

В. В. ПЕТРОВ

ТЕОЛОГИЯ СИМВОЛА У КАРЛА РАНЕРА И ГЕРБЕРТА ФОРГРИМЛЕРА

Учение о символе, разработанное в неоплатонизме применительно к теургии и христианизированное в «Ареопагитском корпусе»¹, обнаруживает параллели в немецком богословии XX в., в частности, у Карла Ранера и его последователя Герберта Форгримлера. Ранер сформулировал свое богословие символа в работе “Zur Theologie des Symbols”². При этом он отпирался от современных ему богословия и философии³ и не ассоцииро-

¹ О нем см.: ПЕТРОВ В. В., «Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в *Ареопагитском корпусе*» (в этом сборнике).

² RAHNER, Karl, “Zur Theologie des Symbols”, *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII ‘Haurietis Aquas’. Band I: Pars Theologica*. Hrsgs. v. A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (Roma: Herder, 1959), S. 461-505 [перевод: RAHNER K., *Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften*. 5. Auflage (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), S. 275-313]. Англ. пер.: RAHNER K., “The Theology of the Symbol”, *Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings* (L., 1974), p. 221-252. Существенным изъяном английского перевода является то обстоятельство, что “Realsymbol” — важнейший термин этой работы Ранера — не переведен как термин и, таким образом, «исчез» для английского читателя: в английском тексте отсутствует словосочетание «real symbol». Последнее обстоятельство повлияло на наши рассуждения в работе «Реальный символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в “Ареопагитском корпусе” и у Карла Ранера)», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 3 [31] (2010), с. 36-52, поскольку в то время нам не был доступен немецкий текст работы Ранера. Соответственно, в ней ошибочно утверждалось, что «Проявляющий символ, о котором учил Ранер, Форгримлер именуется реальным» (с. 49).

³ Среди работ, на которые ссылается Ранер: OTTO, Rudolf, *Das Heilige* (Breslau, 1921); CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde. (B., 1923–1931; Freiburg, 1954); CASEL, Odo, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg, 1935); JUNG, Carl, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* (Zürich, 1935); MARITAIN, Jacques, “Sign and Symbol”, *Journal of the Warburg Institute* 1 / 1 (1937), p. 1-11; JASPERS, Karl, *Von der Wahrheit* (München, 1947); HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950); DANIELOU, Jean, “The Problem of Symbolism”, *Thought* 25 (1950), p. 423-440; ELIADE, Mircea, *Images and symboles* (P., 1952); LOOFF, Hans, “Symbol und Transzendenz”, *Studium generale* 6 (1953), p. 324-332; GRILLMEIER, Alois, *Der*

вал свое учение о символе с таковым у неоплатоников⁴. Исторически богословие символа Ранера представляет собой своего рода католическую реакцию на протестантское богословие символа П. Тиллиха, снижавшего онтологический статус культовых символов⁵.

Карл Ранер. «Реальный символ». Ранер выстраивает онтологию и эпистемологию «реального символа» (Realsymbol), который понимался им не как условный знак, внешним образом отсылающий к *иной* реальности, но как самореализация высшей реальности в иной для себя реальности⁶.

Logos am Kreuz (München, 1956); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. von Gerhard KITTEL, t. II (1935), S. 371-373: “eidos”; t. II (1935), S. 378-396: “eikon”; t. IV (1942), S. 750-60: “morphe”.

⁴ Хотя Ранер и ссылается на работу: GOMBRICH E. H., “Icones symbolicae. The Visual Image in Neo-Platonic Thought”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 11 (1948), p. 163-192. Высказывалось также предположение, что на Ранера повлияли соответствующие воззрения Гёте, см. FIELDS, Stephen M., *Being As Symbol: On the Origins and Development of Karl Rahner's Metaphysics* (Washington: Georgetown University Press, 2000), p. 122, n. 29: “For a consideration of Goethe's seminal influence on modern thought, see Ernst CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays* (Hamden: Aarchon Books, 1961); LOOF, Hans, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie* (Cologne: Kölner Universität, 1955), S. 30-39 ff... Scholarship said little, if anything, about Rahner's relation to Goethe, with whom Rahner displays familiarity. Rahner quotes Goethe's poetry in ‘Behold This Heart! Preliminaries to a Theology of Devotion to the Sacred Heart’, in *Theological Investigations...* (L.: Darton, 1974), vol. 3, p. 329... See also “Priest and Poet”, *Op. cit.*, 3:309... and “Unity-Love-Mystery”, *Op. cit.*, vol. 8, p. 234... Rahner also cites two important studies of Goethe's symbol-theory: LOOF, *Der Symbolbegriff*; and Ferfinand WEINHANDL, *Über das aufschliessende Symbol* (B., 1931) — in the bibliography of “The Theology of the Symbol”, *Op. cit.*, vol. 4, p. 222-224”.

⁵ Ранер ссылается на соч. TILLICH, Paul, *Religiöse Verwirklichung. Aufsätze* (B., 1930), S. 88 f.: “Das religiöse Symbol”. См. также: УКОЛОВ К. И., «Представление о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха», *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия* 1 [21] (2008), с. 43-60. Согласно П. Тиллиху, культовые предметы и действия представляют собой так называемые «указывающие символы», почти тождественные знакам. Эти религиозные символы во многом утратили собственную «магически-сакраментальную силу», хотя сохраняют ее рудименты (Уколов, с. 58). Подлинными символами у Тиллиха являются только религиозные символы «первого уровня», т. е. Бог, представления о Его сущности и действиях, а также некоторые природные и исторические объекты.

⁶ RAHNER, “Zur Theologie des Symbols”, S. 290: “Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im ande- gen”. В работе даны примеры реальных символов: человечество Христа является реальным символом божественного Логоса; Церковь есть реальный символ присутствия Христа; церковные таинства суть реальные символы Божией благодати; тело является реальным символом человека; «да», произносимое вступающими в

По мнению Ранера, есть несколько аспектов такого проявления. Например, множественное (материальное) бытие манифестирует более высокое Начало, от которого произошло. Имея в своей основе единство и являясь способом реализации этого изначального единства, бытие, пусть и исшедшее из единого начала и по-видимости отличное от него, на глубинном уровне согласуется со этим началом и имеет характер «выражения» или «символа» по отношению к своему началу. Таким образом, пишет Ранер, *символ* — это высший и начальнейший способ, которым одна сущность может представить другую, когда одна сущность делает другую здесь-бытием (*da-sein*): в первую очередь — для себя, и лишь во вторую — для других⁷. Символизируемое создает символ как свою собственную само-реализацию. В так понимаемом символе присутствует само символизируемое⁸.

Кроме того, бытие с необходимостью «выражает» не только иное, но и самое себя⁹. Согласно Ранеру, это фундаментальный принцип онтологии символизма: все сущее по своей природе символично, поскольку с необходимостью «выражает» себя, чтобы достичь своей собственной природы¹⁰. Сущность приводит себя к совершенству, проецируя вовне свою видимую форму, как свой символ, свою явленность, которая позволяет ей быть в ином, которая приводит её к существованию в мире. Делая это, сущность сохраняет себя в бытии — «обладая собой в другом»¹¹. Таким образом, символ (символическая реальность) — это самореализация некоего бытия в чем-то другом, самореализация, конститутивная для его собственной сущности. Там где имеется подобная самореализация в другом — как необходимый модус реализации собственной сущности — там имеется искомый символ сущего¹². Символ имманентно присущ тому, что в нем выражено¹³. А в эпистемологическом плане символ — это реальность, в которой *иное* достигает знания символизируемого бытия¹⁴.

брак, есть реальный символ их добровольного согласия связать себя узами брака. При этом Ранер, принципиально разграничивший реальные символы (в которых присутствует символизируемое) и знак (всего лишь указывающий на символизируемое как на внешнее себе), не боится говорить о том, что реальные символы «указывают», как, например, в изречении *sacramenta gratiam efficiunt, quatenus eam significant* (таинства содействуют благодати, поскольку на нее указывают).

⁷ *Ibid.*, S. 279.

⁸ *Ibid.*, S. 288.

⁹ *Ibid.*, S. 285.

¹⁰ *Ibid.*, S. 278.

¹¹ *Ibid.*, S. 287.

¹² *Ibid.*, S. 290.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, S. 285.

В антропологическом аспекте, считает Ранер, естественным символом человека является его тело¹⁵. Тело может и способно быть понято, как *реальный* символ человека, что «непосредственно следует из томистского учения о том, что душа есть сущностная форма для *materia prima*»¹⁶. Таким образом, тело есть выражение фундаментальной духовной сущности человека¹⁷. То, что мы называем телом, есть не что иное, как актуализация самой души в «ином» первой материи, «инаковость», произведенная самой душой, а потому тело есть выражение и символ души, который определен как *реальный* символ¹⁸.

По мнению Ранера в полной мере подобное понимание символа проявляется в теологии. Он утверждает, что всякая теология несовершенна пока не является теологией символа, теологией проявления (*Erscheinung*) и выражения (*Ausdrucks*), самоданности (*Selbstgegebenheit*)¹⁹ в том, что было учреждено как иное²⁰. При этом в богословии символ предстает в контексте оппозиции сокрытое/видимое. Здесь также символ не просто являет символизируемое, но делает его присутствующим (*gegenwärtig*)²¹.

Ранер указывает, что философская традиция знает две концепции «образа». Согласно той, что ближе к аристотелевской традиции, образ есть внешний знак, указывающий на реальность, отличную от образа; при этом знак — это всего лишь указатель, данный человеку в воспитательных целях, как существу, познающему посредством чувств. Другая концепция находится скорее в русле платонизма. Согласно ей, образ причастен реальности изображаемого, он вызывает реальное присутствие (*reale Anwesenheit*) изображаемого, пребывающего в образе²². Символ — это реальность, которая конституируется символизируемым, которая обнаруживает и *возвещает* символизируемое; это реальность, которая исполнена

¹⁵ *Ibid.*, S. 301.

¹⁶ *Ibid.*, S. 305.

¹⁷ *Ibid.*, S. 290.

¹⁸ *Ibid.*, S. 305.

¹⁹ Ср. ГУССЕРЛЬ, Эдмунд, *Картезианские медитации* § 24: «Очевидность как самоданность и ее вариации»: «[Очевидность есть] совершенно исключительный модус сознания, а именно сознание самоявленности, самообнаружения, самоданности какой-либо вещи, положения вещей, всеобщности, ценности и т.д. в предельном модусе *своего собственного присутствия* (Selbst-da), в *непосредственно созерцательной и первичной* (originaliter) *данности*»; § 24 «...самоданность (selbstgebende Synthesis) подлинной (rechte) или истинной действительности» (пер. В. И. Молчанова).

²⁰ *Ibid.*, S. 291.

²¹ *Ibid.*, S. 296.

²² *Ibid.*, S. 301.

символизируемого, будучи его конкретным здесь-бытием (*Da-sein*)²³. Символ есть одновременно и отличающийся, и, тем не менее, внутренне присутствующий момент той реальности, которая манифестирует себя в нем²⁴.

Применительно к Троице Логос есть «слово» Отца, Его совершенный «образ», Его «отпечаток», его сияние, его само-выражение. Слово — как реальность внутренней божественной жизни — «рождается» Отцом как образ и выражение Отца²⁵. Таким образом, Логос есть единственный образ (*wesensgleiche Abbild*) Отца²⁶. Это символ внутренний (*innere*) и, однако, отличный (*verschiedene*) от символизируемого, и в то же время конституируемый символизируемым. Это символ, в котором символизируемое (т. е. Бог Отец) выражает себя и обладает собой²⁷. Как замечает Ранер, если теологии символической реальности суждено быть написанной, то христология, как учение о воплощении Слова, очевидным образом составит в нем центральную главу. И главе этой нужно быть не более, чем толкованием слов «видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9)²⁸.

Из томистского учения о том, что человечество Христа существует посредством существования Логоса, продолжает Ранер, следует, что человечество Христа есть проявление (*Erscheinung*) самого Логоса, Его в высшем смысле *реальный* символ (*Realsymbol*), а не нечто чуждое Логосу и его бытию²⁹.

²³ *Ibid.*, S. 310-311.

²⁴ *Ibid.*, S. 311.

²⁵ Подобное представление основывается и на Писании и на Предании. Укажем на Ин 14:9: «Видевший Меня видел Отца»; 2 Кор 4:4: «...о славе Христа, который есть образ (εἰκών) бога невидимого». А также IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 6, 5: «Отец всем открыл Себя, делая видимым всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показано Отца и Сына, сделавшись видимым всем»; *Ibid.*, IV, 6, 6: «...через Самое Слово, сделавшееся видимым и осязаемым Отец являлся, хотя не все одинаково веровали, но все видели в Сыне Отца, ибо Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»; *Ibid.*, IV, 7, 2: «...все, от начала знавшие Бога и предсказывавшие пришествие Христа, получили откровение от Самого Сына, Который в последние времена сделался видимым и могущим страдать и говорил с человеческим родом»; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V, 6, 34, 1, 1-2. 1: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал указателем того, что присуще Отцу (ὁ τοῦ πατρὸς φωνὴ καὶ ἰδιώματος)».

²⁶ Cf. SEIBEL, Wolfgang, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (München, 1958), S. 173: «Ambrosius unterscheidet streng 'imago' und 'ad imaginem': 'imago', wesensgleiches Bild Gottes, ist nur Christus selbst, der wesensgleiche Sohn des Vaters... Das Bild ist Gott gleich, das Abbild ihm nur ähnlich».

²⁷ *Ibid.*, S. 292.

²⁸ *Ibid.*, S. 293.

²⁹ *Ibid.*, S. 295-296.

Человечество Христа не следует считать просто драпировкой или маскировкой Бога, неким знаком (*Signal*), который использует Бог, напротив, это есть самовыражение (*Selbstverlautbarung*) самого Логоса. Как Сын Отца, Логос в своем человечестве поистине является «открывающим» (*offenbarende*), делая Открытое присутствующим, Он — символ, в котором Отец высказывает себя миру в Сыне³⁰.

В целом, заключает Ранер, любая отдельная реальность возвещает не только самое себя, но говорит также и о Боге, отсылая к Нему как к своей парадигматической, действующей и целевой причине, «даже если это трансцендирование достигается лишь верой». Однако во Христе Его человечество отсылает к Богу уже не только как к своей причине, но указывает на Него как на Того, кому это человечество принадлежит как Его сущностное определение (*Bestimmung*) и свойственная Ему среда обитания (*Umwelt*)³¹.

Герберт Форгримлер. «Реальный символ». Учение Карла Ранера о символе развивает Герберт Форгримлер в книге *Теология таинств*. Он исходит из посылки, что Бог открывается людям только через посредство доступных чувствам реалий. Соответственно, и люди могут дать материальное выражение своей вере лишь в видимых знаках или символических действиях³². «Реальный символ» — это такой символ, в котором реальность того, что символизируется, истинно присутствует в символе. Реальный символ имеет внутреннюю, онтологическую связь с тем, что символизируется (здесь Форгримлер приводит соответствующие цитаты из Ранера).

Форгримлер подчеркивает, что Бог как таковой может быть явлен людям только в символах. При этом «изображение» Бога в символах указывает на истинное, а не только воображаемое или мыслимое, *приведение в*

³⁰ *Ibid.*, S. 296.

³¹ *Ibid.*, S. 296-297. Возможно, термин *Umwelt* у Ранера представляет собой своего рода инверсию концепта «божественной среды» (*le Milieu Divin; der Göttliche Bereich*) Тейяра де Шардена, которую тот сформулировал в одноименной книге (написана в 1926–1927 гг., впервые опубликована в 1957 г.). Так Шарден именует божественное всеприсутствие, мир исполненный Богом. Божественная среда устанавливается и развивается в душе, она образуется включением всякого избранного духа в Иисуса Христа. Цель человека — водворится в божественной среде, которая есть вселенский Христос и великое Причастие (*le Christ universel et la grande communion*). Ср. «Иисус на Кресте является одновременно и символом, и реальностью (*le symbole et la réalité, tout ensemble; zugleich Sinnbild und Wirklichkeit*) гигантского вековечного труда, мало-помалу возвышающего тварный дух, чтобы привести его в глубины Божественной среды». См. Teilhard de CHARDIN, *Le milieu divin* (P.: Éditions du Seuil, 1957); *Der Göttliche Bereich*. Übersetzt von J. V. KOPP (Olten: Walter, 1962).

³² VORGRIMLER H., *Sacramental Theology*, trans. L. M. MALONEY (Liturgical Press, 1992), p. 29.

присутствие Того, кто как таковой не может быть видимым в нашем человеческом измерении³³.

Форгримлер сравнивает представление о реальном символе Ранера, согласно которому «символ не отсылает к чему-либо еще, но реальность появляется в нем — в «ином для себя» — будучи разом и не здесь, и присутствующей, но не полностью исчерпываемой этим видимым», с представлением Гегеля об экстерииоризации понятия, которое по своей природе стремится «манifestировать себя». По Форгримлеру первичным случаем такой экстерииоризации является «человеческое тело и телесные действия, исполняемые с таким личным отношением, как любовь, вера или ненависть»³⁴.

Опровергая тезис о том, что человечество Иисуса ничего не говорит нам о Логосе, Форгримлер утверждает, что человеческая природа Христа является «конститутивным, реальным символом самого [божественного Логоса]». Человечество Иисуса есть реальный символ в котором реальность Бога становится присутствующей в тварном и находит в нем свое выражение³⁵.

Далее Форгримлер замечает, что Ранер считает «реальными символами» церковные таинства, поскольку «реальный символ» это одновременно и выражение, и актуализация Бога³⁶. Форгримлер подчеркивает, что убеж-

³³ VORGRIMLER H., *Op. cit.*, p. 13.

³⁴ Здесь Форгримлер ссылается лишь на статью “Symbol” в *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, ed. K. RAHNER (N. Y., 1975), p. 1655. В дополнение к этому укажем и на соответствующее представление у Гегеля, см.: *Феноменология духа* (V, A, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Тело [индивида] есть им же созданное выражение его самого и вместе с тем некоторый знак, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». См. также комментарий к этому месту: КОЖЕВ А., *Введение в чтение Гегеля. Лекции по ‘Феноменологии духа’, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе*, сост. и публ. Р. КЕНО, пер. А. Г. ПОГОНЯЙЛО (СПб., 2003), с. 608.

³⁵ Здесь Форгримлер делает ссылку: DYCH W. V., *Karl Rahner* (L., 1992), p. 79.

³⁶ В самом деле, см.: RAHNER K., *Op. cit.*, p. 241: “Die Sakramente werden darum in der Theologie ausdrücklich als ‘heilige Zeichen’ der Gnade Gottes angesprochen, also als ‘Symbole’ ”; а также RAHNER, “The Word and the Eucharist”, *Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings* (L., 1974), p. 284: “We can therefore say that the Eucharist too as a sacrament is in the nature of a sign”. Критику учения о Евхаристии у Ранера и Схиллебекса (и в другой связи — Бальтазара) см.: SCANLON R., “Is Christ ‘Really’ Among Us Today?”, *The Homiletic & Pastoral Review* (Ignatius Press, October 1995). Сканлон делает вывод, что «новое богословие Ранера и Схиллебекса относительно Евхаристии есть замена *трансубстанциации* на *трансигнификацию* и *трансфинализацию*, и представляет собой всего лишь воскрешение тысячелетней давности ереси Беренгара Турского, который учил, что Евхаристия есть просто знак или символ Христа».

дение в том, что Иисус есть таинство Бога глубоко укоренено в Новом Завете. Описания событий Его жизни, Его отношений с людьми, показывают, что Он был, как индивид, «знаком», т. е. тем, что делает видимым присутствие Бога. Вся Его жизнь, и особенно её поворотные и высшие моменты, а также Его смерть суть реальные символы конкретного присутствия Бога. Кроме того, Иисус сам указал на свою способность делать Бога видимым. В этой связи Его можно было бы назвать иконой, образом и эпифанией невидимой сущности Бога.

Наиболее глубокая близость Бога (божественной сущности, нетварной благодати) и восприимчивой человеческой природы, как Его реально-го символа (действующего знака), присутствует в Иисусе — нераздельно и неслиянно.

Отметим еще два момента, в которых понимание таинств у Форгримлера близко к таковому в неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе». Неоплатоническая триада «пребывание — выходжение — возвращение», которая ярко представлена в литургическом богословии псевдо-Дионисия³⁷, подчеркивается и Форгримлером, который, используя сугубо неоплатоническую терминологию, говорит, что, «согласно специфически католическому пониманию, история отношений Бога с человеком... есть движение, исходящее от Бога и — через весь ход человеческой истории — снова возвращающееся к Богу... Исторические спасительные деяния Бога, *домостроительство*... берут начало в изливающейся от преизбытка любви Отца... и возвращают к Нему, чтобы Он мог быть «всем во всем» (1 Кор 15:28)³⁸.

В разделе «*Принцип таинств* в иудео-христианской традиции», где Форгримлер пишет о человеке как образе Божиим, он вдруг приводит в качестве примера «религию Древнего Египта»:

«Человек есть живое изображение или статуя Бога. На древнем Востоке и в Египте, изображение бога представляет бога, и является проводником силы божией. Это точка, из которой божество распространяет свое воздействие. Изображение бога возвещает «где» и «как» божественной жизни и активности. К изображениям богов относились так, словно они были живыми. Они словно тела, в которые вселяется бог, чтобы присутствовать и действовать через это тело в мире. В свете этого толкования, люди, как живые образы и статуи Бога-Творца, должны быть проводниками его божественной силы на земле»³⁹.

³⁷ См. раздел «Символизм триад» в статье: ПЕТРОВ, «Символ и священнодействие...».

³⁸ VORGRIMLER H., *Sacramental Theology*, p. 29.

³⁹ *Ibid.*, p. 12.

Несмотря на то, что речь должна идти о «единой иудео-христианской традиции», излагаются представления неких «египтян», чьи взгляды странным образом совпадают с представлениями неоплатоника Ямвлиха, изложившего свое учение об изображениях и символах божественного в сочинении *О египетских таинствах*. Обоснование для того, чтобы усматривать в нехристианских традициях отблески истины, Форгримлер опять находит у Ранера, говоря, что, согласно Ранеру, «священные тексты других религий могут быть прочитаны и истолкованы в свете Иисуса Христа, поскольку тоже до некоторой степени могут быть боговдохновенными... Не отрицая нормативного статуса христианских таинств, Ранер... отстаивал существование таинств... в нехристианских религиях, поскольку всеобщая самокоммуникация Бога во Христе получает социально-исторические проявления и в этих религиях, их обрядах и ритуалах»⁴⁰.

Подводя итог, можно сказать, что философско-богословские учение о религиозных символах в немецком богословии XX в., каким оно предстает у Карла Ранера и Герберта Форгримлера, обнаруживает типологическое сходство с таковым в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе». Как мы показали⁴¹, богословие таинств в теургическом неоплатонизме Ямвлиха, Юлиана и Прокла, которые признавали действительность божественного присутствия в таинствах, задействующих «священные символы» (т. е. чувственно данные предметы и действия), было усвоено, развито и «христианизировано» автором «Ареопагитского корпуса». И хотя цепочка влияний, ведущая от указанных учений к Ранеру может быть длинной, а ее звенья не всегда очевидны, можно утверждать, что неоплатоническое и Ареопагитское учения о символе вполне *могли бы* предоставить теоретическое обоснование для (отмеченной влиянием Гегелевской философии духа) теологии символа К. Ранера и следующего за ним Г. Форгримлера.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ См. ПЕТРОВ В. В., «Символ и священнодействие...».