

*По благословению
Митрополита Минского и Слуцкого Филарета,
Патриаршего Экзарха всея Беларуси,
Председателя Синодальной библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви*

V Международная Богословская Конференция
Русской Православной Церкви

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ

МОСКВА, 13 – 16 НОЯБРЯ 2007 Г.

Том III

БРАК
ПОКАЯНИЕ
ЕЛЕОСВЯЩЕНИЕ
ТАИНСТВА И ТАЙНОДЕЙСТВИЯ

СИНОДАЛЬНАЯ
БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОМИССИЯ
МОСКВА 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ VII. БРАК

Таинство Брака: богословские аспекты	11
Протоиерей Иоанн Бэр	
Брак и аскетизм	22
Анна Шмаина-Великанова	
Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророка Осии и Книга Руфи	48
Петр Малков	
Восточные отцы и учителя Церкви о браке	56
Алексей Фокин	
Западные отцы и учителя Церкви о таинстве Брака	77
Протоиерей Владимир Воробьев	
Православное учение о браке	90
Священник Владимир Хулап	
Вопрос о «совершителе» таинства Брака на Востоке и на Западе	101
Диакон Михаил Желтов	
Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции	109
Альберт Бондач	
Канонические аспекты таинства Брака	127
Елена Белякова	
Развод и повторные браки христиан: богословские аспекты	136
Константин Сигов	
Таинство любви: герменевтика обещания и прощения	151

ЧАСТЬ VIII. ПОКАЯНИЕ

Архиепископ Верейский Евгений

Таинство Покаяния: богословские аспекты 167

Священник Дмитрий Юревич

Библейские основания таинства Покаяния 177

Алексей Пентковский

Покаянная практика христианской Церкви
во второй половине первого тысячелетия по Р. Х. 203

Священник Александр Задорнов

Каноническая регламентация покаянной дисциплины 216

Мария Корогодина

Греческие и русские покаянные тексты:
вопросники, поновления и епитимийники 227

Священник Николай Лосский

Таинство Покаяния и Евхаристия 234

Протоиерей Николай Озолин

Таинство Покаяния: три симптома глубокого кризиса 238

Игумен Григорий (Вульфенден)

Таинство Покаяния в латинской литургической традиции 250

Серджо Убьяли

Догматическое учение о таинстве Покаяния в католическом богословии 265

ЧАСТЬ IX. ЕЛЕОСВЯЩЕНИЕ

Архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий

Таинство Елеосвящения: богословские аспекты 277

Александр Ткаченко	
Врачевальное помазание елеем в раннехристианской традиции: модели интерпретации	287
Диакон Иоанн Реморов	
Чинопоследование таинства Елеосвящения в византийской традиции	306

ЧАСТЬ X. ТАИНСТВА И ТАЙНОДЕЙСТВИЯ

Валерий Петров	
Евхаристическое тайнодействие в «Corpus areopagiticum» и у прп. Максима Исповедника	317
Стефано Паренти	
К вопросу об истории локальных традиций чинов таинств по византийскому Евхологию	332
Виталий Пермяков	
Чин освящения храма в восточных традициях	346
Священник Константин Польсков	
Монашеский постриг как таинство	368
Олег Родионов	
Богословское осмысление монашества в учении восточных Отцов	392
Борис Успенский	
Поставление на царство в русской и византийской традициях	416
Инокиня Васса (Ларина)	
Поминование гражданских властей в богослужении византийского обряда как выражение церковного понимания государства	441
Елена Велковска	
Чины погребения в византийской традиции	455

Андрей Холодный

Исцеление души и тела таинствами Церкви:
может ли богословие принять научную картину мира? 474

Николай Казарян

Богословское учение о таинствах
патриарха Константинопольского Иеремии II Траноса 482

**ЧАСТЬ XI. САКРАМЕНТОЛОГИЯ
В ТРУДАХ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ XX ВЕКА**

Игумен Андроник (Трубачев)

«Философия культа» священника Павла Флоренского 495

Священник Михаил Плекон

Сакраментология протопресвитера Николая Афанасьева 511

Йоуст Ван Россум

Сакраментология протопресвитера Александра Шмемана 524

**ЧАСТЬ XII. САКРАМЕНТОЛОГИЯ
В НЕХАЛКИДОНСКИХ ТРАДИЦИЯХ**

Брайан Спинкс

Богословие таинств в восточносирийской традиции 537

Даниил Финдикян

Богословие таинств в армянской традиции 552

К. М. Джордж

Богословие таинств в маланкарской традиции 571

Священник Олег Давыденков

Евхаристическая христология в контексте богословского диалога
между Православной Церковью и Ориентальными Церквами 586

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 595

Валерий Петров

ЕВХАРИСТИЧЕСКОЕ ТАЙНОДЕЙСТВИЕ В «CORPUS AREOPAGITICUM» И У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА*

«Corpus Areopagiticum»

Как представляется, литургическое богословие «Corpus Areopagiticum», «Ареопагитского корпуса» (далее – АК), демонстрирует родство с теургической традицией неоплатонизма, теоретические основы которой были разработаны Ямвлихом¹. Разумеется, можно обнаружить целый ряд терминологических и доктринальных параллелей к «Церковной иерархии» (далее – ЦИ) Псевдо-Дионисия у ап. Павла, Климента Александрийского, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и др., но каждый раз это будут отдельные, изолированные элементы, недостаточные для того, чтобы на их основе могло сложиться учение, представленное в ЦИ. Напротив, у Ямвлиха и Прокла учение о священных таинствах, и главное – о принципах, обеспечивающих взаимодействие божественного и земного в процессе священнодействия, демонстрирует глубинное (и отнюдь не поверхностно-лексическое) родство с мыслью Ареопагита².

* Полный текст доклада опубликован в виде статьи: *Петров В. В.* Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 4 (24). С. 52–63.

¹ Можно согласиться с утверждением П. Рорема, согласно которому, применительно к богословию таинств «Ямвлих демонстрирует схожесть с Псевдо-Дионисием там, где у того нет предшественников в отеческой традиции» (*Rorem P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. P. 108).

В АК существуют два основных термина для обозначения таинства Евхаристии, а именно «Синаксис» (σύναξις, дословно «собрание») и «Приобщение», или «общение» (κοινωνία). Автор описывает таинства на двух уровнях: с одной стороны, таинство представлено в его чувственно данной явленности – это уровень так называемых «символов». С другой стороны, здесь же предлагается духовное истолкование священнодействий, что именуется словом θεωρία («умозрение»), которое также является термином экзегетической традиции, означая там «истолкование». Основной мотив автора – дать «умную» интерпретацию происходящего в священнодействии, т. е. проникнуть за покров видимого к невидимым логосам совершаемого, что предполагает восхождение от образа (εἰκόν) и символа (σύμβολον) к истине архетипов³: «Иерарх, хотя он и... низводит к низшим свое единенное иерархическое знание (τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην)... ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]»⁴.

Под «символом» в АК понимается чувственно воспринимаемый литургический объект или действие, которые указывают на более высокую реальность, будучи сущностно связанными с ней. Таким образом, священнодействия являются последовательностью «символов», требующих духовного истолкования. Как выражается Псевдо-Дионисий, наша иерархия «символична».

Необходимость символов обосновывается по-разному. В качестве «священных завес» (παρὰ τὰ σματα) символы:

1) скрывают истину от непосвященных, поскольку те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁵;

² Для Ареопагитского корпуса характерна важная особенность. С одной стороны, текст насыщен неоплатонической лексикой, с другой стороны, многие заимствованные термины существенным образом переосмыслены, что делает невозможными попытки реконструировать мысль автора, опираясь только на лексический анализ текста.

³ *Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* III. 3. 2 (PG. 3. Col. 428C).

⁴ *Ibid.* III. 3. 3 (429A-B).

⁵ *Ibid.* III. 1. 4 (PG. 3. Col. 376C). Обоснования «эзотеризма», характерного для языческой традиции, у Псевдо-Дионисия имеют образцом специальный раздел в 5-й книге «Стромат» Климента Александрийского. См., например: «Платон в своих теологических "Письмах" говорит о том же: "[Тебя интересует]... учение о природе первопричины... Я отвечу тебе иносказательно, чтобы, если эта табличка испытает какие-либо превратности (δέλτος... ἐν πτυχαῖς πάθη) на

2) предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся⁶ (они дают опору нашему слабому уму⁷, а для тех, кто еще не достиг совершенства, символы являются единственным средством возведения: таинства узреваются «только через приросшие к ним чувственные символы»⁸).

3) возводят душу ввысь, к умопостигаемым истинам, к подлинному бытию⁹.

суше или море, тот, кому она попадет в руки, ее не понял» (Plato. Epistula II. 312 d 7–312 e 1)... Платон говорит так: «Остерегайся только, чтобы это не попало к необразованным людям... Эти мысли очищаются в результате значительных трудов... Более всего должно заботиться о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать, ведь невозможно, чтобы написанное рано или поздно не получило огласки» (Ibid. 314a 1 – c 1). И апостол Павел говорит о необходимости сокрытия пророческих и поистине древних таинств (от которых и происходят лучшие из эллинских учений): «Мудрость мы проповедуем между совершенными (τέλειοις)... премудрость Божию, тайную и сокровенную» (1 Кор 2:6–7) (Строматы V, 10, 65, 1-5). См. также: «Если бы Дионисий... что-либо написал о первопричинах природы, то... не написал бы ничего вполне здравого из того, что он слышал или чему научился... Для него это было бы священным, и он не дерзнул бы выпустить это в такую несоответствующую и неподходящую [среду]. Не стал бы он записывать это и ради памяти» (Plato. Epistula VII. 344 d 4–9). См. также: Ibid. 341 c – 342 b.

⁶ De ecclesiastica hierarchia II. 2. 7 (396C).

⁷ De coelesti hierarchia 1. 2 (121B-C).

⁸ Epistula IX. 1. 4–18 (1104B): «[Кажется, что] премудрые отцы внушают несовершенным душой [людям] возмутительную нелепость (ἀτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστήριον). Ведь те узреваются только (θεώμεθα μόνον αὐτά) через приросшие (προεσφικώτων) к ним чувственные символы. Однако следует видеть их и разоблаченными, самими по себе, нагими и чистыми... Подобаает... чтобы были раскрыты всевозможные формообразования символической и священной образности, [прилагаемой в Писаниях] к Богу. Ибо для “внешних” [людей эта образность] слагается в столь невероятную и вычурную выдумку (τερατείας)!» См. также: ἀναχθῆναι χρῆ διὰ τῶν πλασμάτων (De coelesti hierarchia 2. 1 (137A)). См.: «Согласно предписанному им Пифагором молчанию [пифагорейцы] занимались божественными таинствами и методами преподавания, закрытыми для непосвященных (πρὸς τοὺς ἀτέλειστους ἀπορρήτων τρόλων ἤπτοντο), и с помощью символов скрывали смысл своих диалогов и сочинений. И если кто-нибудь, выбрав эти символы, не раскроет их смысла и не объяснит без насмешек, то их содержание покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия» (Iamblichus. De vita pythagorica 23. 103–105).

⁹ De ecclesiastica hierarchia IV. 3 (476D–477B). См.: «[следует] ...тайнозреть (ἐποπτεύωμεν) надмирными очами ее [ангельской иерархии] священные формотворения, [данные нам] в Речениях, чтобы посредством таинственных изображений (ἀναλλάσσειν) быть возведенными к их, [ангелов], богоподобнейшей простоте» (De coelesti hierarchia 4. 1 (177C)).

Степени причастности Богу

В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и степеней обожения для разных существ¹⁰. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается умопостигаемым узреванием. Серафимы, Херувимы и Престолаы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е. не через евхаристические хлеб и вино), но истинно (ἀληθῶς) к Нему приближаются в первой причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεοουργικῶν) светов¹¹. В пределе именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека¹². В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни¹³.

Таким образом, с причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Евхаристии, но умное «узревание» таинства Боговоплощения, символом которого они являются. Характерно, что лексическая связка

¹⁰ De ecclesiastica hierarchia IV. 3. 3 (476D): «Причастие божественного происходит во всех священных [существах] соответственно [их] достоинству, и при этом оно совершенно неумаляемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению особенности».

¹¹ De coelesti hierarchia 7. 2 (208C).

¹² De divinis nominibus 1. 4 (592B-C): «А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся христовидного и блаженнейшего покоя (λήξεως) и “всегда – согласно Речению – с Господом будем” (1 Фес 4:17), тогда, исполняясь в пречистых созерцаниях Его видимого богоявления, озаряющего нас светлейшими блистаниями, как учеников во время того божественнейшего Преображения, причащаясь бесстрастным и нематериальным умом (ἐν ἀταβεί καὶ ἀύλῃ τῇ νῦ μετέχοντες) Его умопостигаемого светодаяния и превосходящего ум соединения – в неведомых и блаженных интуициях [достигая] пресветлых лучей, в божественнейшем подражании сверхнебесным умам мы, как говорит истина Речений, будем “равны ангелам и будем сынами Божиими, будучи сынами воскресения” (Лк 20:36)».

¹³ Epistula X: «Уже здесь некоторые пребывают с Богом... и из настоящей жизни отходят к будущей – ангелоподобно жительствуя среди людей». См.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: Институт философии РАН, 2007. С. 121, а также с. 196–198, прим. 478–480.

«узрение и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там – неоднократно (двенадцать раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (хлеб и чашу) – менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίᾳς) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием¹⁴. Поэтому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

Действенность символов

Следует ли из сказанного, что Псевдо-Дионисий учит лишь об умной Евхаристии? Что означает символизм, который так ярко выражен на лексическом уровне? Автор нигде не говорит о Теле и Крови Христовых в евхаристическом контексте, не упоминает о сошествии Святого Духа на Дары и об их преложении. Напротив, он замечает, что, если мы не проникаем во внутренний смысл символов, они становятся бесполезными: «...Перейдем к истине первообразов..., чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен, когда видится только их внешнее (μέχρι τῶν ἐκτὸς φαινομένη μόνον)»¹⁵.

¹⁴ De coelesti hierarchia 1. 3 (121C–124A): «Невозможно нашему уму возвыситься до... подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему материальным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения (ἀπεικονίσματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυπώματα) умпостигаемого раздаяния, и материальные светы – образ (εἰκόνα) нематериального светодаяния, и развернутые священные поучения – [образ] наполнения ума созерцанием, и чины здешних порядков – [образ] согласного с божественным и упорядоченного состояния, причастие в божественнейшей Евхаристии (εὐχαριστίας μετάληψιν) – [образ] приобщения (μετουσίᾳς) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам – в символах (συμβολικῶς)».

¹⁵ De ecclesiastica hierarchia III. 3. 1 (428a). Следуя критическому изданию, Рорем выбирает чтение ἀνόητος вместо ἀνόητος, хотя по внутренним критериям чтение Кордые также возможно. См.: «Со стороны (τὰ ἐκτὸς αὐτῆς) [образность Писания] представляется весьма невероятной и вычурной выдумкой» (Epistula IX. 1. 17–18).

В АК дважды говорится о телесном причащении, но оба раза – в последней, седьмой главе¹⁶. В одном из этих фрагментов автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего узревания божественного и общности с Богом¹⁷. А ниже сказано, что:

Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе – в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же – как в образе – посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее Воскресение¹⁸.

¹⁶ Аутентичность этой главы подвергается сомнению. Возможно, она не является авторской, но представляет собой редакторскую вставку (*Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975). Посредством сравнительного анализа лексики и доктринального содержания Бронс приходит к выводу, что к исходному «дионисиевскому» варианту Церковной иерархии относятся первые шесть глав тактата, а также заключительные фразы двух последних параграфов седьмой главы. Таким образом, раздел VI 3, 5 (536D–537A) рассматривается им как фрагмент изначального заключения трактата, к которому причислены также фрагменты VII 3, 10, 565C (тайное учение) и VII 3, 11, 568D–569A (заключительные фразы). Разделы VII, 1, 1 – VII, 3, 9 (552D–565C), а также апология практики причащения младенцев (VII 3, 11, 565D–568C) считаются позднейшим добавлением («вторичным текстом»), вероятно, принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора.

¹⁷ De ecclesiastica hierarchia VII. 3. 11 (568C): «Иерарх преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ιεῶν σμυβόλων), чтобы он был посредством этого вскормлен (ἐν αὐτοῖς ἀνατραφεῖν) и имел не иную жизнь, но только такую, которая вечно будет доставлять ему созерцание божественного (τὰ θεῖα θεωροῦσαν) и делать его общником (κοινωνόν) в священных преуспеваниях».

¹⁸ De ecclesiastica hierarchia VII. 9 (565b). Как замечает Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающееся от понимания таинств как анагогического умозрения, и следующие из этого сотериологически-эсхатологические выводы для тела в АК встречаются только здесь и потому являются последующим дополнением» (*Brons. Op. cit.* S. 109–110 [= S. 11–12]). Подобному взгляду противоречит схожее рассуждение о «целостности» применительно к воскресению, находящееся в разделе, призна-

Наконец, имеется еще одно сложное для истолкования место, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным»¹⁹.

Таинство синаксиса

Центральная часть литургии, которая начинается с того, что «на божественный жертвенник полагаются чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается (σημαίνεται καὶ μετέχεται)»²⁰, представлена как манифестация божественного посредством чувственного и видимого. Здесь «обозначается» является характерным словом, использовавшимся как христианскими авторами в литургическом контексте, так и языческими философами в контексте теургического²¹.

Трижды в главе, посвященной таинству синаксиса, почти дословно повторяется фраза: «Иерарх священнодействует (ιερουργεῖ) божественнейшее и делает [чувственно] зримым то, что воспевается посредством священно предложенных (προκειμένων) символов»²².

ваемом Бронсом аутентичным, см.: De divinis nominibus 6. 2 (856D-857A): «людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности, от избытка Человеколюбия, которое и отошедших (ἀποφειδόντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как целым (ὅλους), то есть душам и сопряженным с ними телам (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и вокресению». Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, сущностно отличающейся от апологии телесного причащения в 565b (*Brons. Op. cit. S. 106 [S. 8]*). Доводы Бронса здесь не представляются убедительными.

¹⁹ Ibid. III. 3. 13 (444C): «Вот что являет священноначальник... являя взору покровенные Дары, разделяя их единенное на многое и – вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [Дарами], посредством которых [совершаемое] происходит (πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνετα), – соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

²⁰ Ibid. III. 3. 9 (437C).

²¹ См.: «[Демоны] являют волю богов в символах (συμβολικῶς) и, по словам Гераклита, предсказание о будущем “не говорят, не утаивают, но обозначают” (σημαίνοντες), поскольку также и в этом предсказании они отпечатывают (ἀποτυποῦσι) способ демиургии (τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον). И подобно тому как они порождают все посредством образов (δι' εἰκόνων γεννώσι), они также обозначают все посредством символов-синфем (σημαίνουν διὰ συνθημάτων)» (Iamblichus. De mysteriis III. 15 (136), 20–28).

²² De ecclesiastica hierarchia III. 2 (425D); IV. 3. 10 (440B); IV. 3. 12 (444A).

Смысл Боговоплощения для Псевдо-Дионисия состоит в том, что Иисус – божественный, простой, умпостигаемый и неделимый – проходит из сокрытости в явленность, в делимость и множественность нашей телесной природы. Таинство этого перехода Он явил своим ученикам на Тайной вечере, показав это посредством символов – хлеба и чаши. Являя Дары взору присутствующих и раздавая их в священнодействии Евхаристии, иерарх воспроизводит оба богодеяния: и таинство Боговоплощения, и акт его откровения на Тайной вечере. В этом богоподражании иерарх становится живым образом, в котором присутствуют силы Первообраза – божественного Иисуса, так что в таинстве Евхаристии мы имеем дело не с человеческим священнодействием иерарха, но с богодействием Иисуса.

Что касается собственно литургической стороны, то применительно к таинству синаксиса автор признает действенность «совершительных» эпиклез (*τὰς τελεστικὰς ἐκλήσεις*), говоря, что в них действуют божественные силы (*τὰς ἐπ' αὐταῖς ἐνεργουμένας ἐκ θεοῦ δυνάμεις*). В момент евхаристического священнодействия иерарх призывает Духа Святого, но действие Духа автор представляет по аналогии со своими неоплатоническими предшественниками. В таинстве синаксиса Дух не нисходит в Дары, прелгая их (во всяком случае, об этом ничего не сказано), но возводит иерарха, открывая его уму божественные зрелища:

В то время как многие вглядываются только в божественные символы²³, сам [священноначальник] в блаженных и умпостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]²⁴.

²³ Т. е. в Дары на престоле.

²⁴ *Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* III. 2 (428A). Тот же механизм отмечен и для таинства крещения, которое осуществляет иерарх, см.: «Совершив это, он вновь простирается от выступления ко вторичному созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (Ibid. II. 2. 8 (397A)). Схожее представление Дионисий демонстрирует и применительно к молитве, см.: *De divinis nominibus* 3. 1 (680BD): «Первым делом к Троице, как к Благоначалию, подобает нам молитвами возводить себя и по мере приближения к Ней посвящаться во всеблагие дарования, окрест Нее утвержденные... Когда

И поскольку в области умопостигаемого узревание равнозначно отождествлению, в синаксисе в конечном счете действует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

Умопостигаемые зрелища (θεάσματα) священноначально священнодействуют... наше приобщение и собрание (κοινωνίαν καὶ σύναξιν) к Единому²⁵.

Контакт с божественным бытием делает священноначальника образом божественных энергий²⁶, способным передавать нижестоящим чинам получаемые свыше таинства²⁷. Таким образом, таинство Евхаристии воистину является «богоделательным»²⁸: в предельном соединении священноначальник обоживается, и теперь в Нем присутствует Сам Христос. Таким образом, евхаристические хлеб и вино реально обеспечивают общность и единство с Богом, хотя и не по предложению в Тело и Кровь Иисуса, но как теургический (= «богоделательный») символ, в котором реально присутствует божественный архетип. Но дело не огра-

мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, пригодностью (ἐπιτηδείότητι) к соединению с божественным, тогда и мы в Ней присутствуем... Устремим же себя молитвами к восхождению в высочайшую высь божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками многосветлую, свисающую с края неба и достигающую досюда цепь и полагая, что мы стаскиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, стягивая вниз, но самих себя возводя к высочайшим блистаниям многосветлых лучей... Почему и подобает все, а особенно богословие, начинать молитвой – не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о божественном и призываний его (ἐπικλήσεων) вручить Ей самих себя и с Ней соединиться». Ср.: *Iamblichus. De mysteriis* I. 12 (42), 30–41): «[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδείαν) для причащения (μετέχειν) к богам, возводят его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами».

²⁵ De ecclesiastica hierarchia IV. 1 (472D).

²⁶ Ibid. V. 1. 7 (508CD)

²⁷ Ibid. III. 3. 3 (444C).

²⁸ См.: «Сам Иисус... передает (παράδόντα) богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) с помощью прообразующего трапезования (τυλικῆς τραπέζωσης)» (*Idem. Epistula IX. 1* (56–67, 1105D–1108A)).

ничивается только тем, что священноначальник становится живым образом-символом Иисуса. Таким же сущностным (реальным) символом Христа становится жертвенник (престол), на который полагаются Дары, сами Дары и даже само таинство синаксиса (τελετή)²⁹.

Поэтому, несмотря на то что применительно к таинствам Псевдо-Дионисий постоянно говорит о «символах», его учение является реализмом в том смысле, что символ не есть знак, отсылающий к чему-то иному; в символе реально присутствует обозначаемая реальность, т. е. Сам Христос³⁰. Перед нами евхаристический реализм, хотя обеспечивающие его механизмы заимствованы не в христианской традиции, но в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.

Прп. Максим Исповедник

Богословское осмысление евхаристического тайнодействия у преподобного Максима Исповедника изложено преимущественно в его литургическом комментарии «Мистагогия», составленном в 628–630 годах в ответ на просьбу написать «таинственные толкования... о Святой Церкви и о совершающемся в Ней священном синаксисе»³¹. Уже во введении прп. Максим пишет, что прототипом его сочинения является трактат ЦИ Псевдо-Дионисия Ареопагита³². Влияние автора АК проявляется

²⁹ См.: «Один у нас Христос, хотя мыслится многообразно, а именно: скинию – посредством завесы плоти... трапезой – как пища и жизнь, светильником, как свет умственный и духовный, жертвенником каждения – как аромат благоухания святости, жертвенником приношений – как закланная жертва за жизнь мира» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem IV. 573. 24–574. 14* (на Ин 6:48–71); русский перевод М. Муретова см. в кн.: Творения св. Кирилла Александрийского // Творения святых отцов в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906–1912. Т. 66–68. Ч. 13–15).

³⁰ В этой связи интересной параллелью является введенное К. Ранером понятие «реального символа».

³¹ *Maximus Confessor. Mystagogia. Prooemium 7–8* (PG. 91. Col. 657C).

³² «Дионисием Ареопагитом в сочинении “О церковной иерархии” были истолкованы символы, относящиеся к священному таинству (τελετήν) святого синаксиса... Тайны (μυστήρια)... явленные Духом только ему одному» (*Mystagogia. Prooemium 50–54* (PG. 91. 660D–661A); здесь и далее пер. А. И. Сидорова с некоторыми изменениями).

в лексике, толкованиях, заимствованиях. Однако при всей зависимости от АК, прп. Максим демонстрирует и собственное видение. Как он сам говорит: «Наше произведение не будет повторять того же самого и идти теми же путями».

Отрывки, имеющие евхаристический контекст, встречаются и в других его сочинениях. В целом в основе соответствующих построений Максима лежит представление о трояком воплощении божественного Логоса, Который воплотился, во-первых, в Писании, во вторых, в космо-се и, в-третьих – в истории (в человеческой природе). Соответственно, человеку доступны три вида умозрений:

- 1) умозрение естества (φυσικῆ θεωρία), изучающее логосы сущих;
- 2) умозрение Писания (γραφικῆ θεωρία), исследующее духовный смысл Библии;
- 3) умозрение священнодействий, проникающее от символов обряда к его логосам.

Соответственно, и причащение Богу Максим большей частью понимает как умное. Человек причащается Богу, когда познаёт Его через Его логосы, где бы они ни были представлены. Такого рода процесс Максим прямо уподобляет причащению в Евхаристии. Например, говоря о знании, даруемом Словом Божиим, он сравнивает ведение логосов зримых вещей с вкушением Плоти Господа, а ведение логосов умопостигаемого – с питием Крови Господней³³. Образ «Евхаристии логосов», если так можно выразиться, встречается у него еще раз, когда он оставляет плоть и кровь жертвоприношений Ветхого Завета для «младенческого разума» вводимых в благочестие и пишет, что

Христос... дарует Себя Самого вместе с Плотью и Кровью [Своими] тем, у кого чувствовали души... приучены к различению добра и зла (см. Евр 5:14. – *Авт.*). Ибо совершенный, превзойдя не только чин вводимых [в благочестие], но и преуспевающих [в нем], не остается в неведении относительно логосов тварного...
Прежде испив духом эти логосы и делами [своими] вкусив всю

³³ Questiones ad Thalassium XXXV. 11–13 (PG. 90. Col. 377C).

плоть добродетелей, он возводит чувственное движение тварного бытия к умному ведению³⁴.

Если «вводимыми в благочестие» названы праведные иудеи, то под «преуспевающими», возможно, подразумеваются христиане, которые ограничиваются физическим вкушением Даров, не имея духовного прозрения и причащения, характерного для «совершенных».

О «вкушении Господа» посредством умного чувства и познания говорится и в другом сочинении:

Преподавание (μετάδοσις) божественной жизни [Бог Слово] соделывает, давая Себя в снедь (ἐδώδιμον ἑαυτὸν ἐργαζόμενος), как знает Он Сам и те, кто получил от Него такое умственное ощущение (αἴσθησιν νοεράν), чтобы через вкушение этой пищи (τῆ γεύσει ταύτης τῆς βρώσεως) они истинно через познание ведали (εἰδέναι κατ' ἐπίγνωσιν), яко благ Господь (Пс 33:9), Который замешивает вкушающих божественной способностью к обожению, поскольку Он явственно есть и называется Хлебом Жизни и Силы (Ин 6:48)³⁵.

Как и Дионисий, прп. Максим не говорит применительно к Евхаристии о физическом вкушении Даров, но именует чувственно воспринимаемую сторону таинств «символами». Уже из подзаголовка «Мистагогии» ясно, что обряды синаксиса понимаются в трактате как символы:

³⁴ Ibid. XXXVI. 34–44 (PG. 90. Col. 381BC).

³⁵ *Idem*. Expositio orationis dominicae 128–134 (PG. 90. Col. 877C). В этом отрывке Максим следует Клименту Александрийскому, см.: «Молоко в изречении апостола (1 Кор 3:1–3) означает первоначальные наставления (κατήχησις), первую пищу для души, а твердая пища (βρώμα) есть мистическое созерцание (ἐπλοτική θεωρία), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (κατάληψις) божественной силы и сущности. “Вкусите, и увидите, как благ (χρηστός) Господь” (Пс 33:9). Он преподает Себя (ἑαυτοῦ μετάδοσις) тем, кто принимает эту пищу духовным образом, поскольку душа сама себя питает, как говорит правдолюбивый Платон (*Plato*. Epistula VII. 341 c-d), ведь пища и питье, которые дает Божественный Логос, есть знание сущности Бога» (*Clemens Alexandrinus*. *Stromata* V. 10 (66). 2. 2–4. 1). См.: «Мы же согласимся, что гносис – это пища для разума (λογικὸν βρώμα ἢ γυνῶσις), в соответствии со словами Писания “блаженны есть алчущие и жаждущие” (Мф 5:6) истины, ибо они насытятся вечной пищей» (Ibid. 70. 1). См. песнопение литургии Преждеосвященных Даров: «Хлеб небесный и чашу жизни вкусите и видите, яко благ Господь».

«Мистагогия, в которой разъясняется, символами чего является совершаемое в святой Церкви в божественном синаксисе или собрании»³⁶. Слова σύμβολον, εἰκῶν, δῆλωσις, εἰκονίζειν, σημαίνειν часто используются в «Мистагогии», особенно в титулах глав.

Максим прямо говорит, что

Церковь Божия содержит великие таинства нашего спасения в святом устроении (διάταξιν) совершаемых божественных символов (τῶν τελομένων θείων συμβόλων)³⁷.

Чувственная данность священнодействий является символической. Обряды содержат «обнаруживаемое» (τὸ δηλούμενον), которое божественно³⁸. Нужно проникнуть в смысл таинств, иначе они останутся бесполезными:

Без созерцания естества (φυσικῆς θεωρίας) никогда не присуще силе таинств (μυστηρίων) сохраняться ни в чем и никоим образом³⁹.

Однажды прп. Максим именуется символами (σύμβολα), образами (ἀπεικονίσματα) и таинствами (μυστήρια) Тело и Кровь Христовы, предлагаемые Церкви:

Все совершаемое в Церкви имеет сверхъестественный смысл, поскольку преимущественно эти символы⁴⁰ суть таинства и образы божественной сущности⁴¹, ведь та не является сложной, в то время как всякое творение сложно⁴².

³⁶ PG. 91. Col. 657–758.

³⁷ Mystagogia XXIV. 196–198 (712 A–B).

³⁸ Ibid. XXIV. 12 (PG. 91. Col. 704A): πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελομένων μυστηρίων ἄγουσαν; Ibid. XV–XVI (704A): τὴν δηλουμένην δι' ἑκάστου τῶν τελομένων θείων συμβόλων τῆς σωτηρίας ἐν αὐτῷ χάριν ἐνεργοῦσαν.

³⁹ Quaestiones ad Thalassium LXV. 180–182 (PG. 90. Col. 744B).

⁴⁰ Т. е. евхаристические Хлеб и Чаша.

⁴¹ Имеется в виду Божественная природа Христа.

⁴² Quaestiones et dubia XIII (PG. 90. Col. 820A).

Тем не менее, как и в случае с пониманием таинств в АК, противопоставление логоса и символа в богословии прп. Максима не должно вводить в заблуждение. Символ не есть только знак, указывающий на иную реальность. В нем присутствует сама обозначаемая реальность.

Таинство Евхаристии обеспечивает у Максима реальное единство с Богом и обожение:

Кто причащается [преподаваемому таинству] достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию (μέθεξις), подобными Тому, кто есть Причина благ, и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей. Поэтому и они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами⁴³.

Посредством Евхаристии Церкви Божия

созидает каждого из нас, соразмерно его возможностям, живущим по Христу и... являет его живущим по Христу⁴⁴.

Можно указать на тонкое, но важное различие между богословием таинств у Псевдо-Дионисия и у Максима Исповедника. Если Дионисий пренебрегает историческим измерением и пара «образ – архетип» соответствует у него онтологической связи «вечное – чувственное» (последнее, имея сущность, обладает не только текучестью), то у Максима образ и архетип могут соотноситься также и как историческое настоящее и эсхатологическое будущее: символы показывают архетипические таинства, которые будут нам дарованы в будущем веке⁴⁵. Прп. Максим так определяет отношение между «образом», данным в настоящем, и архетипом, который откроется в будущем: посредством подражания образ воспроизводит форму архетипа ((τοῦ ἀρχετύπου διὰ μιμήσεως

⁴³ Mystagogia XXI (696D–697A).

⁴⁴ Ibid. XXIV (712A–B).

⁴⁵ Ibid. XXIV (704D–705A).

τήν μορφήν)⁴⁶, но не содержит его как реальный оригинал (κατ' εἶδος ὑφιστάμενα)⁴⁷.

В этом смысле евхаристический символизм у прп. Максима не противопоставлен реализму. Реальность, представленная в Евхаристии, есть символ будущей полноты. Обожение, сообщаемое Таинством в настоящем, провозглашает единство с Богом, которое в будущем веке будет всецелым. Как всякое домостроительное установление, Евхаристия в ее настоящей реальности есть символ более высокого совершенства.

В целом, при явном наличии мотивов, заимствованных у автора АК, прп. Максим полнее инкорпорирует свое учение о таинстве синаксиса в церковную традицию:

Всегда присутствует благодать Святого Духа, особенно во время святого синаксиса, которая каждого из находящихся там изменяет, преобразует и воистину обоживает соразмерно ему самому, а посредством совершаемых таинств ведет к тому, что те [таинства] являют⁴⁸.

Таким образом, рассмотрение особенностей богословия таинств у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника приводит к заключению, что материальная сторона евхаристического священнодействия рассматривается ими лишь как образ подлинной реальности⁴⁹. Подлинное приобщение ко Христу для обоих авторов означает умное причащение «совершенных» (это слово они заимствовали у ап. Павла). В системе координат, в которой более духовное значит более реальное, подлинное причастие достигается только на нематериальном уровне – «внутренним человеком».

⁴⁶ Quaestiones ad Thalassium LV (PG. 90. Col. 548D): «Пока не будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства, через подражание обладающий видом Первообраза». См.: *Mystagogia I* (664D).

⁴⁷ Quaestiones ad Thalassium XLVI. 18–19 (PG. 90. Col. 420C).

⁴⁸ *Mystagogia* XXIV. 7–12 (704A).

⁴⁹ Общая для обоих авторов проблема состоит в том, что наиболее согласующиеся с догматически приемлемой точкой зрения высказывания Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника содержатся в последних главах их трактатов – соответственно ЦИ VII и «Мистагогии» XXIV, – аутентичность которых не бесспорна. Относительно ЦИ 7 см. выше (сноска 16) ссылку на работу Бронса; в отношении «Мистагогии» XXIV см.: *Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966. P. 87–90.*