

ТАИНСТВО «СИНАКСИСА» У ПСЕВДО-ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В. В. ПЕТРОВ

В Ареопагистском корпусе (АК) истинной и первой причастностью Иисусу считается умное узревание и знание. Причастие через евхаристические хлеб и вино именуется причащением «как в образе» или «символическим». Тем не менее, можно говорить о евхаристическом реализме АК, поскольку в символах священнодействия реально присутствует Иисус. Реальность божественного присутствия в священных символах обеспечивается особым пониманием «символа» в АК, схожим с таковым в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла. Учение о синаксисе у прп. Максима Исповедника должно рассматриваться в контексте его учения о трояком воплощении Логоса: в мире, в Писании и в истории. Умное вкушение логосов Максим уподобляет вкушению Тела и Крови Господних. Вслед за АК Максим также рассматривает евхаристический обряд как символический, но при этом говорит о реальности спасения и обожения человека в Евхаристии.

Как представляется, литургическое богословие *Ареопагитик* (далее — АК) демонстрирует родство с теургической традицией неоплатонизма, теоретические основы которой были разработаны Ямвлихом¹. Разумеется, можно обнаружить целый ряд терминологических и доктринальных параллелей к *О церковной иерархии* (далее — ЦИ) Псевдо-Дионисия у апостола 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.

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» (*Roem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. P. 108).

² Для АК характерна важная особенность. С одной стороны, текст насыщен неоплатонической лексикой, с другой стороны, многие заимствованные термины существенным образом переосмыслены, что делает невозможным попытки реконструировать мысль автора,

В АК существует два основных термина для обозначения таинства Евхаристии, а именно «синаксист» (σύναξις, досл. «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 (εἰκῶν) 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» (παραπετάματα) символы

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

2) предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся⁶ (они дают опору нашему слабому уму⁷, а для тех, кто еще не достиг совершенства,

опираясь только на лексический анализ текста или «микронаблюдение», как это определяет П. Б. Михайлов (см. с. 36 настоящего номера).

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

⁴ *Ibid.* III. 3. 3 (429 AB).

⁵ *Ibid.* III. 1. 4 (PG 3. Col. 376 C). Обоснования «эзотеризма», характерного для языческой традиции, у Псевдо-Дионисия имеют образцом специальный раздел в пятой 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 πάθῃ) на 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.* 314 a 1 — с 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 (τελείοις)... премудрость Божию, тайную и сокровенную” (1 Кор 2. 6–7)» (*Clemens Alexandrinus. Stromata* 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 (396 C).

⁷ *De coelesti hierarchia* 1. 2 (121 BC).

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.

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 Престолы 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 (θεουργικῶν) 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.

⁸ Epistula IX. 1. 4–18 (1104 B): «[Кажется, что] премудрые отцы внушают несовершенному душею [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 (μυστηρίων). Ведь те узреваются *только* (θεώμεθα μόνον αὐτά) через приросшие (προεπεφυκότων) к ним чувственные символы. Однако, следует видеть их и разоблаченными, самими по себе, нагими и чистыми... Подобаает..., чтобы были раскрыты всевозможные формобразования 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 χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων (De coelesti hierarchia 2. 1 (137 A)). См.: «Согласно предписанному им Пифагором молчанию, [пифагорейцы] занимались божественными таинствами и методами преподавания, закрытыми для непосвященных (πρὸς τοὺς ἀτελέστοις ἀπορρήτων τρόπων 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 намешек, 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 (476 D–477 B). См.: «[Следует]... тайнозреть (ἐκποτέωμεν) надмирными очами ее [ангельской иерархии] священные формотворения, [данные нам] в Речениях, чтобы посредством таинственных изображений (ἀναπλάσεων) быть возведенными к их, [ангелов], богоподобнейшей простоте» (De coelesti hierarchia 4. 1 (177 C)).

¹⁰ De ecclesiastica hierarchia IV. 3. 3 (476 D): «Причастие божественному 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 (208 C).

¹² De divinis nominibus 1. 4 (592 BC): «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 ἀλαθεί καὶ ἀύλῳ τῷ νῷ μετέχοντες) Его умопостигаемого светодаiania 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: онто-

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 «узревание и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там — неоднократно (12 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 φαίνομένη μόνον)»¹⁵.

В АК дважды говорится о телесном причащении, но оба раза — в последней, седьмой главе¹⁶. В одном из этих фрагментов автор АК защищает обычай

логия и метод в византийской философии VII в. М.: Институт философии РАН, 2007. С. 121. См. также: с. 196—198, прим. 478—480.

¹⁴ De coelesti hierarchia I. 3 (121 C—124 A): «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) умопостигаемого раздаяния, и материальные светлы — 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 (σμβολικῶς)».

¹⁵ De ecclesiastica hierarchia III. 3. 1 (428 A). 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).

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

крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего зрелания божественного и общности с Богом¹⁷. А ниже сказано, что:

«Божественное законоположение священного обоим (душе и телу. — В. П.) 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 воскресение»¹⁸.

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

Таинство Евхаристии. Центральная часть литургии, которая начинается с того, что «на божественный жертвенник полагаются чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается (σημαίνεται καὶ μετέχεται)»²⁰,

считаются позднейшим добавлением («вторичным текстом»), вероятно принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора.

¹⁷ De ecclesiastica hierarchia VII. 3. 11 (568 C): «Иерарх преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ἱερῶν συμβόλων), чтобы он был *посредством этого вскармлен* (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 преуспеяниях».

¹⁸ De ecclesiastica hierarchia VII. 9 (565 B). 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, признаваемом Бронсом аутентичным: «людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности, от избытка Человеколюбия, которое и отошедших (ἀποφειτώντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как *целым* (ἅλους), *то есть душам и сопряженным с ними телам* (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и воскресению» (De divinis nominibus 6. 2 (856 D–857 A)). Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, существенно отличающейся от апологии телесного причащения в 565B (Brons. Op. cit. S. 106 (S. 8)). Доводы Бронса в данном случае не представляются убедительными.

¹⁹ Ibid. III. 3. 13 (444 C): «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] γίνεται) — соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

²⁰ Ibid. III. 3. 9 (437 C).

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 (ἱεροουργεῖ) божественнейшее и делает [чувственно] зримым то, что воспевается посредством священной предложенных (προκειμένων) символов»²².

Смысл Боговоплощения для Псевдо-Дионисия состоит в том, что Иисус — божественный, простой, умопостигаемый 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 богослужения — 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 богослужением Иисуса.

Что касается собственно литургической стороны, то применительно к таинству синаксиса автор признает действительность «совершительных» эпиклез (τὰς τελεστικὰς ἐπικλήσεις), 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, предлагая 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 умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богочающим Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»²⁴.

²¹ См. *Iamblichus. De mysteriis* III. 15 (136), 20–28: «[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 запечатлевают (ἀποτυπῶσι) способ демиургии (τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον). И подобно тому, как они порождают все посредством образов (δι' εἰκόνων γεννώσι), они также обозначают все посредством символов-сифем (σημαίνουσιν διὰ συνημάτων)».

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

²³ Т. е. в Дары на престоле.

²⁴ *De ecclesiastica hierarchia* III. 2 (428 A). Тот же механизм отмечен и для таинства Крещения, которое осуществляет иерарх. См.: «Совершив это, он вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минув свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богочающим Духом» (*Ibid.* II. 2. 8 (397 A)). Схожее представление Дионисий демонстрирует и применительно к молитве; см.: *De divinis nominibus* 3. 1 (680 BD): «Первым делом к Троице, как к Благоначалию, подобает нам молитвами возводить себя, и по мере при-

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

«Умопостигаемые зрелища (θεάσματα) священноначально священнодействуют... наше приобщение и собирание (κοινωνίαν καὶ σύναξιν) к Единому»²⁵.

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 преложению в Тело и Кровь Иисуса, но как теургический (= «богоделательный») символ, в котором реально присутствует божественный архетип. Но дело не ограничивается только тем, что священноначальник становится живым образом-символом Иисуса. Таким же сущностным (реальным) символом Христа является 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 при-

ближения к Ней посвящаться во всеблагие дарования, окрест Нее утвержденные... Когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, пригодностью (ἐπιτηδεύτητι) 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 вверх и вниз, 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 (ἐπικλησέειν) вручить Ей самих себя и с Ней соединиться». Ср. *Iamblichus. De mysteriis* I. 12 (42), 30–41): «[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδεύειν) 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 (472 D).

²⁶ Ibid. V. 1. 7 (508 CD)

²⁷ Ibid. III. 3. 3 (444 C).

²⁸ См. Epistula IX. 1 (56–67, 1105 D–1108 A): «Сам Иисус... передает (παράδιδόντα) богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) с помощью прообразующего трапезования (τυπικῆς τραπέζης)».

²⁹ См. также: «Один у нас Христос, хотя мыслится многообразно, а именно: скиниею — посредством завесы плоти, ... трапезой — как пища и жизнь, светильником, как свет умственный и духовный, жертвенником каждения — как аромат благоухания святыни, жертвенником приношений — как закланная жертва за жизнь мира» (*Cyrillus 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 отцев в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906–1912. Т. 66–68. Ч. 13–15).

существует 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

Богословие таинства Евхаристии у Максима Исповедника изложено преимущественно в его литургическом комментарии «Мистагогия», составленном в 628–630 гг. 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 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 космосе и в-третьих — в истории (в человеческой природе). Соответственно, человеку доступны три вида умозрений:

- 1) умозрение естества (φυσικὴ θεωρία), изучающее логосы сущих;
- 2) умозрение Писания (γραφικὴ 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 разумения» вводимых в благочестие и пишет, что:

«Христос... дарует Себя Самого вместе с Плотью и Кровью [Своими] тем, у кого чувствилища души... приучены к различению добра и зла (см. Евр 5. 14). Ибо совершенный, превзойдя не только чин *вводимых* [в благочестие], но и *преуспевающих* [в нем], не остается в неведении отно-

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

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

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» (Ibid. Prooemium 50–54 (660 D–661 A); здесь и далее пер. А. И. Сидорова с некоторыми изменениями).

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

сительно логосов тварного... Прежде испив духом эти логосы и делами [своими] вкусив всю плоть добродетелей, он возводит чувственное движение тварного бытия к умному ведению»³⁴.

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: «Мистагогия, в которой разъясняется, *символами чего* является совершаемое в святой Церкви в божественном синаксисе или собрании»³⁶. Слова σύμβολον, εἰκὼν, δήλωσις, 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 τελευμένων θείων συμβόλων)»³⁷.

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

³⁵ Expositio orationis dominicae 128–134 (PG 90. Col. 877 C). 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 (ἐπολιτικὴ 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 μετάδιδωσι) тем, кто принимает эту пищу духовным образом, поскольку душа сама себя питает, как говорит правдолюбивый Платон (Plato. Epistula VII. 341 cd), ведь пища и питье, которые дает божественный Логос, есть знание сущности Бога» (Clemens Alexandrinus. Stromata V. 10 (66). 2. 2–4. 1). «Мы же согласимся, что гносис — это пища для разума (λογικὸν βρώμα ἢ γνῶσις), в соответствии со словами Писания “блаженны алчущие и жаждущие” (Мф 5. 6) истины, ибо они насытятся вечной пищей» (Ibid. V. 11. 70. 1). См. песнопение литургии преждеосвященных Даров: «Хлеб небесный и чашу жизни вкусите и видите, яко благ Господь».

³⁶ PG 91. Col. 657–758.

³⁷ Mystagogia XXIV. 196–198 (712 AB).

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 образом»³⁹.

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

«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 сложно»⁴².

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 богами»⁴³.

Посредством Евхаристии Церковь Божия

«созидает каждого из нас, соразмерно его возможностям, живущим по Христу и... являет его живущим по Христу»⁴⁴.

Можно указать на тонкое, но важное различие между богословием таинств у Псевдо-Дионисия и у Максима Исповедника. Если Дионисий пренебрегает

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

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

⁴⁰ Т. е. евхаристические Хлеб и Чаша.

⁴¹ Имеется в виду божественная природа Христа.

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

⁴³ Mystagogia XXI (696 D–697 A).

⁴⁴ Ibid. XXIV (712 AB).

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 τῆν 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 домо-строительное установление, Евхаристия в ее настоящей реальности есть символ более высокого совершенства.

В целом, при явном наличии мотивов, заимствованных у автора АК, прп. Максим сильнее 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] являют»⁴⁸.

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».

⁴⁵ Ibid. XXIV (704 D–705 A).

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

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

⁴⁸ Mystagogia XXIV. 7–12 (704 A).

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 Мистагогия XXIV — аутентичность которых не бесспорна. Относительно ЦИ VII см. выше (сн. 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. Ch. 2. P. 87–90.*

Ключевые слова: таинство, Евхаристия, символ, причащение, (Псевдо-)Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник

THE SACRAMENT OF THE SYNAXIS IN THE CORPUS DIONYSIACUM AND IN ST MAXIMUS THE CONFESSOR

V. PETROFF

(Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The first and true communion with Jesus is considered in Corpus Dionysiacum (CD) to be noetic contemplation and knowledge. The communion by means of the Eucharistic bread and wine is called the participation «as in image» or «symbolic». However, it is possible to speak of *eucharistic realism* in the CD because there is the real presence of Jesus Christ in the sacrament. The reality of divine presence is guaranteed by a specific understanding of the symbol in the CD, similar to that in the theurgic Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.

The Eucharist in St Maximus the Confessor should be viewed within the framework of his teaching on the threefold Incarnation of the Logos: in the World, in the Scripture, and in history. Maximus compares the consuming of the noetic logoi with the receiving the body and the blood of the Lord. Following the CD, Maximus too views the Eucharistic rite as symbolic and, at the same time, speaks of the reality of human salvation and theosis in the Eucharist.

Key words: sacrament, Eucharist, symbol, communion, (Pseudo-)Dionysius Areopagita, St Maximus the Confessor.