

## «РЕАЛЬНЫЙ» СИМВОЛ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ (В АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ И У КАРЛА РАНЕРА)

В. В. ПЕТРОВ

В статье рассматриваются три примера особого подхода к пониманию «символа» в богословии, когда высшее бытие (то, что символизируется) полагается истинно присутствующим в своем символе. В части I обсуждается учение о символе в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Юлиана. Показано, что разработанная поздними неоплатониками теория символа наследована псевдо-Дионисием. Разбираются три функции символа в неоплатонизме и *Ареопагитском корпусе*: охранительная, возводящая и манифестирующая. В части II рассматривается богословие символа Карла Ранера и его развитие у Герберта Форгримлера. Констатируется, что в ряде существенных моментов их учение о «являющем», или «реальном», символе типологически близко тому, что представлен в позднем неоплатонизме и в *Ареопагитском корпусе*.

В истории богословия до XX в. не часты случаи обращения к понятию «символ». Это связано с тем, что «символ» и «символическое» могут быть истолкованы как «знак» и «условное», а это ставит под сомнение реальность обозначаемых таким образом явлений. В настоящей статье рассматриваются три примера особого понимания символа в богословии, когда высшее бытие (то, что символизируется) полагается истинно присутствующим в символе.

Впервые богословие символа, понятого таким образом, получает теоретическое обоснование у неоплатоника Ямвлиха, который (в отличие от своих предшественников Плотина и Порфирия) считал, что душа не способна подняться к Единому посредством только философии, и умное созерцание необходимо дополнить религиозной практикой (священнодействием и молитвой). Относящиеся к культовой (теургической) практике предметы и действия, чувственно данные и материальные, Ямвлих именовал «символами». Его учение получило развитие у Юлиана и Саллюстия, а позже у Прокла.

В первой части настоящей статьи обсуждается богословие символа в *Ареопагитском корпусе* в его связи с таковым у Ямвлиха и Юлиана. Как будет показано, представляется возможным говорить о непосредственном влиянии последних на Ареопагита: там, где у неоплатоников речь идет о практике теургического священнодействия, автор *Ареопагитского корпуса* говорит о христианском богослужении, природа которого для него во многом схожа с природой «священной науки» у неоплатоников.

Во второй части статьи рассматривается учение о символе в богословии Карла Ранера и Герберта Форгримлера. Не восходя к неоплатонизму или *Ареопагитскому корпусу*, как к непосредственным источникам, оно в ряде моментов обнаруживает типологическое сходство и параллели с учением о символе у неоплатоников и у псевдо-Дионисия.

### 1. Неоплатонизм Ямвлиха и Юлиана и *Ареопагитский корпус*

*Обряд как символическое действие.* Метафизика символа чрезвычайно развита у псевдо-Дионисия. В «Церковной иерархии» автор сознательно представляет литургические обряды как последовательность символов, являющихся отражением и проявлением более высоких — истинных и духовных — реалий. Например, описывая Крещение, псевдо-Дионисий пишет: «Рассмотрим божественные символы Богорождения»<sup>1</sup>. Даже композиционно главы «Церковной иерархии», каждая из которых посвящена описанию какого-либо таинства или чина, делятся на соответствующие разделы: в первой части главы обряд описывается с его внешней, чувственно воспринимаемой стороны, а в части, именуемой «умозрением» или «истолкованием», псевдо-Дионисий разъясняет истинный, умопостигаемый смысл Таинства<sup>2</sup>. Важно отметить, что онтологический статус «священных символов» существенно выше, чем у обычных чувственных объектов. Символы — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Они *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе<sup>3</sup>. Если уяснить, что псевдо-Дионисий понимает «символ» в указанном выше смысле, становится очевидной несостоятельность интерпретаций, согласно которым «символическая» лексика *Ареопагитик* делает Воплощение и церковные таинства лишь пустыми знаками<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia II (68, 14, 392B); относительно синаксиса и освящения мира см.: Ibid. III (424C); IV (472D). Здесь и далее *Ареопагитский корпус* цитируется в переводе, выполненном под руководством Г. М. Прохорова (с изменениями, которые не оговариваются).

<sup>2</sup> См.: Ibid. II. 2. 2 (74, 5–11, 397C); III (428AB). Подробнее см.: *Петров В. В.* Таинство синаксиса у Псевдо-Дионисия *Ареопагита* и у прп. Максима Исповедника // ВПСТГУ I. 2008. Вып. 4 (24). С. 48–59.

<sup>3</sup> См.: *Петров В. В.* Трансформация античной онтологии у пс.-Дионисия *Ареопагита* и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. М.: ПСТГУ, 2009. Т. 1. С. 16–25.

<sup>4</sup> См.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood (NY): St Vladimir's Press, 1975<sup>2</sup>. P. 109. «The sacraments themselves are reduced to the role of initiating symbols» (*Wesche K. P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1989. Vol. 33. P. 64). По мнению К. Уэше, ученика Мейендорфа, литургические таинства не сообщают божественного бытия (Ibid. P. 61–62); целью Воплощения у псевдо-Дионисия является передача знания (Ibid. P. 64); и само Воплощение божественного Логоса есть «просто» символ, который спасает лишь посредством предоставления уму высшего ощущаемого символа для созерцания Бога (Ibid. P. 67). Соответственно, по мнению Уэше, само Воплощение в *Ареопагитиках* становится излишним (Ibid. P. 62 и 64); Спасение *есть* гносис, что исключает актуальное участие тварного, видимого мира в божественной жизни (Ibid. P. 67). Все приведенные здесь выводы Мейендорфа и Уэше ошибочны.

В Ареопагитской системе Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту<sup>5</sup>.

*Символика триады «пробывание — выхождение — возвращение».* Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства Евхаристии, у псевдо-Дионисия является символизм неоплатонической триады «пробывание — выхождение — возвращение». Евхаристический обряд начинается с процессии каждения: священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все приделы храма и возвращается обратно<sup>6</sup>. Таким образом в ритуале воспроизводится упомянутая триада. Подобный символизм пронизывает весь евхаристический ритуал<sup>7</sup>. Преломление Хлеба и раздаяние Чаши также рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу<sup>8</sup>.

*Охранительная функция символов.* Символы, о которых говорится применительно к священнодействию, выполняют различные функции. Важнейшей из них является охранительная<sup>9</sup>. В этой связи псевдо-Дионисий сравнивает использование образов и символов с наличием в храмах священных завес (*παράσθημα*) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (см. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Символы-завесы скрывают божественные таинства от непосвященных/несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию<sup>10</sup>. Кроме того, символы предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попаления божественной истиной<sup>11</sup>.

*Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.* Применительно к символам в их охранительной функции у псевдо-Дионисия можно выделить до сих пор неотмеченную исследователями линию толкования, также зависящую от Юлиана и Ямвлиха и в целом восходящую не к александрийской,

<sup>5</sup> См., например, относительно реальности Воплощения: *Dionysius Areopagita*. Op. cit. III. 3. 12 (444A): «Открыв и разделив во многое покровенный и нераздельный Хлеб, разделив на всех единство Чаши, священноначальник [таким образом] умножает и раздает единство посредством символов, совершая посредством этого всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова... посредством [Его] ради нас вочеловечения, непреложно *прошло* в сложное и видимое. Оно благодетельно произвело единотворящую общность нас с Ним, предельно соединяя нашу скудость с Его божественнейшим». Из цитаты видно, что иерарх священнодействует посредством «символов», но при этом он воспроизводит богословия Слова Божия, которое истинно вочеловечилось и соединило наше человечество со своим божественным.

<sup>6</sup> *Dionysius Areopagita*. Op. cit. III (425B, 428D–429A); IV (476D).

<sup>7</sup> *Ibid.* III. 3. 1 (82, 22–83); III. 3. 3 (429A). См. также: *Ibid.* III. 3. 3 (82, 13–83, 10, 428D–429B).

<sup>8</sup> *Ibid.* III (444A и 444C): «Божественное таинство собрания... умножается в священную пестроту символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священно к ней возводимых».

<sup>9</sup> Охранительная и возводящая функции символов у Ареопагита подробно рассмотрены в: *Rorem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, 1984.

<sup>10</sup> «Ибо не каждый священен и знание это не у всех (1 Кор 8. 7), как говорит Писание» (*De ecclesiastica hierarchia I* (376C)).

<sup>11</sup> *Ibid.* II (396C).

к «неопифагорейской» традиции. В самом деле, то, каким образом Ямвлих описывает особенности письменного стиля неопифагорейцев, в полной мере приложимо к стилю самого псевдо-Дионисия:

«Свои... сочинения... они писали не общеупотребительным, простонародным и привычным для всех прочих людей языком; они не делали их понятными для неподготовленных слушателей и не стремились сделать высказываемое доступным»<sup>12</sup>.

Подобно александрийской, «пифагорейская» традиция учит, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует укрывать под покровом символов. Важной особенностью «неопифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т. е. намеренно отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии. Приведем слова Ямвлиха:

«Согласно неразглашению, установленному для них в качестве закона Пифагором, [его последователи] занимались божественными таинствами неведомым для непосвященных (ἀτελέστοις) образом и с помощью символов защищали от чужих свои рассуждения и сочинения. И если кто-нибудь, взяв эти символы, не развернет их и не объяснит без насмешек, то говоримое ими покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия (γελοῖα καὶ γράωδη, λήρου μεστὰ καὶ ἄδολεσχίαις). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными»<sup>13</sup>.

Юлиан, который следует здесь Ямвлиху<sup>14</sup>, говорит о том же:

«Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος), была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα), и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ἰδιώταις), я полагаю, достаточно и неразумного [мифа], который учит их только при помощи символов. Но для человека, превосходящего их разумением, будет полезнее сама истина о богах... если, благодаря загадкам (αἰνιγμάτων)... он вспомнит, что должен искать нечто, относящееся к богам (τι περὶ αὐτῶν)»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Jamblichus. De vita Pythagorica* XXIII. 104. 9–15 (пер. И. Ю. Мельниковой).

<sup>13</sup> *Ibid.* 104. 16–105. 6.

<sup>14</sup> Юлиан сам говорит об этом (*Julianus. Ad Heraclium cynicum* 12, 8 (217bc)).

<sup>15</sup> *Julianus. Ad Matrem Deorum* 10. 4–17 (170a–c). Здесь и далее сочинения Юлиана цитируются в пер. Т. Г. Сидаша (с изменениями).

Как видно, понятия «миф» и «символ» для Юлиана синонимичны. Если мы сравним сказанное с тем, что пишет о символах псевдо-Дионисий в девятом *Послании*, то увидим близкое сходство:

«[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτολίαν δεινήν), 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 (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для «внешних» [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείας)»<sup>16</sup>.

Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину:

«Именно нелепость (τὸ ἀτεμφαῖνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παράδοξον καὶ τερατώδες τὸ αἰνύμα), тем лучше она свидетельствует о том, что нельзя сразу верить сказанному, но следует серьезно заняться сокрытым и не прекращать усилий, доколе благодаря водительству богов не станет явным то, что в ней [сокрыто]»<sup>17</sup>.

Мифы нужны для младенцев духом. Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания. Важным моментом является утверждение, что в воспитательных целях нелепое при описании богов важнее величественного:

«В мифах нелепое (τὸ ἀτεμφαῖνον) куда более важно, чем величественное (τὸ σεμνόν), ибо существует опасность, что люди станут полагать богов, конечно, чрезмерно величественными и благими, но все еще подобными людям, в то время как нелепости вселяют надежду, что человек пренебрежет очевидностью сказанного, и что чистая мысль взбежит к [пониманию] запредельной природы богов, превосходящей все сущее... Тот, кто стремится к исправлению нравов и ради этого измышляет сказания (λόγους πλάττων) и создает мифы, делает это не ради мужей, но ради детей — годами ли, умом ли, для всех, кто нуждается в таких речах»<sup>18</sup>.

В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, снова проявляется близость Юлиана и псевдо-Дионисия. Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», много-

<sup>16</sup> *Dionysius Areopagita*. Epistula IX. 1. 4–18 (1104B).

<sup>17</sup> *Julianus*. Ad Heraclium cynicum XII. 8–21 (217bc).

<sup>18</sup> *Ibid.* XVII. 1–XVIII. 4 (222c). Климент Александрийский тоже противопоставлял катехизис, называемый им молоком для младенцев, твердой пище доступного лишь посвященным созерцания, и при этом, что характерно, ссылаясь на Платона (см.: *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* V. 10 (66). 2. 2–4. 1): «Молоко в изречении апостола (1 Кор 3. 1–3) означает первоначальные наставления (κατήχησις), первую пишу для души, а *твердая пища* есть доступное лишь посвященным созерцание (ἐλολιχηθεωρία), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (κατάληψις) божественной силы и сущности».

кратно используя при этом производные от глагола  $\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$  («наделять формой», «вылепливать», но и «выдумывать»)<sup>19</sup>:

«Те, кто говорит о таинствах бога ( $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ ) священно окружают таким вымыслом ( $\pi\epsilon\rho\iota\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon\tau\alpha\varsigma$ )... даже возвещения ( $\acute{\epsilon}\kappa\phi\alpha\nu\tau\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$ ) Богоначалия. Иногда они воспевают Его от чтимых явлений, как-то: Солнце... звезда... свет; иногда — от средних, как-то: огонь... вода; а иногда — от последних, как-то: миро... камень... Но также облачают Его и в звериные формы: придают Ему свойства льва, пантеры... барса... медведицы... Прибавлю и то, что представляется из всего самым непочтительным и весьма нелепым ( $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\mu\phi\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ ): сведущие в божественном ( $\omicron\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\iota\alpha\ \delta\epsilon\iota\nu\omicron\iota$ ) передают, что Оно вымышленно облекло Себя ( $\pi\epsilon\rho\iota\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ ) видом червя (см.: Пс 21. 7).

Таким образом, все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) ( $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\sigma\tau\omicron\nu\omega\n$ ) и нечестивых и ставят на первое место неподобные священные измышления ( $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \acute{\iota}\epsilon\rho\omicron\lambda\lambda\alpha\sigma\tau\iota\alpha\nu$ ), дабы божественное не было легко доступным для непосвященных ( $\beta\epsilon\beta\eta\lambda\omicron\iota\varsigma$ ), и дабы любители созерцать божественные изваяния не задерживались на впечатлениях ( $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\iota\varsigma$ ), как на истине. Вот почему божественное почитается посредством истинных отрицаний ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\phi\acute{\alpha}\sigma\epsilon\sigma\iota$ ) и посредством несхожих уподоблений ( $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota\alpha\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\iota\omega\acute{\sigma}\epsilon\sigma\iota\nu$ ) последним из Его отголосков. Так что нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$ ) посредством неподобных подобий ( $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota\omega\nu\ \delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\tau\eta\tau\omega\nu$ ), представляющихся нелепыми ( $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\mu\phi\alpha\iota\nu\omicron\sigma\omega\nu$ ).

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения ( $\acute{\alpha}\lambda\pi\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$ ) к исследованию и к возведению ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta\nu$ ) посредством тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение безобразие ( $\tau\omicron\ \delta\upsilon\sigma\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ) относящегося к ангелам возвещающего вымысла ( $\acute{\epsilon}\kappa\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ), не позволяющая нашему уму задерживаться на уводящих в сторону формотворениях ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\delta\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \mu\omicron\rho\phi\omicron\lambda\omicron\iota\alpha\iota\varsigma$ ), побуждающая отказаться от пристрастий к материальному и приучающая священно устремляться вверх ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ), через явленное — к сверхмирному»<sup>20</sup>.

*Анагогическая функция символов.* Как следует из последнего абзаца приведенной выше цитаты, помимо охранительной, у символов имеется еще и возводящая, анагогическая функция. Символы необходимы еще несовершенным умам, поскольку дают им опору в виде образов. несовершенные умы неспособны непосредственно ( $\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\varsigma$ ) достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации<sup>21</sup>. Поэтому символы не просто помогают возведению, но на

<sup>19</sup> В целях выделения слов от этой основы в нижеследующей цитате мы (иногда в ущерб естественности языка) передаем эти дериваты словами «вымышленный», «измышлять».

<sup>20</sup> *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* II. 5 (15, 8–16, 13, 144C–145B).

<sup>21</sup> *Ibid.* I. 2 (8, 5–13, 121BC): «Невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промы-

первом этапе являются для этого единственным средством: таинства «узреваются только (θεώμεθα μόνον αὐτά) через приросшие к ним чувственные символы»<sup>22</sup>.

*Символ как манифестация сокрытого и соделывание символизируемого присутствующим.* Помимо охранительной и анагогической, псевдо-Дионисий говорит и о «возвещающей», т. е. являющей высшее бытие, функции символа<sup>23</sup>. Он подчеркивает, что и в исторически совершившемся Боговоплощении, и в Евхаристическом таинстве, невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Неслучайно в главе, посвященной таинству Синаксиса, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ἱερούργεῖ) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὕλ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов»<sup>24</sup>. Имеется в виду, что священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, открывая их взору присутствующих, а затем раздает их причащающимся. Не ограничиваясь сказанным, псевдо-Дионисий еще раз повторяет: священноначальник «делает явленными (τὸ ἐμφανές) покрытые дары и разделяет их единство на множество»<sup>25</sup>. Именно эти действия иерарха являются, согласно псевдо-Дионисию, главным символом Боговоплощения:

«Открыв и разделив на многие части покрытый и нераздельный Хлеб, и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, [священноначальник] таким образом совершает всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по благодати и человеколюбию, благодаря вочеловечению ради нас, непреложно прошло в сложное и видимое и благотельно произвело единотворящую общность нас с Ним»<sup>26</sup>.

После того, как священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, он делит и раздает их причащающимся. Согласно псевдо-Дионисию, тем самым иерарх показывает, что в акте Воплощения простой, умопостигаемый Иисус прошел в дробное, составное и чувственное бытие нашего мира.

В то же время, этим актом иерарх воспроизводит священную драму — повторяет действия Иисуса на Тайной Вечере, когда Тот впервые посредством Хлеба и Чаши открыл апостолам тайну Своего нисхождения в материальность:

«Применительно к... священнодействиям таинств (μυστηρίων τελετάς), наши священнопопсы... не отказались от боголепных символов. Мы

---

сел соделал свойственной и естественной для нас»; De ecclesiastica hierarchia I. 5 (67, 16–68, 6, 376D–377A).

<sup>22</sup> *Idem.* Epistula IX. 1. 4–18 (1104B). См. также: De coelesti hierarchia II. 1 (9, 21, 137A): «ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων».

<sup>23</sup> См.: *Idem.* De coelesti hierarchia II. 1. 10. 8–9 (138AB): «ἱεροπλάστως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παραδέδοται».

<sup>24</sup> *Idem.* De ecclesiastica hierarchia III (81, 6–7, 425D); (90, 11, 440B); (92, 17, 444A).

<sup>25</sup> «Священноначальник являет (ἐμφαίνει) это тем, кто священно исполняет (τοῖς δρωμένοις) таинства, делая видимыми (πρὸς τὸ ἐμφανές ἄγων) покровенные дары и разделяя их единенное во множество (τὸ ἐνιαῖον αὐτῶν εἰς πολλὰ διαίρων)» (Ibid. III. 3. 13 (93, 11–14, 444C)).

<sup>26</sup> Ibid. III. 12 (444A).

видим, что... сам Иисус... передает богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυλικῆς τραπέζωσως)<sup>27</sup>.

Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:

«Преподание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единомравно разделял с Ним за трапезой священное»<sup>28</sup>.

Согласно псевдо-Дионисию, «богоподражательное священнодействие» иерарха относится не только к событиям Тайной Вечери<sup>29</sup>, но и к самому акту Боговоплощения<sup>30</sup>. Это миметическое воспроизведение священноначальником Боговоплощения снова описывается как «соделывание зримым в чувственном, словно в образах»:

«Соделывая зримым в чувственном (αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων), как в образах (ὡς ἐν εἰκόσι), [священноначальник] изображает (διαγράφει) Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости, посредством совершенного и неслиянного ради нас Вочеловечения, человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из единого по природе к нашей делимости»<sup>31</sup>.

Когда псевдо-Дионисий говорит о том, что в священнодействии синаксиса священноначальник «подражает Богу» и «изображает» (т. е. становится символом) Иисуса Христа, речь идет о действиях, которые делают изображаемое («воспеваемое») присутствующим. В неоплатонической традиции, у Юлиана, встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. Рассуждая о том, где допустимо использовать мифы, Юлиан приходит к выводу, что «мифография» приемлема в практической философии, а именно в этике, а также в той

<sup>27</sup> *Dionysius Areopagita*. Epistula IX. 1 (56–67, 1105D– 1108A). См.: *Idem*. De divinis nominibus V. 9 (188, 15–16): «διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως» («через знание сих подобий-аналогов»).

<sup>28</sup> *Idem*. De ecclesiastica hierarchia III. 3. 1 (428B).

<sup>29</sup> «Иерарх приступает к их [богодействий] символическому священнодействию; и это [он творит] как установил сам Бог (τοῦτο θεολαραδότης) [на Тайной Вечере]» (*Ibid.* III. 3. 12 (441D)).

<sup>30</sup> *Ibid.* III. 3. 12 (441D–444A): «Священноначальник оправдывается за превосходящее его самого священнодействие, сначала священно взывая к Нему [Иисусу]: “Ты сказал: сие творите в Мое воспоминание”. Он просит сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия (θεομιμήτου ἱερουργίας), чтобы посредством уподобления Самому Христу совершить божественное, и всенепорочно раздать [евхаристические дары], и священно причастить причащающихся священного. [Он] священнодействует божественное и делает воспеваемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». См.: *Ibid.* V. 1. 6 (505D): «[Чин священников] сам исполняет богодействия (δρᾷ τὰς θεουργίας), показывая (ὀλοβεκνύσα) [их] посредством священнейших символов».

<sup>31</sup> *Ibid.* III (441CD).

части теологии, которая имеет дело с таинствами и мистериями (τῶ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ). «Природа любит скрываться», а потому «сокровенное божественной сущности» не терпит, когда его открывают толпе и непосвященным таким, как оно есть:

«Неизреченная и непознаваемая [божественная] Природа... исцеляет (θεραπεύει) не только наши души, но также и наши тела, и содействует присутствию (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (αἰνιγματῶν) вкуче с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων σκηνολοίας) [истина богов] вливается (ἐγχέεται) в уши многих, неспособных воспринять божественное в его чистоте (καθαρῶς)»<sup>32</sup>.

Юлиан выражает характерное для позднего неоплатонизма представление об античной мистерияльной практике, согласно которому умопостигаемая истина открыта лишь избранным посвященным, тогда как «многим», в меру возможностей их восприятия, та же истина предстает в облачении «символов», т. е. сокрытая в загадках и притчах. То же видение, но уже применительно к христианскому священнодействию, отличает подход псевдо-Дионисия в «Церковной иерархии»: священноначальник (посвященный) созерцает чистые умопостигаемые логосы совершаемых таинств, тогда как «многие» довольствуются лишь созерцанием «символов» (обрядя в его чувственной и зримой явленности)<sup>33</sup>.

Когда Юлиан утверждает, что мистерияльная драма (миф) исцеляет не только души, но и тела, он предстает верным последователем Ямвлиха. Если в неоплатонизме Плотина и Порфирия единения с божественным можно было достичь «теоретически» — в созерцании, то после Ямвлиха равное значение в деле восхождения к богам приписывается молитве и теургии (священнодействию). Единства с богами можно достигнуть не только в созерцании, но и через телесное бытие — в символах и мифах. Священнодействия названы «драматической» или «сценической» постановкой, необходимой для людей неспособных воспринять божественное в его чистоте. И однако — эта «сценография» исцеляет души

<sup>32</sup> *Julianus. Ad Heraclium cynicum* XI. 1–14.

<sup>33</sup> *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* III. 2 (428A): «В то время как многие глядят только в божественные символы [Дары на престоле], сам [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»; III. 3. 3 (429B): «Священноначальник, хотя и благовидно низводит к низшим свое единенное иерархическое знание, пользуясь множеством священных загадок, но опять, как отрешенный и не удерживаемый меньшими, восстанавливается в своем начале не претерпевшим ущерба и, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит единовидные логосы совершаемых [таинств], делая божественнейшее возвращение к первичному концом человеколюбивого выхождения во вторичное». См. схожее описание таинства крещения — священноначальник, совершая обряд, одновременно выходит во «вторичное» бытие чувственных символов и не прекращает умного созерцания божественных зрелищ (т. е. пребывает в «первичном» умопостигаемого бытия): «Совершив это, он [священноначальник] вновь простирается от выступления ко вторичному к 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)).

и тела, соделывает присутствие богов. Вот как описывал происходящее в теургическом священнодействии Ямвлих:

«Совершенное действие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых символов, понимаемых одними богами, соделывают богоделательное единение (θεουργικὴν ἕνωσιν). Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их действие (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, символы (συνθήματα)<sup>34</sup> сами по себе совершают (ἄφ' ἑαυτῶν δρά) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, сама признает свои образы, не побуждаемая нашим мышлением»<sup>35</sup>.

Обряды, реализуемые через посредство символов, совершаются «реально», в самих вещах. То, что у священнодействий имеется умный смысл, значимо для духовного возведения. Но таинство совершается и на телесном уровне, где это единство обеспечивается посредством особых сущностей — символов или синфем, которые «предельно соединены» с высшим бытием. Таким образом достигается целостность соединения человека с божественным — и по душе, и по телу.

Слова псевдо-Дионисия о том, что в евхаристическом священнодействии иерарх «подражает» самому Иисусу, «изображает» Его и зримо воспроизводит невидимое, близко неоплатоническому пониманию. Например, Ямвлих сходным образом понимал богослужебные символы (включая обряды):

Священный обряд (ἄγιοτεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθήματα), посланные сюда Демиургом и Отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) отпечатлевается посредством образов (δι' εἰκόνων ἀτοπιτοῦται)<sup>36</sup>.

Налицо даже лексическое совпадение: псевдо-Дионисий именует Иисуса, раздающего Хлеб и Вино на Вечере, «Создателем (демиургом) символов»<sup>37</sup>, и Ямвлих говорит о Демиурге и Отце, чьи символы, рассеянные по миру, активируются при священнодействиях.

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий<sup>38</sup>, общается ими к Единому, т. е. к Богу. Здесь образ причастен образцу. Богопод-

<sup>34</sup> Здесь «синфемы» и «символы» — синонимы. Об этих терминах см.: Петров В. В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем. 2008. № 24. С. 148–166.

<sup>35</sup> *Iamblichus. De mysteriis* II. 11 (97). 5.

<sup>36</sup> *Ibid.* I. 21 (65). 6–16. Схожие выражения у псевдо-Дионисия см.: *De ecclesiastica hierarchia* I (376D).

<sup>37</sup> См. прим. 29.

<sup>38</sup> *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* V. 1. 7 (508CD): «Священнические порядки (ἱερατικά διακοσμήσεις) суть образы (εἰκόνας) божественных энергий, их благоустроенного и несмешанного порядка (τάξεως)... Богоначальные энергии благоустановленно и несмешанно распределены в... [священноначальных] чинах».

ражание священноначальника не является лицедейством актера<sup>39</sup>. Перед нами теургический акт, приводящий к тому, что в тот момент, когда священноначальник воспроизводит действия Иисуса за Трапезой, он сам становится Его живым образом, предельно соединенным с Первообразом, — Тем, Кого он символически изображает.

## II. Богословие символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера

Учение о символе, разработанное в неоплатонизме применительно к теургии и христианизированное в *Ареопагитском корпусе*, находит интересные параллели в немецком богословии XX в., в частности у Карла Ранера и его последователя Герберта Форгримлера. Насколько можно судить, свое учение о символе Ранер не воспринял непосредственно из текстов неоплатоников, но выработал, отправляясь от философии духа Гегеля и современных ему богословия и философии<sup>40</sup> (включая влияние исторических дисциплин: патрологии, истории искусства<sup>41</sup> и пр.).

*Карл Ранер. «Проявляющий символ».* Богословию символа Карл Ранер посвятил специальную работу<sup>42</sup>, в которой выстраивает онтологию и эпистемологию символа, понимаемого не как знак, внешним образом отсылающий к *иной* реальности, но как самопроявление некоей реальности в ином.

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 с этим началом и имеет характер «выражения» или «символа» по отношению к своему

<sup>39</sup> В этом смысле ошибочно мнение Уэше о том, что «представление Дионисия о символе созвучно некоторым современным пониманиям литургии и таинств... И литургия — это в первую очередь “шоу”, которое скорее наблюдают, чем служат, в котором участвуют» (*Wesche*. Op. cit. P. 37).

<sup>40</sup> В частности, богословие символа Ранера представляет собой своего рода католическую реакцию на протестантское богословие символа П. Тиллиха, снижающего онтологический статус культовых символов (см.: *Уколов К. И.* Представление о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха // ВПСТГУ I. М.: ПСТГУ, 2008. Вып. 1 (21). С. 43–60). Согласно Тиллиху, например, 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 (Там же. 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.

<sup>41</sup> Ср., например, рассуждения о соотношении образа и первообраза в византийском искусстве в кн.: *Demus O.* Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. London, 1947.

<sup>42</sup> *Rahner K.* The Theology of the Symbol // Theological Investigations. L., 1974. Vol. 4: More recent writings. P. 221–252 (впервые опубликовано в: *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Papae XII «Haurietis Aquas»* / A. Bea, H. Rahner, H. Rondet, F. Schwendimann, Hrsg. Freiburg: Herder, 1959. Bd. 1: Pars Theologica. S. 461–505.

началу. Таким образом, пишет Ранер, *символ* — это высший и начальнейший способ, которым одна сущность может представить другую, когда одна сущность делает другую *присутствующей* (в первую очередь для себя и лишь во вторую для других)<sup>43</sup>. Символизируемое создает символ как свою собственную само-реализацию. В так понимаемом символе присутствует само символизируемое<sup>44</sup>.

Кроме того, бытие с необходимостью «выражает» не только иное, но и самое себя<sup>45</sup>. Согласно Ранеру, это фундаментальный принцип онтологии символизма: все сущее по своей природе символично, поскольку с необходимостью «выражает» себя, чтобы достичь своей собственной природы<sup>46</sup>. Сущность приводит себя к совершенству, проецируя вовне свою видимую форму как свой символ, свою явленность, которая позволяет ей быть в ином, которая приводит ее к существованию в мире. Делая это, сущность сохраняет себя в бытии — «обладая собой в другом»<sup>47</sup>. Таким образом, символ (символическая реальность) — это самореализация некоего бытия в чем-то другом, самореализация, конститутивная для его собственной сущности. Где имеется подобная самореализация в другом — как необходимый модус реализации собственной сущности, — там имеется искомый символ сущего<sup>48</sup>. Символ имманентно присущ тому, что в нем выражено<sup>49</sup>. А в эпистемологическом плане символ — это реальность, в которой *иное* достигает знания символизируемого бытия<sup>50</sup>.

В антропологическом аспекте, считает Ранер, естественным символом человека является его тело<sup>51</sup>. Тело может и способно быть понято как символ или символическая реальность человека, что «непосредственно следует из томистского учения о том, что душа есть сущностная форма тела»<sup>52</sup>. Таким образом, тело есть выражение фундаментальной духовной сущности человека<sup>53</sup>. То, что мы называем телом, есть не что иное, как актуальность самой души в «ином» первой материи, «инаковость», произведенная самой душой, а потому тело есть выражение и символ души<sup>54</sup>.

По мнению Ранера, в полной мере подобное понимание символа проявляется в теологии. Он пишет, что всякая теология несовершенна пока не является теологией символа, теологией проявления и выражения, самоприсутствия в том, что было учреждено как иное<sup>55</sup>. При этом в богословии символ предстает в контексте оппозиции сокрытое / видимое. Здесь также символ не просто является символизируемое, но делает его присутствующим<sup>56</sup>.

<sup>43</sup> *Rahner*. Op. cit. P. 225.

<sup>44</sup> *Ibid*. P. 232.

<sup>45</sup> *Ibid*. P. 229.

<sup>46</sup> *Ibid*. P. 224.

<sup>47</sup> *Ibid*. P. 231.

<sup>48</sup> *Ibid*. P. 235.

<sup>49</sup> *Ibid*. P. 234.

<sup>50</sup> *Ibid*. P. 230.

<sup>51</sup> *Ibid*. P. 243.

<sup>52</sup> *Ibid*. P. 246.

<sup>53</sup> *Ibid*. P. 234.

<sup>54</sup> *Ibid*. P. 247.

<sup>55</sup> *Ibid*. P. 235.

<sup>56</sup> *Ibid*. P. 239.

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 архетипа, он вызывает реальное присутствие архетипа, пребывающего в образе<sup>57</sup>. Символ — это реальность, которая конституируется символизируемым, которая обнаруживает и *возвещает* символизируемое; это реальность, которая исполнена символизируемого, будучи конкретной формой его существования<sup>58</sup>. Символ есть одновременно и отличающийся, и, тем не менее, внутренне присущий момент той реальности, которая манифестирует себя в нем<sup>59</sup>.

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* Отца<sup>60</sup>. Таким образом, Логос есть «символ» Отца. Это внутренний символ, пребывающий отличным от символизируемого, и в то же время конституируемый символизируемым. Это символ, в котором символизируемое (т. е. Бог Отец) выразит себя и обладает собой<sup>61</sup>. 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)<sup>62</sup>.

Из томистского учения о том, что человечество Христа существует посредством существования Логоса, продолжает Ранер, следует, что человечество Христа истинно, глубинно и действительно является «проявлением» самого Логоса, Его в исключительном смысле символической реальности, а не того, что в своем существе есть иное Логосу и его бытию<sup>63</sup>. Человечество Христа не следует считать

<sup>57</sup> *Rahner*. Op. cit. P. 243.

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 251.

<sup>59</sup> *Ibid.* P. 252.

<sup>60</sup> 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» (Irénee de Lyon. *Contre les hérésies* / A. Rousseau, éd. P.: Cerf, 1965. P. 82–85); IV. 6. 6: «Чрез 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» (Irénee de Lyon... P. 94–98); 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» (Irénee de Lyon... P. 26–30); *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. V. 6. 34. 1. 1-2.1: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал *явителем* Отчего свойства (ὁ τοῦ πατρὸς φημιτῆς ἰδιώματος)».

<sup>61</sup> *Ibid.* P. 236.

<sup>62</sup> *Ibid.* P. 237.

<sup>63</sup> *Ibid.* P. 238.

чем-то, во что Бог одевается как для маскарада, — неким *указателем*, который Он использует, дабы посредством этого знака человек мог постичь нечто относительно Логоса. Ранер говорит, что человечество Христа есть само-раскрытие Самого Логоса: оно есть то, что появляется, когда Бог, выражая Себя, манифестирует себя вовне<sup>64</sup>.

Согласно Ранеру, воплощенный Логос, как Сын Отца, в своем человечестве истинно есть «обнаруживающий символ» (*revelatory symbol*), в котором Отец возвещает Себя миру. Это символ «открывающий», поскольку делает присутствующим то, что открывается. В целом, Ранер заключает, что любая данная Богом реальность возвещает не только самое себя, но говорит еще и о Боге, отсылая к Нему, как к своей действующей, парадигматической 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 существенный признак и Его собственность<sup>65</sup>.

*Герберт Форгримлер. «Реальный символ».* Учение Карла Ранера о символе развивает Герберт Форгримлер, считающий, что Бог открывается людям только через посредство доступных чувствам реалий. Соответственно, и люди могут дать материальное выражение своей вере в видимых знаках или символических действиях<sup>66</sup>. «Проявляющий» символ, о котором учил Ранер, Форгримлер именуется «реальным». «Реальный символ» — это такой символ, в котором реальность того, что символизируется, истинно присутствует в символе и, таким образом, может стать выраженной в символе. В отличие от знака, который только внешним или произвольным образом относится к обозначаемому, на которое указывает, реальный символ имеет внутреннюю, онтологическую связь с тем, что символизируется, так что делает символизируемое присутствующим (в этой связи Форгримлер приводит соответствующие цитаты из Ранера)<sup>67</sup>.

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 присутствие* Того, кто как таковой не может быть видимым в нашем человеческом измерении<sup>68</sup>.

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 и не здесь, и присутствующей, но не полностью исчерпываемой этой видимостью», с представлением Гегеля об экстернизации понятия, которое по своей природе стремится «манифестировать себя». По Форгримлеру, первичным случаем такой экстернизации является

<sup>64</sup> *Rahner. Op. cit. P. 239.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Vorgrimler H. Sacramental Theology / L. M. Maloney, transl. Liturgical Press, 1992. P. 29.*

<sup>67</sup> См.: *Rahner. Op. cit. P. 224:* «Все сущее по своей природе символично, поскольку по необходимости "выражает" себя, для того чтобы достичь своей собственной природы»; Символ «есть само-реализация сущего в другом, конститутивная для его сущности» (*Ibid. P. 234*).

<sup>68</sup> *Vorgrimler. Op. cit. P. 13.*

«человеческое тело и телесные действия, исполняемые с таким личным отношением, как любовь, вера или ненависть»<sup>69</sup>.

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 выражение<sup>70</sup>.

Далее Форгримлер замечает, что Ранер считает «реальными символами» церковные таинства, поскольку «реальный символ» — это одновременно и выражение, и актуализация Бога<sup>71</sup>. Форгримлер подчеркивает, что убеждение 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 ее поворотные и высшие моменты, а также Его смерть суть реальные символы конкретного присутствия Бога. Кроме того, Иисус сам указал на свою способность являть Бога. В этой связи Его можно было бы назвать иконой, образом и эпифанией невидимой сущности Бога.

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

Завершая этот по необходимости краткий обзор воззрений на природу символа у Ранера и Форгримлера, отметим еще два момента, в которых понимание таинств у Форгримлера близко к таковому в *Ареопагитском корпусе* и неоплатонизме.

Неоплатоническая триада «пребывание — выхождение — возвращение», которая ярко представлена в литургическом богословии псевдо-Дионисия, подчеркивается и Форгримлером, который, используя сугубо неоплатоническую

<sup>69</sup> Здесь Форгримлер ссылается на статью «Symbol» в «Богословской энциклопедии» / Под ред. К. Ранера (Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi / K. Rahner, ed. N. Y., 1975. P. 1655), но можно указать и на соответствующее представление у Гегеля (см.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа (V, А, с) / Г. Шпет, пер. 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 / Р. Кено, сост., publ., А. Г. Погоняйло, пер. СПб., 2003. С. 608.

<sup>70</sup> Здесь Форгримлер ссылается на работу: Dych W. I. Karl Rahner. L., 1992. P. 79 (Outstanding Christian Thinkers).

<sup>71</sup> В самом деле, см.: Rahner K. Op. cit. P. 241: «The sacraments are expressly described in theology as “sacred signs” of God’s grace that is as, “symbols”, an expression which occurs expressly in this context»; «We can therefore say that the Eucharist too as a sacrament is in the nature of a sign» (Ibid. P. 284). Критику учения о Евхаристии у Ранера и Схиллебекса (и в другой связи — Бальгазара) см.: Scanlon R. Is Christ «Really» Among Us Today? // The Homiletic & Pastoral Review. Ignatius Press, 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».

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 (*overflowing*) любви Отца... и возвращают к Нему, чтобы Он мог быть “всею во всем”» (1 Кор 15. 28)<sup>72</sup>.

А в разделе «Принцип таинств в иудео-христианской традиции», где Форgrimлер пишет о человеке как образе Божиим, он, как ни странно, 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»<sup>73</sup>.

Несмотря на то, что речь должна идти о «единой иудео-христианской традиции», излагаются представления неких «египтян», чьи взгляды на деле 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, Форgrimлер 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 само-коммуникация Бога во Христе получает социально-исторические проявления и в этих религиях, их обрядах и ритуалах»<sup>74</sup>.

Подводя итог, можно сказать, что философско-богословские учения о религиозных символах в позднем неоплатонизме, в *Ареопагитском корпусе* и в немецком богословии XX в. обнаруживают типологическое сходство. Как следует из рассмотренных текстов, богословие таинств в теургическом неоплатонизме Ямвлиха, Юлиана и Прокла, которые признают действительность божественного присутствия в таинствах, задействующих «священные символы» (т. е. чувственно данные предметы и действия), было усвоено и развито псевдо-Дионисием. В свою очередь, неоплатоническое и Ареопагитское учения о символе вполне *были способны* предоставить теоретическое обоснование для (отмеченного влиянием гегелевской философии духа) богословия символа у немецких мыслителей XX в. (как протестантов, так и католиков).

<sup>72</sup> *Vorgrimler*. Op. cit. P. 29.

<sup>73</sup> *Ibid.* P. 12.

<sup>74</sup> *Ibid.* P. 27.

*Ключевые слова:* Ямвлих, Юлиан, Ареопагитский корпус, неоплатонизм, символ, Карл Ранер, Герберт Форгримлер.

THE «REAL» SYMBOL IN NEOPLATONISM  
AND IN THE CHRISTIAN TRADITION  
(IN THE *CORPUS AREOPAGITICUM* AND IN KARL RAHNER)

VALERY V. PETROFF

The article treats three examples of specific approach to the concept of symbol in theology when the higher being (that which is symbolized) is understood to be truly present in its symbol. The first section discusses the doctrine of the symbol in the *theurgic* Neoplatonism of Iamblichus and Julian. The theory of the symbol evolved by the later Neoplatonists is shown to have been inherited by pseudo-Dionysios. A triple function of the symbol in the works of the Neoplatonists and in the *Corpus Areopagiticum* is then examined: the safeguarding, the anagosis, and the manifestation. In the second section, the theology of the symbol in Karl Rahner and its later development by Herbert Vorgrimler are discussed. It is concluded that in certain essential points their theory of the *revealing* or *real* symbol is close in type to that found in the Later Neoplatonism as well as in the *Corpus Areopagiticum*.

*Keywords:* Iamblichus, Julianus, Corpus Areopagiticum, Neoplatonism, symbol, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler.