силу* тѣла воскресенiя апостоль уподобляетъ зерну: «когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно... но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло» (37-38). Далѣе апостоль различаетъ «тѣла небесныя и тѣла земныя» (40), и «тѣла душевныя и тѣла духовныя» (44), причеиъ «какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго» (48), «тѣлесному сему надлежитъ облечься въ безсмертное» (53). Это различеніе двухъ тѣлъ, или двухъ аспектовъ тѣлесности, которыя выражаются противоположеніемъ небеснаго (въ соотвѣтствіи Господню тѣлу Вознесенiя) и земного, духовнаго и тѣлеснаго, особенно въ связи съ сопоставленіемъ зерна и вырастающаго изъ него тѣла, утверждаютъ насъ въ двоякомъ пониманіи тѣла. Тѣло духовное свойственно всѣмъ воплощеннымъ духамъ (въ отличіе отъ силъ безплотныхъ), тѣло же душевное свойственно тѣлесному состоянію человѣка, когда онъ не владѣетъ тѣломъ, но наоборотъ, тѣло владѣетъ имъ. Въ будущемъ вѣкѣ духовныя тѣла, облекшись въ нетлѣніе, станутъ способными держать свою форму, а все вещество мiра станетъ общей матеріей, тѣломъ для всего человѣчества (черезъ что преодолѣна будетъ пространственная дробимость, непроницаемость и раздѣленіе).

Здѣсь слѣдуетъ еще разъ возвратиться къ католическому пониманію, которое лежитъ ва основѣ теоріи трансубстанціаціи. По этой теоріи Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ *substantialiter*, но не

accidentaliter, напротивъ, на небесахъ, одесную Отца, Онъ присутствуетъ въ Своемъ собственномъ видѣ descriptive et definitive, слѣдовательно и accidentaliter. Согласно этому пониманію, земное тѣло Спасителя въ пространственномъ образѣ, какъ оно было на землѣ, занимаетъ теперь мѣсто въ небесахъ, одесную Отца, причемъ и «небеса», и «одесную Отца» понимаются такъ же какъ *мѣсто*, только отличающееся отъ прежняго мѣста его пребыванія на землѣ. Грубость и, можно сказать, суетвѣрность такого представленія удивительна. Метафизическое удаленіе изъ этого міра со всею его временностью и пространственностью въ Вознесеніи здѣсь приравнивается физическому удаленію тѣла Христа въ другое мѣсто, именно съ земли на небо. Но «небо» совсѣмъ не есть мѣсто въ астрономическомъ пространствѣ, напротивъ, Вознесеніе состоитъ въ совершенномъ оставленіи міра, которое сопровождается переходомъ тѣла Христова въ состояніе духовное, свободное отъ космическаго вещества. Это — не *развоплощеніе*, но въ извѣстномъ смыслѣ дематериализація. Въ Вознесеніи завершается «восхожденіе ко Отцу». Воскресшее и прославленное тѣло Господа пріобрѣтаетъ такую духовность, для которой становится естественнымъ удаленіе изъ міра. Поэтому, *по состоянію* (т. е. accidentaliter и descriptive) между земнымъ и прославленнымъ, вознесшимся тѣломъ Господа существуетъ не тождественность, но противоположность, и небо, куда вознесся Господь, есть не мѣсто, но состояніе духовной тѣлесности, такъ же какъ и одесную Отца сѣдѣніе. Оно означаетъ что Господь, удалившись изъ міра, не пересталъ быть человекомъ, имѣющимъ тѣло, однако это тѣло сдѣлалось столь духовно, что оно не препятствуетъ Его пребыванію на небесахъ одесную Отца, какъ и до воплощенія. Оно сохраняетъ всю свою энергетическую тѣлесность, но это не препятствуетъ пребыванію

въ небѣ, т. е. духовномъ мірѣ.*) Второе же пришествіе Христово, по отношенію къ Вознесенію, имѣетъ то значеніе, что Господь Свое тѣло снова дѣлаетъ не только духовнымъ, но и земнымъ, становится доступнымъ, видимымъ міру, является ему. Однако этотъ переходъ тѣла Господа отъ земной плоти (σάρξ) въ прославленное и духовное состояніе не нарушаетъ его единства и самотождественности во всѣхъ состояніяхъ. Прежде всего, это тождество установимо въ отношеніи между тѣломъ до воскресенія и послѣ воскресенія. Въ частности евангельскія свидѣтельства сводятся къ тому, что послѣ воскресенія Христова, гробъ былъ пустъ, и въ немъ тѣла не оказалось. По Евангелію Мѣ. 28, 6, ангелъ, отвалившій камень, говорилъ мироносицамъ: «Его нѣтъ здѣсь» (и далѣе слѣдуетъ рассказъ, какъ первосвященники со старѣйшинами, узнавъ о томъ, подкупили воиновъ для распространенія слуха, что ученики украли тѣло: 28, 11-15. Тоже и у Мр. 16, 6. У Лк. 24, 3 также говорится, что мироносицы «вошедши, не нашли тѣла Господа Іисуса» (ср. 24, 23). Евангелистъ Іоаннъ восполняетъ этотъ рассказъ еще новыми чертами: когда Петръ и Іоаннъ пришли ко гробу, то тамъ видимы были «однѣ пелены лежащія и платъ, который былъ на главѣ Его, не съ пеленами лежащій, но особо свитый на другомъ мѣстѣ» (Іо., 20, 7-8). Господь при явленіяхъ Своихъ ученикамъ удостоверялъ ихъ въ дѣйствительности и тождественности Своего тѣла, показывая руки и ноги Свои и предлагая Себя осязать всѣмъ (Лк. 24; 39-40, Іо. 20.20), и особо апостолу Фомѣ (Іо. 20, 24-25). Какъ понимать это тождество тѣла, лежавшаго во гробѣ, съ тѣломъ воскресшимъ? Имъ не устраняется то раз-

*) Въ отношеніи къ этому тѣлу католическія сужденія о сѣдѣніи одесную Отца descriptive и defenitive, съ наличіемъ нѣнѣш. ихъ свойствъ или акциденцій, есть явный антропоморфизмъ.

личеніе ихъ по состоянію, которое столь вырази-тельно и безспорно засвидѣтельствовано тѣми же Евангеліями. Очевидно, здѣсь имѣется разные образы тѣлесности Господней, которые *переходятъ* одинъ въ другой, сохраняя одновременно и это свое различіе и тождественность. Если тѣло Господа не осталось во гробѣ по воскресеніи, то это все же и не означаетъ, что воскресеніе подобно пробужденію отъ сна или обморока этого самаго тѣла. Воскресеніе сопровождается глубокимъ измѣненіемъ этого же самаго тѣла.*) Поэтому отсутствіе тѣла во гробѣ по воскресеніи не означаетъ, что именно данное матеріальное тѣло сохранилось и увѣковѣчено въ тѣлѣ прославленномъ, оно существенно измѣнилось. Въ явленіяхъ ученикамъ Господь дѣлаетъ тѣлесность Свою ощутимой, какъ бы возвращаетъ плоть Свою міру. Въ Вознесеніи же прекращается эта являемость. «Восхожденіе» къ Отцу, которое таинственно и для насъ недовѣдомо совершалось втеченіе 40 дней пребыванія Господа на землѣ послѣ Воскресенія, свершилось въ Вознесеніи. Въ немъ Господь тѣлесно отдѣляется отъ міра, оставляетъ твореніе, чтобы возвратиться къ славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца «прежде бытія міра» (Іо. 17, 5), къ божественной надмірности Своей. Вознесеніе въ этомъ смыслѣ есть прямая проивоположность Рождества Христова. Въ немъ Господь вступаетъ въ міръ изъ премірности Своей, Творецъ отождествляется съ твореніемъ черезъ во-человѣченіе, Невмѣстимый вмѣщается, Вѣчный живетъ во времени. Вознесеніе же есть обратный переходъ изъ временнаго и тварнаго міра въ вѣчное, божественное бытіе. Однако связь съ міромъ,

*) Это измѣненіе въ отношеніи ко всему человѣчеству и устанавливаетъ ап. Павелъ: «сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи, сѣется въ уничиженіи, возстаетъ во славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (I Кор. 15, 2-44).

сила боговоплощенія остается нерушимой и послѣ удаленія Христа изъ міра, и эта мысль выражается такъ, что Господь вознесся на небо со Своею пречистою плотію и съ нею сѣдитъ одесную Отца, и твореніе получило доступъ въ область божественнаго бытія («иже о насъ исполнивъ смотрѣніе и яже на земли соединивъ небеснымъ» — когдакъ Вознесенія). Здѣсь мы имѣемъ снова *антиномическое* опредѣленіе, оба члена котораго, тезисъ и антитезисъ, неразрывно связаны между собою: тѣло Христово, принадлежащее человѣческому естеству и этому міру, возносится, удаляется изъ этого міра, міроое становится премірнымъ, принадлежитъ уже божественной жизни, являя совершенное обоженіе человѣческаго естества, но и совершенное вочеловѣченіе божескаго.

Здѣсь-то мы и находимъ основаніе евхаристическаго догмата. Удалившись изъ міра, Господь сохраняетъ всю связь съ нимъ: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», и эта связь существуетъ не только духовно, чрезъ духовное вселеніе Христа въ человѣка) «живу не ктому азъ, но живу въ мнѣ Христось»), но и тѣлесно. *Восходя* отъ земного состоянія тѣла къ прославленному и воскресшему, Господь не упраздняетъ этого состоянія, какъ пройденную и совершенно оставленную ступень, но его включаетъ въ Свое Богочеловѣчество. По силѣ этого соотношенія, Господь будучи въ воскресшемъ тѣлѣ Своемъ уже недоступнымъ для чувственнаго воспріятія учениковъ, *является* имъ, вновь принимая для этого образъ Своего земного тѣла, даже давая ему полную зсязаемость, хотя она ему уже не соотвѣтственна. Еще болѣе разительнымъ является то, что Господь *вкушаетъ земную пищу* предъ учениками, разумѣется, уже не имѣя въ ней никакой нужды, каковую и Онъ имѣлъ въ «дни плоти Своей» (Евр. 5, 7), когда Онъ, послѣ 40-дневнаго поста, «послѣди взал-

ка» (Мѡ. 4, 2 — Лк. 4, 2). Теперь же, конечно, не для удовлетворенія собственной потребности спросилъ Онъ Своихъ учениковъ: «дѣти, имѣете ли нѣчто съѣдное»? (Лк. 24, 41), но для того, чтобы съ тѣмъ большей очевидностью показать, что Онъ не «духъ», который «не имѣетъ плоти и костей, какъ видите у Меня» (Лк. 24, 39). Иными словами, хотя Онъ и обладалъ тѣломъ духовнымъ, однако не сталъ оттого духомъ безплотнымъ, Онъ не разлучился съ тѣломъ Своимъ, но удержалъ связь съ нимъ. И во свидѣтельство этого «вземъ предъ ними яде» (Лк. 24, 23) часть рыбы и сотоваго меда. Эта часть, вкушаемая Господомъ, тѣмъ самымъ прелагалась въ плоть и кровь Его по силѣ этого вкушенія, подобно тому, какъ и «въ дни плоти Его» вкушаемая Имъ пища (что и было отмѣчено въ уже приведенныхъ текстахъ св. Григорія Нисскаго и св. Іоанна Дамаскина). Не имѣя вещественнаго тѣла, Онъ принимаетъ его согласно произволению. Въ этомъ смыслѣ пребываніе Господа на землѣ послѣ Воскресенія являетъ эту связь Его прославленнаго тѣла съ міромъ, оно есть сама эта связь *in actu*. Господь во дни Своего пребыванія на землѣ, въ страданіяхъ и воскресеніи, приобрѣлъ «всякую власть» на землѣ по богочеловѣческому Своему естеству, такъ что тѣло уже не властно надъ Богочеловѣкомъ, но вполне Ему послушно.

Непосредственная связь съ міромъ прекращается съ Вознесеніемъ, однако не уничтожается она сама. То, что Господь возносится съ тѣломъ, именно означаетъ, что связь Его съ міромъ не только не прекращается, но получаетъ окончательную нерушимость для вѣчности. Съдѣніе Сына на небесахъ одесную Отца съ тѣломъ Своимъ означаетъ обладаніе всей *силой* тѣлесности, духовной энергіей тѣла. Это и есть *тѣло духовное*, которое съ точки зрѣнія земной вещественности даже не есть тѣло,

ибо совершенно свободно отъ вещества, однако послушнаго его велѣнію. Это развеществленіе духовнаго тѣла, которое сохраняетъ полную способность къ новому во-веществленію, отлично отъ развоплощенія. Послѣднее онтологически совершенно противоположно духовному *тѣлу*, ибо во-все отрицаетъ возможность новаго во-веществленія, мнимо его преодолевая (у Оригена, какъ и въ разныхъ теософскихъ ученіяхъ). Развитое ученіе о духовномъ тѣлѣ ничего общаго не имѣетъ и съ протестантской *ubiquitas*, согласно которой тѣло Христово, не будучи ограничено мѣстомъ, присутствуетъ всюду, *ubique*, подобно міровому эфиру или электричеству, хотя это присутствіе становится явнымъ и осязаемымъ лишь въ причащеніи. Господь духовнымъ тѣломъ Своимъ не присутствуетъ ни въ какомъ мѣстѣ, п. ч. вообще въ сверхпространственности Своей превышаетъ мѣста, но и по волѣ Своей можетъ входить въ пространство и тогда являть Себя въ опредѣленномъ мѣстѣ. Теорія *ubiquitas* относительно Евхаристіи грѣшитъ тѣмъ же католическимъ матеріализмомъ, который хочетъ преодолѣть.

Теперь мы можемъ обратиться уже прямо къ евхаристическому догмату, къ ученію о преложеніи св. Даровъ.

Прот. С. Булгаковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).