



РОБЕРТ ГОТЦ

**ТАИНСТВА
В ИСТОРИИ ОТНОШЕНИЙ
МЕЖДУ ВОСТОКОМ
И ЗАПАДОМ**

Роберт Готц

Таинства в истории отношений между Востоком и Западом

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25579446

*Таинства в истории отношений между Востоком и Западом / Роберт
Готц. Перевод с немецкого; науч. ред. П. Д. Сахаров. М.: Свято-
Филаретовский православно-христианский институт; Москва; 2014
ISBN 978-5-89100-126-8*

Аннотация

Впервые в русском переводе издается известная монография Роберта Готца, посвященная проблемам развития богословия таинств в традициях христианского Востока и Запада (от новозаветного периода вплоть до 60—70-х гг. XX века), а также истории взаимоотношений этих традиций. Автор скрупулезно исследует аутентичные черты православного, католического и протестантского учений о таинствах в их развитии, уделяя особое внимание взаимным влияниям, которые указанные учения испытывали в силу различных исторических и иных перипетий. Для всех интересующихся историей христианской традиции и богословием, в особенности богословием таинств.

Содержание

Предисловие издателя	7
Предисловие к русскому изданию	10
Предварительные замечания	14
Примечание автора к немецкому изданию	14
Примечание научного редактора	15
Благодарности	16
Предисловие	17
Введение	24
Часть I	30
1. Три источника церковного понятия о таинстве	36
А. Понятие $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ в ветхом завете	37
Б. Понятие $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ в новом завете	39
В. Понятие $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ и мистериальные культы	44
2. $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ как отношение между первообразом и его отображением. Влияние логики Платона	52
А. Влияние категорий Платона	57
Б. Крещение и евхаристия как главные спасительные обряды	68
Экскурс 1.	80
В. Таинство Церкви	83

3. Словоупотребление отцов церкви
Конец ознакомительного фрагмента.

93

101

Роберт Готц
Таинства в истории
отношений между
Востоком и Западом

ROBERT HOTZ

SAKRAMENTE – IM WECHESLSPIEL ZWISCHEN
OST UND WEST

BENZIGER VERLAG
GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN
1979

Перевод с немецкого

Издание подготовили:

Ответственный за выпуск *Кирилл Мозгов*

Научный редактор *Петр Сахаров*

Редакторы *Евгения Крестьянинова († 2007), Максим Дементьев*

Перевод фрагментов на греческом и латинском языках
Александр Марков

Корректор *Марина Писаревская*

Оформление обложки, макет и верстка *Анна Данилевич*

*На обложке и форзацах фрагменты гравюр «Вид Афона»
и «Вид Кракова»*

*Издание осуществлено при поддержке организации «Ак-
ция солидарности Реновабис» (RENOVABIS)*

Предисловие издателя

В основу настоящей книги положен русский перевод немецкого издания (Hotz R. Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich, Köln : Benziger Verlag; Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979. 342 S.). Специально для русскоязычного издания автор внес в текст некоторые исправления (в основном в 3-й части книги). Перевод фрагментов на греческом и латинском языках сделан А. В. Марковым. Научная редакция выполнена П. Д. Сахаровым.

В книге сохранены структура и научный аппарат оригинального издания. В *библиографии* представлены все позиции библиографии немецкого оригинала, в том числе те, на которые нет явных ссылок в основном тексте. Сохранено авторское деление библиографии на разделы. Внутри раздела «Русские и зарубежные издания» введен дополнительный подраздел «Издания на русском языке». В разделах «Постановления и документы церковных соборов» и «Литургические тексты» используются краткие именованные библиографических позиций, если их полные описания присутствуют в предыдущих разделах. Во всех разделах позиции приводятся в алфавитном порядке по своим кратким наименованиям (вначале по кириллическому, затем по латинскому и греческому алфавитам). Библиография оформлена в соот-

ветствии с современными российскими стандартами.

Цитаты из произведений на русском языке сверены по соответствующим русскоязычным изданиям. В некоторых случаях позиции библиографии немецкого издания заменены на более современные. Цитаты из произведений на иностранных языках, для которых существуют русские переводы, приведены по соответствующим переводным изданиям. В случаях, когда текст переводного издания не сохраняет важные смысловые акценты, дается перевод по немецкому тексту и в качестве источника цитирования указывается или оригинальный источник цитирования, или оба (оригинальное и переводное) издания.

Предметный и именной указатели взяты из немецкого издания с небольшими изменениями. Добавлены некоторые понятия и персоналии, значимые в контексте восточной христианской традиции (например, «спор об эпиклесисе»). Опущены имена, которые встречаются только в списке библиографии в иноязычных изданиях. Элементы указателей упорядочены вначале по кириллическому, затем по латинскому и греческому алфавитам.

Для некоторых ключевых понятий (например, «таинство», «евхаристия», «образ» и др.), часто употребляемых автором, перечень страниц в оригинальном предметном указателе отличается от фактического числа страниц, где встречаются эти термины. В русскоязычном указателе была сделана попытка передать эту авторскую нюансировку, хотя дан-

ные термины часто не имеют взаимно однозначного соответствия в русской и немецкой богословской лексике.

В тексте оригинала один и тот же термин *Wirksamkeit* применяется к традиционно различаемым понятиям «действительность» и «действенность» таинств. В переводе применяется дифференциация этих понятий. Перевод данного термина поневоле носит характер интерпретации со стороны переводчика.

Наименования церковно-исторических событий (в частности, соборов) даются согласно православной традиции. Как и в оригинальном тексте, к именам святых, прославленных Церковью, как правило, не добавляются соответствующие обозначения чинов святости («св...», «прп...» и т. д.). *Иноязычные имена и названия* приводятся в форме, принятой в отечественной науке, или согласно общим правилам транслитерации. В частности, написание многих имен и названий сверялось по современному многотомному изданию «Православная энциклопедия».

Стилистика и пунктуация в цитатах из произведений русскоязычных авторов преимущественно приводятся без изменений. Слова и цитаты на греческом языке, набранные в немецком издании в латинской транслитерации, даны греческой графикой. Длинные цитаты на латинском и греческом языках сопровождаются параллельным русским переводом (в квадратных скобках).

Предисловие к русскому изданию

Самые значительные богословские споры всегда велись на стыке различных культур. Достаточно взглянуть на карту земель вокруг Средиземного моря, чтобы убедиться в правильности данного тезиса. Каждая культура способствовала развитию своих форм выражения христианства, и весьма скоро эти различия стали переходить в прямые отклонения от истинной веры (в ереси). Христианство с трудом сохраняло единство в условиях многообразия способов своего внешнего выражения: распознать единство веры при такой пестроте языков и культур было непросто. Поэтому множились церковные разделения, которые изначально были по преимуществу проекцией культурных и даже политических противоречий. Если вероучительные различия и начинали обозначать и называть открыто, то это случалось обычно уже после произошедшего раскола.

Когда мы изучаем формы выражения учения о таинствах (сакраментологии) на Востоке и на Западе, мы сразу видим, насколько самые очевидные различия предопределены принципиальным различием культур. Понимание того, что такое священнодействие, в православии и в католичестве весьма сходно. Но уже само различие терминов для описания священнодействий – *μυστήρια* на Востоке и *sacramenta* на Западе – расставило различные акценты в толковании их

смысла. На Востоке таинство (*μυστήριον*) понимается скорее как сокровенная тайна в ее внутренней глубине, а на Западе таинство (*sacramentum*) рассматривается прежде всего как священный знак, имеющий только ему свойственное внешнее выражение. Когда во втором тысячелетии после Рождества Христова Запад под влиянием пришедшей в Европу через арабов аристотелевской философии, впитавшей в себя некоторые направления неоплатонизма, стал выстраивать сакраментологию по мерке Аристотелевой системы, различие в акцентах между церквями Востока и Запада оказалось еще более отчетливым.

Нужно сказать, что развитие учения о таинствах на Востоке и на Западе шло различными путями. Когда богословские течения Востока и Запада начинали взаимодействовать, это взаимодействие могло быть плодотворным, а могло приводить к новым противоречиям и противостоянию. Важнейшим фактором богословского взаимодействия стала имеющая в себе немало перипетий история церкви. В эпоху экуменического диалога необходимо совместными усилиями заново раскрыть сокрытое под различными наслоениями первоначальное понятие священнодействия.

Я посвящаю эту книгу моему умершему другу и учителю Никодиму (Ротову), митрополиту Ленинградскому и Новгородскому, который, намного опередив свое время, осознал, сколь фундаментальной для христианства должна быть забота об исполнении слов Господа нашего и Спасителя «да

будут все едино». «Христиане слишком слабы, чтобы позволить себе быть разъединенными», – сказал он мне однажды. Его слова не утратили своего значения и сегодня, но тем громче они звучат, чем отчетливее проявляется слабость христианства в Европе.

Митрополит Никодим (Ротов) не раз отмечал, что именно культурные различия приводили к разного рода взаимному непониманию и к церковным разделениям. По этой причине он не переставал исследовать и рассматривать с присущей ему чуткостью и проницательностью историю неправославных церквей и развитие культуры на Западе. Это удавалось ему постольку, поскольку сам он был укоренен в православной вере. Его преданность православию становилась зримой для каждого, кто наблюдал, с какой глубокой внутренней сосредоточенностью и точным соблюдением всех внешних обычаев совершал он священнодействие.

Митрополит Никодим научил меня понимать и ценить православную духовность. В это же время я стал постигать значение литургии и священнодействия для духовной жизни. Поэтому целью моей книги «Таинства в истории отношений между Востоком и Западом» стало всестороннее исследование того, как развивалось понимание таинств Церкви на Востоке и на Западе. По первоначальному замыслу книга должна была называться «Священнодействие в истории отношений между Востоком и Западом». Но поскольку она сначала издавалась на Западе, в Германии и в Испании, я

был вынужден выбрать для ее названия термин, понятный христианам Запада в рамках их традиции.

Надеюсь, что представленное вниманию читателей исследование послужит углублению понимания смысла священнодействия, установленного Богом для восприятия его человеческой волей. Я уверен, что несмотря на все различия между церквями Востока и Запада, мы явственно ощущаем в таинствах, μυστήρια/sacramenta, таинственное явление святого действия Бога! Мы, принимающие милость Божью, образуем единое Тело в Иисусе Христе. Тело, в котором множество членов, но их множество означает единство.

Нельзя забывать историю. История отражает те изменения, которые следует изучить каждому, кто хочет правильно понимать другие традиции. И никогда нельзя забывать, что несмотря на различия форм, сердцевиной христианской жизни неизменно остается Тайна веры, которая находит зримое выражение во множестве символов. Именно этой простой вещи не в последнюю очередь учил меня блаженной памяти митрополит Никодим (Ротов), которому в благодарных воспоминаниях я всегда прошу Бога сотворить «вечную память».

Роберт Готц ОИ

Цюрих (Швейцария), 25 октября 2004 г.

Предварительные замечания

Примечание автора к немецкому изданию

У автора возникла трудность в передаче понятия «таинство», поскольку употребляемые в православных церквях термины *μυστήριον* и «таинство» по своему содержанию не всегда соответствуют латинскому *sacramentum* (и тождественному ему немецкому *Sakrament*). В связи с этим в тексте, когда речь идет о православном понимании таинств, всегда стоит слово *μυστήριον*, за исключением цитат из сочинений православных авторов, когда они сами употребляют слово *sacramentum*. В остальных же случаях использование в тексте латинского слова *sacramentum* указывает на католическое или протестантское понимание этого понятия.

Примечание научного редактора

Особенность употребления автором понятий *μυστήριον* (= таинство) и *sacramentum* в русском переводе полностью сохраняется. Немецкое слово *Sakrament* в тех случаях, когда речь идет о таинстве безотносительно к его пониманию православными, католиками и протестантами, передается соответствующим русским словом «таинство». В тех же случаях, когда эта разница отражается в словоупотреблении, в переводе используется латинское слово «*sacramentum*» или слово «таинство», после которого в скобках приводится латинское понятие.

Благодарности

Особая благодарность всем тем, кто принял самое существенное участие в создании этой книги и кто поддерживал меня советом и делом в моей зачастую трудной работе: проф. д-ру Морису Журжону, декану богословского факультета в Лионе; приват-доценту д-ру Эмилию Ридо ОИ (Париж), который также позаботился о французском переводе этой книги; монсеньору проф. д-ру Полю Шевалье, ректору Католического института в Лионе; проф. д-ру Раймону Дидье из того же института; проф. д-ру Даниелю Оливье АА из Высшего института экуменических исследований (Париж); о. Антонию Кореню ОИ из Руссикума (Рим); г-же Кристе Хёхли; г-ну Максу Хёхли; лиценциату философии Ромуальду Мюллеру, а также собратьям и сотрудникам в Институте мировоззренческих вопросов в Цюрихе.

Следует с благодарностью вспомнить также тех, кто вообще первым открыл мне путь к этому труду: русского православного епископа Цюрихского преосвященного Серафима, проф. д-ра Генриха Фалька ОИ (Берлин) и особенно моих родителей.

Роберт Готц ОИ

Предисловие

Современный секуляризованный человек почти не воспринимает смысл символического и знакового. В результате у него практически исчезло понимание религиозного начала, ибо Божественное, священное, трансцендентное чрезвычайно трудно описать словами так, чтобы это описание было хоть сколько-нибудь удовлетворительным¹. Это обстоятельство вынуждает нас обратиться к знакам и символам², непосредственным основанием для которых является естественная символика окружающего мира.

Исследования простейшего религиозного опыта свиде-

¹ «Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от “естественной” реальности. Для обозначения того, что заключено в выражениях *tremendum* (лат.: вызывающее трепет), или *majestas* (лат.: величие), или *mysterium fascinans* (лат.: таинство ужасающее), мы наивно используем слова, заимствованные из сферы естественной или даже духовной, но не религиозной жизни человека. Однако такое использование лексики по аналогии обусловлено именно неспособностью человека выразить *ganz andere* (нем.: совершенно иное), ведь и для обозначения того, что выходит за пределы естественного человеческого опыта, язык может использовать лишь те средства, что накоплены в языке благодаря этому опыту» (*Элиаде. Священное и мирское*. С. 16—17) (перевод инос. выражений – ред.).

² «Человек как духовно-чувственное существо нуждается в чувственных образах, чтобы охватить духовное. Полнотой своего подобия эти образы могут сказать ему больше, чем слова, ибо многое соединяют в едином впечатлении, тогда как язык лишь частично и поочередно доводит до сознания то, что символ в одно мгновение открывает душе» (*Forstner*. S. 11).

тельствуют, что человек с незапамятных времен ищет некий центр мира вне самого себя, так как только наличие такого центра позволяет человеку обрести свое место в мироздании. Это убедительно показал румынский религиовед Мирча Элиаде в своей книге «Священное и мирское».

Одним из первичных религиозных переживаний является видение *axis mundi* (лат.: мировой оси. – *Ред.*), связующей внеэмпирическую, или надэмпирическую, «точку отсчета» с землей. Знаменитая ветхозаветная лестница Иакова, по которой восходили и нисходили ангелы, – это библейское выражение древнего опыта человечества, присутствующего и в других религиях.

Священнодействия в целом, вне их конкретной специфики, можно представить как лестницу Иакова между священным и мирским. Священнодействия организуют священное пространство внутри мирского и одновременно возводят освященное (*Geheiligte*) к небу, которое всегда было образом трансцендентного и Божественного. Поэтому священнодействия, а к ним относятся, вне всякого сомнения, чинопоследования таинств, являются как бы мостом между небом и землей, свидетельством открытости человека к миру иному.

В результате процессов секуляризации в Средние века и в Новое время (движения гуманизма и Реформации) между священным и мирским образовался серьезный разрыв, и сегодня задача состоит в том, чтобы прояснить для человека смысл и значение священнодействий и прежде всего таинств,

определяющих основу его существования как *homo religiosus* (лат.: человека религиозного. — *Ред.*).

В 1811—1814 гг. Иоганн Вольфганг фон Гёте в автобиографическом произведении «Поэзия и правда» изложил некоторые свои соображения о таинствах, приобретшие особое звучание сейчас. «В протестантском богослужении слишком мало полноты и последовательности (*Konsequenz*), чтобы оно могло объединить общину; поэтому нередко члены последней обособляются от нее и либо образуют малые общины, либо безмятежно влачат свое обывательское существование друг подле друга вне связи с церковью. Уже давно слышатся жалобы на то, что число прихожан из года в год уменьшается, в равной мере уменьшается и число лиц, желающих приобщиться к святой Трапезе. Что касается обоих этих фактов, особенно второго, то причина весьма понятна; однако кто отважится назвать ее? — Мы попробуем это сделать.

В делах нравственных и религиозных, равно как и в физических и гражданских, человек неохотно идет на импровизацию: ему нужна преемственность, из которой вырастет привычка, ибо то, что он должен с любовью и прилежанием выполнять, он не может обособить от себя и осмыслить отвлеченно, а чтобы пребывать в желаемом постоянстве в каком-либо деле, необходимо, чтобы оно не было чуждо человеку. Если в целом протестантскому культу не хватает полноты, то при исследовании его отдельных сторон видно,

что у протестанта слишком мало таинств, собственно, лишь одно, в котором он деятельно участвует, – причащение, ибо крещение он воспринимает только как совершающееся над другими и при этом чувствует себя неловко. Таинства – это вершина религии, чувственный символ исключительной Божественной милости и благодати»³.

Далее Гёте замечательным образом проводит синтез католических таинств, посредством которых, по его выражению, в великолепном венке равных по достоинству священнодействий «колыбель и гроб, как бы далеко по случайности они друг от друга ни отстояли, становятся звеньями одной прочной цепи»⁴. Гёте сетовал: «Как же можно считать не разрушенной эту истинно духовную связь в протестантизме, когда в нем часть упомянутых символов объявлена апокрифической и лишь немногие – каноническими? И как, испытывая полное равнодушие к одним, можно готовить себя к восприятию высокой значимости других?»⁵ Символический и сакраментальный смысл должен быть взращен в самом человеке: «...он должен быть приучен видеть во внутренней религии сердца и в религии внешней церкви совершенное единство, видеть в них великое всеобщее Таинство, которое

³ *Goethe*. 2. 7. S. 58. (Перевод дан непосредственно с немецкого оригинала, так как существующий литературный перевод Гёте на русский язык в богословском отношении неточен. – *Прим. ред.*)

⁴ *Ibid.* S. 60.

⁵ *Ibid.* S. 61.

разделяется на столь многие другие и сообщает этим частям свою святость, нерушимость и вечность»⁶. Ибо там, где для человека «исчезает всякое земное поручительство, небесное обетование дарует ему вечное блаженное бытие. Он решительно убежден, что ни враждебная стихия, ни злой дух не могут помешать ему облечься в просвещенную плоть, чтобы, находясь в непосредственных отношениях с Божеством, участвовать в неизмеримых благостях, которые от Него истекают»⁷.

Могла ли столь лестная похвала Гёте католическому учению о таинствах прозвучать в наше время? Иссякание символического мышления, а вместе с ним и понимания таинств затронуло в конечном итоге не только церкви, порожденные Реформацией. В Новое время, с развитием технологий и происходящим отчуждением от природы, когда мир стал описываться рациональным способом мышления, в религиозной сфере не только образ (*Bild**)⁸, но и символ оказались

⁶ *Ibid.* S. 58.

⁷ *Goethe.* 2. 7. S. 59 f.

⁸ Католический богослов Карл Ранер весьма критически высказался по этому поводу: «Обыкновенно евангелическое христианство называли церковью слова, а католическую церковь – церковью таинств, тем самым характеризуя последнюю как церковь видения, тайны, δρώμενα и δεικνύμενα. В церкви никогда не прекращалось иконоборчество (*букв.*: борьба против образов. – *Ред.*), оно живо и сейчас, в том числе внутри католической церкви. В этом мы легко можем убедиться, если обратим внимание на враждебный или равнодушный к образу вид современного католического храма, если обратим внимание на непонимание того, что есть освященный, благодатный образ (икона), и это непонимание остается

оттесненными на задний план. Это изменение в сознании – как и несколько веков назад, в эпоху Реформации – привело, в том числе внутри самой католической церкви, к выхолащиванию смысла сакраментального, чего, правда, доньше избежал Восток.

* *Также*: изображение, икона. – *Прим. ред.*

Прогрессирующая десакрализация вынудила католических богословов по-новому осмыслить понятия церкви и церковно-литургических действий. Речь идет о том, что необходимо, сбросив балласт, произвести переоценку ценностей и вернуться к источникам церковной традиции – Священному писанию, отцам церкви и древним соборам, – чтобы ориентироваться в изменившейся ситуации. К тому же все больший интерес – не в последнюю очередь благодаря экуменической ориентации II Ватиканского собора – на Западе стали вызывать предания восточных церквей, которые сохранили традиции, утраченные Западом, и обряды которых издревле отличаются богатой образностью и емкой символикой.

В настоящем труде предпринята попытка посредством из-

– несмотря на растущее у нас влияние восточных церквей и их богословия! Не имеем ли мы сегодня дело с тем парадоксом, что и католическая церковь практически превратилась лишь в “церковь слова”, и притом именно в ту эпоху, когда мир из книжного стал миром зрения, иллюстраций, фильмов и телевидения?» (Rahner. *Vom Hören und Sehen*. S. 150).

ложения основ и истории развития православного понимания таинств внести вклад в возрождение символического сознания. При этом не должно оставлять без внимания как то, что объединяет, так и то, что разъединяет Восток и Запад в их воззрениях.

Введение

Образ, символ и слово – три различных способа ответа на вопрос о смысле человеческого бытия. «Они суть основные элементы общения людей друг с другом и Бога с человеком»⁹. Священное писание и история богословия отражают в себе, как в зеркале, непреходящую необходимость всех трех элементов. Во все века возникали богословские учения, «в которых предпринималась попытка высказать, передать вне-временное содержание Откровения в образах, словах, понятиях и символах, доступных людям соответствующей эпохи»¹⁰ и принадлежащим к разным очагам мировой культуры.

Вследствие различий в традициях и менталитете народов развитие христианской мысли на Востоке и на Западе шло разными путями. В то время как христианский Восток с самого начала и до новейшего времени отдавал явное предпочтение образному мышлению, что не в последнюю очередь объясняется влиянием Платона, на Западе на первый план все определеннее выступали слово и понятие. Начиная с позднего Средневековья эти категории на Западе стали основной формой выражения богословской мысли, так что «построенная на образах литургия и насыщенный символа-

⁹ *Meinen*. S. 11.

¹⁰ *Ibid.* S. 13.

ми мир таинств» с трудом могли остаться в прежней позиции – «где безотносительно дедуктивно-понятийного богословия, а где и в противовес ему»¹¹.

Если окинуть взглядом историю самого понятия таинства, то невольно думаешь, что его роковое обесмысливание на Западе не в последнюю очередь является продуктом самой этой истории. Здесь можно выделить четыре этапа:

1. Перевод греческого понятия *μυστήριον* (которое нигде в Священном писании не употребляется в литургическом контексте) через латинское *sacramentum* привел, вместе с интерпретацией этого понятия у Августина, к смещению смыслового акцента с Божественной тайны на видимый знак. Богословская школа при дворе Карла Великого оказалась неспособной осмыслить платоновское понимание первообраза и его отображения и в итоге еще более сместила акцент от тайны (*mysterium*) к сакраментальному реализму *. Тем самым была подготовлена почва для новой интерпретации таинств, исходящей уже не только из неоплатонических воззрений.

* Т. е. к реально видимым знакам. – *Прим. ред.*

2. Новое открытие наследия Аристотеля, которое вернулось в Европу через посредничество арабов, повлекло за со-

¹¹ *Ibid.* S. 12.

бой употребление в схоластике аристотелевских категорий применительно к учению о таинствах. Так сформировалось собственно сакраментальное богословие – *de sacramentis in genere* (лат.: о таинствах в целом. – *Ред.*). Использование в учении о таинствах аристотелевского причинно-следственного способа мышления привело к тому, что зримый знак был отодвинут на задний план и исключительную роль приобрело слово. Сосредоточение всего внимания на слове, характерное для движения Реформации, было по сути только очередным шагом на уже однажды избранном пути. Таким образом, сакраментальное мышление оказалось под несомненной угрозой, и предотвратить эту угрозу попытался Тридентский собор. Этот собор вернулся в своих определениях к сакраментальному богословию, сформировавшемуся в период высокой схоластики**. Так сакраментальное богословие приобрело в католической церкви общеобязательное значение.

** XII — XIII вв. – *Прим. ред.*

3. В противоположность Западу, на Востоке вплоть до XVI в. о сакраментальном богословии, предназначенном для школы, не могло быть и речи. Ситуация изменилась лишь после проникновения с Запада на Восток реформатских представлений о таинствах. Кальвинистские по духу высказывания о таинствах Константинопольского патриарха Кирилла I

Лукариса в его «Исповедании веры» 1629 г. привели в смятение православную церковь. Неудивительно, что еретические идеи патриарха встретили отпор с той стороны, которая была знакома с католическим сакраментальным богословием, а именно со стороны Киевского митрополита Петра (Могилы).

«Православное исповедание» Петра (Могилы) – хотя и в переработанном («очищенном») виде – было утверждено на православном Иерусалимском соборе 1672 года. Таким образом, на Востоке было санкционировано католическое учение о таинствах. Правда, нужно оговориться: восточная рецепция западного сакраментального богословия ограничилась схоластическим систематическим изложением учения «о таинствах в целом», в то время как в литургической практике сохранялась верность традиционному пониманию таинств как *μυστήρια*.

4. Если официально принималось седмичное число таинств, описываемых в манере латинского богословия, то в литургической практике некоторым священнодействиям по-прежнему придавался по меньшей мере квазисакраментальный характер (например, монашескому постригу, венчанию на царство, великому освящению воды, отпеванию, освящению икон). В результате некоторые православные богословы стали говорить о том, что существует «семь таинств *наряду с другими*». Итак, на Востоке на исконный способ рассмот-

рения священнодействий *по отдельности*, способ, по своей внутренней логике неоплатонический, наложилось сформировавшееся под влиянием Аристотеля учение о таинствах *в целом*. Разумеется, синтез этих подходов мог быть только мнимым, а не реальным. Поэтому неудивительно, что применение аристотелевских категорий не получило в православии всеобщего признания.

В различных поместных православных церквях католическое учение о таинствах было воспринято неодинаково – в зависимости от интенсивности контактов с Западом. К подлинно новому осмыслению собственной традиции православие подошло только в последнее время, и прежде всего – в лице выдающихся богословов русской эмиграции.

В любом случае приходится признать, что латинское сакраментальное богословие, несмотря на его значение в XVII в. и позднее, на Востоке никогда не было обязательным, и оно влияло далеко не на все сферы духовной жизни. Не в последнюю очередь это связано с тем, что восточные церкви продолжали обозначать понятие таинства словом *μυστήριον*¹² и тем самым сохранили его первоначальное содержание.

Сегодня нужно спросить себя: не подошла ли история отношений между Востоком и Западом в этом вопросе к новому моменту истины? В различных литургических рефор-

¹² В славянской среде, куда христианство пришло из Византии, понятие *μυστήριον* очень точно было передано славянским *та́ина* (часто во множественном числе — *та́ины*) и церковнославянским *та́инство*. Последнее сохранилось и до настоящего времени для обозначения понятия *μυστήριον*.

мах во исполнение решений II Ватиканского собора католическая церковь со все большей очевидностью опирается на восточное предание, заведомо перенимая восточные формы при реформировании отдельных таинств.

Не оказывается ли сегодня Запад накануне великого поворота богословия в направлении, противоположном преждему, когда в целом сохраняется собственное западное sacramентальное богословие, но одновременно практика совершения отдельных таинств начинает изменяться по восточному образцу?

Часть I

Μυστήριον и sacramentum

Строго говоря, только евхаристия и, пожалуй, крещение удерживают «осязаемую историческую связь с Самим Иисусом и Его определенными словами и делами»¹³, причем даже современная экзегетика испытывает затруднения в этом вопросе. Но одновременно и в католической, и в восточных церквях общепризнанно, что все таинства (католики и православные едины в их числе – семь*) Нового Завета установлены Христом¹⁴.

Православные богословы XIX в. пытались по католическим образцам преодолеть разрыв между экзегетикой и догматикой, введя различие между «прямым» и «косвенным» (т. е. претворенным в жизнь апостолами по повелению Господа) установлением таинств Христом. Для этого они (например, Панайотис Трембелас уже в XX в.) стали утверждать, что в словах и делах Господа уже обретаются основополагающие элементы, вокруг которых «действием Святого Духа» наряду с евхаристией и крещением установлены

¹³ См.: *Jünger*. S. 19.

¹⁴ Определение Тридентского собора 1547 г. гласит: «Кто говорит, что таинства Нового Завета не установлены все Иисусом Христом... да будет отлучен» (*Denzinger, Umbertg. ES*. 844). Равным образом и православные катехизисы подчеркивают установление таинств Христом.

и остальные таинства¹⁵.

* Ограничение в православии круга таинств конкретным числом является поздней традицией, обусловленной западным влиянием. Считается, что седмеричное число таинств утвердил латинский схоласт Петр Ломбардский (XII в.). Подробнее см. часть IV наст. изд. – *Прим. ред.*

Более важным, чем различие «прямого» и «косвенно-го» установления таинств Христом, оказывается их установление Духом Святым. Православные богословы видели в таинствах данное церкви обетование о продолжении Божественного домостроительства спасения в непреложном схождении Святого Духа. Тем самым они включали таинства в экклезиологический контекст¹⁶. Поэтому о таинствах

¹⁵ Современный греческий богослов Панайотис Трембелас в своей «Догматике» пишет: «Истинно то, что Господь эксплицитно и неоспоримо оказывается прямым основателем только двух важнейших и, можно сказать, первенствующих таинств – крещения и евхаристии. Но если мы рассмотрим остальные пять таинств, то увидим, что поскольку они переданы Церкви апостолами, постольку они учреждены Господом опосредованно... Но в словах и деяниях Господа находятся также главные точки сосредоточения, вокруг которых по просвещению Святого Духа образовались все остальные таинства» (Τρεμπέλας, Δογματική. Τ. 3. Σ. 2-3).

¹⁶ Андруцос (см.: Ανδρoττοσ, Δογματική. Σ. 296) «верно замечает, что когда мы говорим об установлении таинств Господом, то вовсе не подразумеваем, что оно должно включать подробности устава или чина совершения таинств. Но если мы признаем, что Господь “в общем смысле возвестил благодать Святого Духа ради определенных отношений (человека с Богом. – *Ред.*)”, то мы должны при-

в православных катехизисах говорится сразу же после повествования о событии дня Пятидесятницы¹⁷.

Николай Афанасьев весьма последовательно выдвинул на первый план экклезиологический аспект вопроса об учреждении таинств: «Христос установил не таинства, а установил Церковь. Церковь, основанная Христом, не была пустой формой, которая впоследствии заполнилась тем или иным содержанием, а потому нет надобности доказывать, что часть из того, что в ней возникло, имеет непосредственное или посредственное отношение к словам Христа, а другое на них не основано. <...> Все, что в Церкви существует, основано на воле Божьей...»¹⁸.

Афанасьев в известной мере предвосхитил мысль Карла

знать и то, что Он поручил апостолам, дабы они под водительством Того же Духа, Который не только напомним им, но и наставит их “на всякую истину” (Ин 16:13. – *Ред.*), упорядочили видимую часть таинств. При таком понимании не подлежит сомнению Божественное установление таинств» (цит. по: Τρεμπέλας. Δογματική. Τ. 3. Σ. 3).

¹⁷ Например: «В день Святой Пятидесятницы Дух Святой сошел на апостолов и дал им благодатную силу основать на земле *Святую Церковь* – общество людей, верующих во Христа. Святая Церковь – это как бы Божья семья на земле. Она хранит в себе и передает тем, кто в нее вступает, те дары Святого Духа, которые получили апостолы. Без помощи Духа Святого мы сами собой ничего не можем сделать доброго, и поэтому Церковь во все главные моменты нашей жизни особенно просит Бога дать нам благодать Святого Духа, Такие церковные молитвы и священные действия, когда под видимым действием священника над человеком, по молитве Церкви, невидимо, тайно действует сила Духа Святого, называются *таинствами*» (*Закон Божий*. С. 252).

¹⁸ Афанасьев. *Таинства*. С. 67.

Ранера, выраженную в краткой формуле: «Таинства в целом установлены именно Христом, потому что от Него происходит сама Церковь как таковая»¹⁹.

Вопрос об учреждении таинств Христом был поставлен довольно поздно. Он стал возможен только после появления в богословии общего понятия о таинстве. Определение таинства «вообще» заставило себя ждать на Западе двенадцать, а на Востоке – даже пятнадцать столетий. К тому же при выборе понятия для обозначения тайнодействий возникло немало проблем. Ибо там, где в Новом завете говорится о тайнодействиях, они не обозначены именно как «тайнодействия». С другой стороны, понятие *μυστήριον*, которое впоследствии стало применяться церковью для обозначения таинств, в самом Священном писании не имеет никакого отношения к таинствам в церковном понимании.

Использование слова *μυστήριον* для обозначения церковных действий, сообщающих спасение, притом в самом широком смысле, не ограниченном одними только таинствами в более позднем понимании, вошло в практику церкви вовсе не из Священного писания, а главным образом – из словопотребления в эллинистической среде, где слово *μυστήριον* обозначало тайну, тайное дело или тайные действия (особенно в религиозной области).

Выбор этого понятия греческими отцами церкви²⁰ неиз-

¹⁹ *Rahner. Sakrament.* S. 81.

²⁰ «Впервые соотнесение понятия *μυστήριον* со “знаками веры” христиан мож-

бежно перенес весь диапазон смыслов слова $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ на сакраментальные действия. Как наглядно показало богословие таинств²¹, вместе с понятием $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ одновременно были переняты и отдельные элементы мистериальных культов. Очень значимы были и содержащиеся в этом понятии (нео)платонические представления.

Неизбежным было и то, что латинский перевод понятия $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ через слово *sacramentum* также повлек за собой некоторые смысловые смещения. Ибо слово *sacramentum*, обозначавшее в религиозной практике как освящение, так и освященное, в сфере мирских отношений обозначало также и сумму залога при ведении правовых дел, и обязательство между двумя партиями, заключающими коммерческий договор. Новое слово несет с собой новые смысловые оттенки, которые становятся составной частью понимания сакраментальных действий.

В части I данной работы мы пытаемся проследить от самых истоков очерченные уже в самом названии расходящиеся в разные стороны линии разработки понятия таинств на Востоке и на Западе в течение первого христианского тысячелетия. Как выяснилось в результате проведенного ис-

но найти у Оригена и Климента Александрийского. Они оба говорят о таинствах (мистериях) гностиков, но при этом пытаются сохранить слово $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ и для христианского понимания таинств» (*Schlette. Sakramentsbegriff. S. 97*).

²¹ Наши ссылки на богословие таинств и цитирование далее высказываний Одо Казеля, разумеется, не означают, что мы присоединяемся и к его чересчур смелым рассуждениям.

следования, до самого конца этой великой эпохи в богословии не существовало никакого строго определенного понятия таинства, которое могло бы соотноситься с отдельными таинствами как родовое понятие с видовыми и при этом служило бы «техническим термином», отличающим тайнодействия от не-тайнодействий.

1. Три источника церковного понятия о таинстве

Предварительное замечание по поводу понятия μυστήριον

Понятие μυστήριον возникло в эллинистической среде, где оно, помимо прочего, часто употреблялось в философии, мистериальных культах, гнозисе и магии. Оно вошло и в Священное писание как при переводе Ветхого, так и при написании Нового завета. В целом понятие μυστήριον встречается в Библии 45 раз²². В Септуагинте и в некоторых девтероканонических книгах оно соответствует арамейскому ܩܘܕܐ (gāz), что означает «тайное дело», и слову 𐤌𐤃 (sod) в классическом еврейском языке. Таким образом, за словом «таинство» стоит семитский субстрат. В Новом же завете, как утверждают Пьер Грело и Беда Риго, «уже есть определенное богословское понимание того, что означает μυστήριον»²³. Для апостола Павла μυστήριον – «деяние Бога, предварение извечного Божественного плана – в действии, проистекающем из вечности Самого Бога, оставляющем свой след во

²² См.: Τρεμπέλας. Δογματική. Τ. 3. Σ. 10.

²³ См.: Léon-Dufour . S. 224a (Art. «Geheimnis» [«Таинство»]).

времени и в мире и полагающем свою цель в Самом вечном Боге»²⁴. И таковым Таинством в первую очередь является Сам Христос-Спаситель²⁵.

Таким образом, мы изначально имеем три источника церковного понятия о таинстве: языческий греческий мир с его культурами мистерий, Ветхий завет и Новый завет. При дальнейшем рассмотрении этих трех источников мы не будем соблюдать хронологическую последовательность, а сначала обратимся к Священному писанию, потому что первая христианская община стремилась пользоваться только понятиями из Священного писания, а языческие мистерии воспринимала как богохульство. Преодоление язычества позволило посмотреть на значение самого понятия другими глазами, в результате чего были заимствованы некоторые моменты из символики мистериальных культов.

А. Понятие *μυστήριον* в ветхом завете

«В Септуагинте слово *μυστήριον* впервые встречается только в книгах эллинистического периода (Тов, Иудифь, Прем, Сир, Дан, 2 Мак)»²⁶. Некоторые места имеют прямое

²⁴ *Casel. Kultmysterium*. S. 22. См. также: Еф 1:9—10, 3:2 слл.; Кол 1:25 слл.; 1 Кор 2:7; Рим 11:25, 16:25.

²⁵ Ср.: «εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ [для познания тайны Бога Христа]» (Кол 2:2).

²⁶ *Bornkamm. Mysterion*. S. 820.

отношение к мистериальным культам как языческому богослужению, например в книге Премудрости Соломона (Прем 14:15—23). В целом понятие $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ в книгах Ветхого завета означает откровение, как правило, избранным людям, приподнимающее завесу над тайной²⁷, причем эта тайна все более получает значение скрытой воли Божьей и содержит видение Царства Небесного вполне в духе позднееврейской апокалиптики²⁸.

Книга Премудрости Соломона относит слово $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ уже «к тем трансцендентным вещам, которые составляют предмет Откровения : например, к тайнам Божиим о воздаянии праведным (Прем 2:22) или к тем тайнам, которые указывают на происхождение Божественной Премудрости (Прем 6:22). Эти тайны являются тайнами сотериологического (“будущий мир” как конечный пункт в плане спасения) и богословского (внутренняя Божественная сущность)

²⁷ «В некоторых эпизодах понятие $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ употребляется в его мирском значении для обозначения тайн, которые нельзя кому-то поведать: тайные планы царя (Тов 12:7—11; Иудифь 2:2), военные тайны (2 Мак 13:21), тайны друга (Сир 22:22; 27:16—21). Тот, кому они открыты, облечен тем самым особым доверием; он оправдывает это доверие, строго храня тайну, и только другой человек может определить, нужно ли этому человеку доверять тайну» (*Ibid.* S. 820).

²⁸ «Тайны Божьи в течение долгих веков доверялись Израилю. Эти тайны казались прежде всего плана спасения, который Бог осуществлял в человеческой истории и который был предметом откровения: “Ибо Господь Бог (в нем. пер.: Ягве Вседержитель [*Jahve, der Allherr*]. – *Ред.*) ничего не делает, не открыв Своей тайны (*sod*) рабам Своим, пророкам” (Ам 3:7). Ср.: Чис 24:4—16» (*Ldon-Dufour*. S. 224 f.).

порядка. Таким образом, они соответствуют тайнам, о которых говорится в Апокалипсисе»²⁹.

Но особо значима в этом отношении книга пророка Даниила, на что указывает Гюнтер Борнкамм: «Слово *μυστήριον* в этой библейской книге впервые получает важный для дальнейшей истории развития понятия смысл *эсхатологической тайны, т. е. сокрытого знания об определяемых Богом будущих событиях*, раскрыть и изъяснить которые может только Бог (“открывающий тайны” [ο ανακαλύπτων μυστήρια] – Дан 2:28—29; ср. 2:47) и вдохновляемые Его Духом люди (4:9). Власть Бога открывать тайны ставит Его выше языческих богов»³⁰.

Б. Понятие *μυστήριον* в новом завете

В Евангелиях слово *μυστήριον* почти не встречается. В Евангелии от Иоанна оно вообще не употребляется, у синоптиков – только один раз, а именно у евангелиста Марка (Мк 4:11): «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем, внешним, все бывает в притчах [Ἰμῖν το μυστήριον δέδοται της βασιλείας του θεού· ἐκείνοις δε τοῖς ἐξω εν παραβολαῖς τα πάντα γίνεται]». Это означает: притчи открыты для понимания только апостолам и тем самым им поручена «тайна» –

²⁹ *Leon-Dufour*. S. 225b, перевод уточнен по французскому оригиналу: *Leon-Dufour*. P. 665 f.

³⁰ *Bornkamm. Mysterion*. S. 821.

откровение о наступлении Царства Божьего ³¹.

В этом же русле иудейской апокалиптики слово *μυστήριον* употребляется у апостола Павла. «Оно обозначает тот же предмет, что и в Евангелии: спасение через смерть и воскресение Христа, вхождение спасения в историю через благовестие Христово. Однако этот предмет назван Божественной тайной, доступной человеческому сознанию только через откровение (1 Кор 14:2). Таким образом, это слово содержит в себе и эсхатологический оттенок; однако оно употребляется и на следующих этапах, на которых осуществляется возведенное спасение: на этапах пришествия Христа в мир, времени действия церкви, исполнения времен и окончания всего временного» ³².

Наконец, в Апокалипсисе мы встречаем два места, где как раз выражено то содержание понятия *μυστήριον*, о котором говорит апостол Павел: оно связано с последними временами (Откр 17:5; 10:7). В других местах (Откр 1:20; 17:7) это слово означает просто тайный смысл символов ³³.

Если сопоставить высказывания современных экзегетов о смысле понятия *μυστήριον* в Новом завете, то нельзя не со-

³¹ См.: *Leon-Dufour*. S. 226a.

³² Ср.: «*Μυστήριον* не есть еще само откровение, оно – предмет откровения. Откровение конститутивно входит в понятие *μυστήριον*, но не так, чтобы *μυστήριον* было условием откровения, которое после раскрытия тайны прекратится, а так, что откровение само раскрывает тайну (*μυστήριον*) как таковую» (*Bornkamm. Mysterion*. S. 827).

³³ См.: *Leon-Dufour*. S. 228.

гласиться с мнением Эберхарда Юнгеля и Борнкамма: «Значение слова *μυστήριον* в Новом завете окрашено апокалиптически. Формально в апокалиптическом смысле оно означает скрытую от ока человеческого, но возведенную путем откровения волю Божию»³⁴. Практическое содержание этого понятия Юнгель описывает, связав его с керигмой о Христе, ибо, согласно Евангелиям, «Иисус есть тайна Божественного величия», в то время как в посланиях апостола Павла и девтеропаулинистических данное понятие является «христологическим, так как оно означает бытие Иисуса Христа в Его отношении к Богу Отцу и к миру»³⁵. Основываясь на этом, Юнгель делает вывод, что «тайнство означает отношение Бога Отца к миру через человеческую природу Иисуса»³⁶.

Русский православный богослов Митрофан Филиппович Ястребов в начале XX века подробно рассмотрел различные значения слова *μυστήριον* в новозаветном откровении. Отправная точка размышлений Ястребова была иная: он исходил из Божественного домостроительства (то есть соделанного Богом спасения через человеческую природу Иисуса) и таким образом попытался рассмотреть и ветхозаветное представление о *μυστήριον* как о «тайне Божественных решений о спасении людей» в рамках новозаветного словоупотребления (хотя прямо он об этом не заявляет).

³⁴ Jünger. S. 50. См. также: Bornkamm. *Mysterion*. S. 825.

³⁵ *Ibid.* S. 51-52.

³⁶ *Ibid.* S. 55.

В своем исследовании новозаветного понятия $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ Ястребов исходит из следующего:

В словах Иисуса, когда говорится о «тайне Царствия Божия» (Мк 4:11), это означает «иногда *все учение Его* и вообще *все домостроительство* спасения человека... иногда, частнее, *дело искупления* и *усвоение искупления*... иногда, еще частнее, *общество верующих* в Него, или Церковь».

«В апостольской письменности термин $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ употребляется иногда для обозначения или *всего* учения веры Христовой, или частных пунктов веры, иногда в значении *символа* или *образа*».

«...Термин $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ в новозаветном откровении означает еще *внешнее средство благодатного освящения*. Так, ап. Павел в 1 Кор 4:1 называет себя и вообще апостолов *строителями таин Божьих*. <...> Апостол. под тайнами дает видеть *крещение* и вообще *внешние благодатные* действия освящения».

Согласно Ястребову, в Новом завете существует понятие «таин как предметов сокровенных и таин как предметов с символическим значением», почему он и говорит о «тайнах, в которых вместе с совершением действия, подлежащего внешним чувствам, таинственно действует освящающая благодать Божья»³⁷.

Итак, вслед за Панайотисом Трембеласом необходимо признать, что понятие $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ в Священном писании ни-

³⁷ См.: Ястребов. *О таинствах*. С. 1-2.

где не означает священного ритуала, который под видимым знаком сообщает невидимую благодать Святого Духа недоступным для нашего восприятия образом³⁸. Иначе говоря, слово *μυστήριον* в Священном писании ни разу не обозначает того, что мы сегодня вкладываем в понятие таинства.

Но с другой стороны, в Новом завете все же есть недвусмысленные и четкие указания по крайней мере на крещение и евхаристию. Таким образом, остается выяснить, что же побудило церковь обозначить евхаристию и крещение, а затем и другие «священнодействия» понятием *μυστήριον*, т. е. вложить в это понятие содержание, которого не было в Священном писании, и тем самым ввести терминологию, которая, согласно Юнгелю, «не соответствует словоупотреблению в Новом завете, если не сказать противоречит ему»³⁹.

³⁸ Τρεμπέλας . Δογματική. Τ. 3. Σ. 10–11.

³⁹ Юнгель , разделяя точку зрения Борнкамма, считает даже, что «Новый завет не знает слова “таинство” (*Sakrament*) в качестве родового понятия для крещения и евхаристии. Поэтому может возникнуть вопрос: являются ли крещение и евхаристия вообще таинствами? Слово *sacramentum* служило для перевода греческого слова *μυστήριον* в африканском тексте (с некоторыми исключениями) и в старолатинском тексте (Итала) (вместе с латинским *mysterium*), в то время как в Вулгате доминирует передача греческого слова в латинской транслитерации: *mysterium* и лишь иногда встречается *sacramentum*. К тому же в Новом завете *μυστήριον* оказывается весьма редким понятием, затрагивающим эсхатологический и христологический аспекты, но – что примечательно – ни разу не встречающимся в так называемых сакраментальных текстах (т. е. в текстах, в которых повествуется об установлении таинств. – *Ред.*). В противоположность словоупотреблению древней церкви, в которой *μυστήριον* становится “устойчивым обозначением таинств”, жестко противопоставлявшихся языческим мисте-

В. Понятие *μυστήριον* и мистериальные культы

Древняя церковь обрела понятие *μυστήριον* не столько в Священном писании, сколько в эллинистической среде, где оно обозначало некое тайное и скрытое действие, а в области мистериальных культов – даже некоторое религиозное учение или религиозный обряд, знание которого ограничивалось кругом посвященных⁴⁰.

Греки переняли мистерии с Востока, углубив их внесением естественнонаучных знаний и оформив в соответствии со своими религиозными и этическими представлениями. Большой вклад в это внесли платоники и стоики (Посидоний). «И это развитие продолжалось до конца античной эпохи, наконец достигнув своего апогея в религиозной философии».

риям, словоупотребление в Новом завете не позволяет установить никакой связи между *μυστήριον* и “мистериальными культурами... Там, где речь идет о таинствах (как, например, в сакраментальных текстах), понятие *μυστήριον* не употребляется; там, где оно встречается, речь не идет о каких-либо литургических аспектах”. Таким образом, наименование некоторых решающих для бытия церкви и ее членов процессов (крещение и евхаристия) таинством – *μυστήριον* (и ставшим позднее обычным для латинской церкви *sacramentum*) – есть дело церкви, словоупотребление которой в данном отношении не соответствует словоупотреблению в Новом завете, если не сказать противоречит» (*Jünger*. S. 29 f.; ср.: *Bornkamm*. *Mysterion*. S. 809 ff.).

⁴⁰ *Michel*. *Mystère*. P. 2586.

фии неоплатонизма»⁴¹.

Согласно «Энциклопедии античных древностей» Паули, Виссова и Кролля, удивительная жизненность античных культовых мистерий, просуществовавших около тысячи лет, основывалась на «*воздействии благодати (Gnadenwirkung)*», которое мистерии обещали своим приверженцам и которое часто заведомо ожидалось от культа элевсинских мистерий... это благодатное воздействие обещало *дальнейшую блаженную жизнь души в ином мире* перед лицом Бога, в теснейшем соединении с Ним»⁴².

Следует также упомянуть, что на видимые вещи смотрели как на символы духовной божественной сферы, отображением, посредствующим звеном и проводником которой они являлись⁴³. Так это было и в естественных религиях⁴⁴, положивших начало мистериям. Поэтому внутри мистерияльных культов, содержанием которых часто оказывались смерть (человека) и воскресение (в качестве божества), т. е. соединение человека с божеством мистерий, использовались так называемые δεικνύμενα⁴⁵ – символы плодородия (символы продолжения рода как прообразы будущей жизни), а

⁴¹ Pauly et al. S. 1321.

⁴² Ibid. S. 1322.

⁴³ См.: Casel. Kultmysterium. S. 66; Paulyetal. S. 1324-1326.

⁴⁴ См.: Элиаде. Священное и мирское. С. 22 слл.

⁴⁵ Слово δεικνύμενα представляет собой страдательное причастие от глагола δείκνυμι и означает делать что-либо видимым, обнаруживать, раскрывать, указывать или намекать на что-либо.

также освященные яства и напитки (как символы сохранения жизни), причем последние должны были обеспечивать прямое соединение с божеством⁴⁶.

Одо Казель, чьи теории отнюдь не бесспорны, определил мистерию так: «Мистерия есть священное культовое действие, в котором под зримым обрядом происходит некое освящение; совершая этот ритуал, мистериальная община принимает участие в деле освящения и через это сама получает освящение»⁴⁷.

В самом культе мистерий символически изображались важнейшие в религиозном смысле события в жизни человека. И потому совсем не случайно в то время, когда церковь решительно боролась против языческого культа мистерий, такие раннехристианские писатели, как Иустин Мученик, Ириней, Тертуллиан и Киприан, обратили внимание на некоторые сходства христианских спасительных действий и языческих мистерий⁴⁸. Задолго до разрушения александрийского

⁴⁶ Ср.: Pauly et al. S. 1324-1326, 1329-1331.

⁴⁷ Casel. Kultmysterium.S.101.

⁴⁸ «Уже Иустин (*Iust. Martyr. I Apol.*) и Тертуллиан (*Tertull. De praescript. haer.* 40; *Tertull. De bapt.* 2) сравнивают языческие мистерии с христианскими таинствами, правда, первый – не называя христианские культовые праздники словом *mysteria*, второй – не называя языческие мистерии таинствами (*sacramenta*). Языческие мистерии были для них бесовским подражанием христианским таинствам. При всей страстной полемике против язычества языческие и христианские культовые действия рассматривались, таким образом, с точки зрения единства их формы (если не общности их конкретного содержания)» (*Bornkamm. Mysterion.* S. 832). Г. Борнкамм (*Ibid.* S. 833f.) приходит к выводу, что

храма Сераписа в 389 г., которое ознаменовало победу христианства над культом языческих мистерий, Климент Александрийский черпал понятия из терминологического запаса мистерий ради разъяснения и уточнения природы спасительных действий Христа.

«После заключения мира с церковью Константином Великим, победно вознесшим христианство над язычеством, термины античных мистерий стали использоваться еще более смело для того, чтобы выразить неисчерпаемое и неизреченное содержание веры. Также были переняты некоторые античные формы и обычаи, чтобы обогатить и украсить простоту христианского ритуала»⁴⁹.

Использование понятий античных мистерий облегчалось тем, что христианство усвоило категории неоплатонизма, и об этом не следует забывать, так как именно Платон сделал достоянием философии воззрения и терминологию мистерий. «В культуре мистерий и в философии, – пишет Г. Борнкамм, – есть много общего, поскольку цель обеих одна: видение Божественного, при котором Само Божество указывает путь к этой цели, знаменующей конец и завершенность. Платон как раз и описал этот путь истинного посвящения как трудный, но вполне определенный путь восхождения

Тертуллиан называет языческие мистерии только «тайнственными деяниями» (*ressacramentorum*), не приписывая им специфику христианских таинств. Поэтому языческие мистерии для Тертуллиана (*Tertull. Ad nat.* 1. 16) – не таинства (*sacramenta*).

⁴⁹ Casel. *Kultmysterium*. S. 64.

из изменчивой данности к единому и всегда пребывающему неизменным бытию»⁵⁰. И далее Борнкамм продолжает: «Это проявившееся уже у Платона превращение мистерий в глубоко таинственное, возводящее души к единению с Божеством учение стало достоянием истории на многие века: от Платона через неоплатонизм и александрийское богословие – к раннесредневековой мистике»⁵¹. В усвоении гностического и неоплатонического понимания таинства александрийской богословской школой решающую роль сыграл Климент Александрийский. «Ведомый Христом-Тайноводителем»⁵² гностик получает освящение и восполнение⁵³, восходя по ступеням от малых мистерий” (к которым, например, относится учение о творении мира) к великим, когда совершается мистическое созерцание высших предметов⁵⁴.

⁵⁰ *Bornkamm. Mysterion*. S. 814 f.

⁵¹ *Ibid.* S. 815.

⁵² См.: *Clem. Alex. Strom.* 4. 162. 3 и др.

⁵³ «Ὁ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὡ φωτός ἀκηράτου. Δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεόν ἐπολ τεύσαι, ἅγιος γίνομαι μούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγόν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πελοστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τα βακχεύματα [О поистине святые мистерии, о чистый свет! Я несу факел, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью и отдает уверовавшего Отцу под защиту на веки вечные. Это и есть мои “вакхические” мистерии]» (*Clem. Alex. Protrept.* 12. 120. 1—2). (Пер. по изд.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам / Пер. А. Ю. Братухина. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. С. 140. – Прим. ред.)

⁵⁴ *Clem. Alex. Strom.* 4. 3. 1. См. особенно гл. 12 «Протрептика».

Для того чтобы оградить высшие тайны от непосвященных, их следует передавать только в скрытой форме ⁵⁵, как это сделано с помощью притч и загадок в Писании ⁵⁶» ⁵⁷.

«Заслугой ученика Климента Оригена (ум. в 253/254 г.) были согласование и синтез различных начал, унаследованных из традиции. Оригеновская концепция таинства ⁵⁸ устанавливает четкую связь между Писанием, церковью и евхаристией. Поэтому разработка Оригеном собственного метода выглядит оправданной. Этот метод позволяет выявить смысловые различия в терминологии Священного писания и исследовать различные аспекты сакраментального и литургического знака. <...> Под “таинством” (μυστήριον) Ориген в самом общем смысле понимает действительность спасения, которая актуализируется внутри видимого знака, и этот знак ее открывает и делает доступной⁵⁹. Обозначенная действительность открывает себя тому, кто обладает предназначенным для ее восприятия пониманием, и остается скрытой

⁵⁵ Слова Климента (*Strom.* 5. 57. 2) представляют собой прямое соответствие словам Ямвлиха (*Jambli. Vit. Pyth.* 17. 75) с тем только отличием, что вместо «таинства элевсинских богинь» (Деметры и Коры-Персефоны) стоит «таинства слова».

⁵⁶ *Clem. Alex. Strom.* 6. 124. 6; *Orig. Contr. Cels.* 7. 10.

⁵⁷ *Bornkamm. Mysterion.* S. 832.

⁵⁸ О понятии μυστήριον у Оригена см.: *Balthasar. Parole et mystere; Prümmer.* S. 391-425; *Vagaggini. Senso teologico.* P. 475-478; *Crouzel. Origene.* P 21-209.

⁵⁹ Ср.: «Через обозначенный объект знак указывает на другое» (*Orig. Comm. in Rom. // PG.* 14. 968a).

для того, у кого это понимание отсутствует. Хотя, конечно, знак и обозначаемое им различны по своей сути, они тем не менее участвуют друг в друге. Невидимые свойства обозначаемого раскрываются через видимое “одеяние” знака. Но *μυστήριον* заключено не в той или иной своей знаковой части, а во взаимоотношении различных простейших составных частей между собой и в их взаимоотношении с целым. Слово *μυστήριον* свидетельствует о том, что Божественная действительность актуально присутствует в видимом явлении. Ориген относит это свойство таинств ко всей христианской икономии спасения. Христос, в Котором Бог соединился с человеком, являет Собой основополагающее таинство. Писание, церковь и церковные тайнодействия суть производные от Него *μυστήρια*»⁶⁰.

Церковь не упразднила античный образ мышления, но смогла дать ему новое содержание и новое направление. При этом не было ни стремления вытеснить языческие мистерии созданием христианских мистерий, ни «эллинистического искажения или переработки учения Христа», как утверждали представители просветительско-рационалистской ориентации в истории религии на рубеже веков.

В античных мистериях уже нашла свое выражение система отношений «Бог – человек – мир» и «мир – человек – Бог» в форме религиозной символики. Однако то, что античный человек лишь пытался нащупать по аналогии, по подо-

⁶⁰ *Bornert. P 55.*

бию, получило новый, более глубокий смысл через Откровение Иисуса Христа. Вочеловечение Христа открыло нам совершенно новое понимание тайны Божественного домостроительства спасения.

2. Μυστήριον как отношение между первообразом и его отображением.

Влияние логики Платона

Неоплатонизм, язык и логика древней церкви

Во все эпохи церковь стремилась выразить истину о спасении на языке, который отвечает конкретной культуре и конкретному времени. И спекулятивное мышление древних христиан не могло не обратиться к уже имеющимся философским системам, чтобы отнести их категории к христианскому содержанию и переосмыслить их исходя из этого содержания. Произошло взаимное влияние, при котором категории античной философии обрели в христианстве новую жизнь. Особенно это относится к философии неоплатонизма – последней великой системе античной философии, развивавшейся и определявшей горизонт философского поиска между 250 и 600 гг. и оказавшей влияние прежде всего на патристическую философию и христианскую мистику ⁶¹.

⁶¹ «Неоплатонизм – это не просто новое обращение к философии Платона, о чем свидетельствует его название. Он представляет собой систему, которая наряду с философией Платона на высоком умозрительном уровне подытоживает и все остальные главные направления античной философии (кроме эпикуреизма), а также религиозную и мистическую мысль, в том числе и восточную» (*Brugger*).

Неоплатонизм сформировался в Александрии после того, как платонизм на Востоке, и особенно в самой Александрии, стал сочетаться с восточными религиозными идеями. Такой религиозный синкретизм привел к становлению в иудейской диаспоре мистико-теософской религиозной философии, искавшей согласования с философскими учениями посредством аллегорического истолкования Священного писания. Наиболее значительным представителем иудейской интерпретации философии был Филон Александрийский (25 до РХ. – 50 по РХ.), доказывавший, что Бог действует в мире прежде всего через Логос как Свою силу (под Логосом Филон понимал личное, но подчиненное Богу существо)⁶².

Основателем неоплатонизма считается александриец Аммоний Саккас (175—242), который в молодости был христианином, но впоследствии отрекся от христианства, обратившись снова к эллинской традиции. Этим объясняется тот факт, что в неоплатонизме ощутимо и христианское влияние⁶³.

S. 213).

⁶² См.: *Brugger*. S. 419

⁶³ «Неоплатонизм есть последняя форма греческой философии, в которой античный дух, вобрав в себя многие элементы предшествующих учений, особенно учения Платона, перешагнув через реалистические установки стоиков и эпикурейцев, преодолев скептицизм через систематизацию “догматов”, возвысился до высоких мистических умозрений, на формирование которых оказали влияние восточные, а также христианские тенденции. Мысль была направлена на познание Божества и отношения к Нему мира и человека, причем философ не имел

Наиболее выдающимися учениками Аммония Саккаса, не оставившего никаких сочинений, были Плотин, неоплатоник Ориген, Геренний, Лонгин Филолог и церковный писатель Ориген.

Плотин (203—269) разработал идею трансцендентного бытия, стоящую в центре внимания его предшественников Филона и Плутарха, и указал на глубокую пропасть между неизменяемым, вечным Бытием, которое есть абсолютно Единое, и миром становления и множественности. «То, что происходит из Единого, есть ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), который в самом себе открывает инобытие, ибо уму принадлежит двуединство познающего и познаваемого. Он мыслит себя самого как произведение и отпечаток Единого и обращается к своему Первообразу, чтобы понятийно постичь его. Постигая его, ум получает творческую силу, которую он разделяет на множество, поскольку не может ни выдержать, ни удержать эту силу во всей ее полноте. Так возникает его собственное содержание – мир идей, космос ума ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$), внечувственный и в полном смысле слова истинный мир, в то время как мир явлений есть только обманчивое отображение этого мира»⁶⁴. Высшее счастье человека состоит, согласно Пло-

права в своем рассуждении нарушить какие-либо законы физики, этики и логики. В противоположность ранней космоцентрической, более поздней антропоцентрической установкам греческой философии, в этот самый последний период ее истории на первый план выступила теоцентрическая установка, из чего понятно, что религиозный элемент стал здесь определяющим» (*Heinze. S. 773*).

⁶⁴ *Heinze. S. 775.*

тину, как и Филону, не в мышлении, а в экстатическом восхождении к Единому, к высшему Благу, к Божеству⁶⁵.

В то время как неоплатонизм под влиянием сирийской школы, главным представителем которой был *Ямвлих* (ум. в 330 г.), через восприятие эллинистических и восточных религиозных представлений развивался в направлении все более фантастических систем, христианское богословие восприняло его самые позитивные и содержательные идеи, и этим идеям была уготована долгая жизнь. Некоторые отцы церкви даже считали Платона «величайшим философом» предшествующих времен, философия которого максимально приблизилась к христианству. При этом они, например *Иустин Философ* († 165), исходили из предположения, что античные и эллинские философы вовремя записались в ученики к евреям и почерпнули истину в книгах Моисея и пророков. Кроме того, Божественный Логос до определенной степени был открыт и язычникам⁶⁶.

Неоплатоническое мышление, оказавшее сильное влияние и на латинских отцов церкви (наглядный пример чему – Августин), что имело последствия для Запада до эпохи схоластики включительно, тем не менее гораздо лучше взаимодействовало с тенденциями восточной духовности. Поэтому в восточной среде неоплатонизм проложил себе более мощное русло, чем на Западе, и не последнюю роль в этом

⁶⁵ См.: *Ibid.* S. 778.

⁶⁶ См.: *Stöckl.* S. 102.

сыграл Псевдо-Дионисий Ареопагит, отважившийся связать неоплатонические идеи с христианством и преобразовавший неоплатоническую идею мистического восхождения в теорию обожения.

Поэтому и сегодня восточное богословие невозможно правильно интерпретировать без понимания платоновских категорий. Причина этого факта очевидна. До сего дня на Востоке в любых вопросах неизменно обращаются к высказываниям отцов церкви (прежде всего греческих), имеющим для восточных богословов в известной мере нормативный характер. Так происходит постоянное возобновление культуры неоплатонического мышления.

Это непосредственно относится и к православному учению о таинствах. Логической основой этого учения стала платоновская схема «первообраз – отображение» вместе с содержащейся в ней теорией восхождения по ступеням (приближение к Богу через иерархически устроенный космос), представленной прежде всего в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита. Выработанное под прямым влиянием неоплатонизма учение об образах без сомнения относится к числу существеннейших черт православного учения о таинствах. И потому мы будем постоянно обращаться к этому неоплатоническому пониманию образа, когда речь пойдет о понятии *μυστήριον* и о реальности символа*.

* Под «реальным символом» (нем.: *Realsymbol*) автор в

дальнейшем подразумевает символ, в котором реально актуализируется то, что он символизирует. — *Прим. ред.*

В различном понимании образа на Востоке и на Западе следует искать одну из основных причин различий между восточным и западным учениями о таинствах, различий, приведших к недоумениям и спорам. С некоторого момента носители латинской культуры не могли адекватно воспринять греческое учение об образе, и такое же латинское понимание этого учения перешло и к германским и кельтским народам.

Поэтому никак нельзя считать случайностью, что развитию западного сакраментального богословия предшествовал отказ от восточного учения об иконах⁶⁷ со стороны Западной церкви в лице каролингских придворных богословов⁶⁸.

А. Влияние категорий Платона

Понимание образа греческими отцами церкви основывается, в конечном счете, на учении Платона об идеях, выраженном в диалоге «Государство» (кн. 7, гл. 1—3) в форме иносказания о людях, заключенных в пещеру.

«Представь себе, что люди находятся как бы в некотором

⁶⁷ Восточное учение об иконах было сформулировано в решениях II Никейского собора (787) как ответная реакция на ересь иконоборчества.

⁶⁸ В «Каролингских книгах» (*Libri Carolini*) придворные богословы Карла Великого критиковали решения II Никейского (VII Вселенского) собора об иконах, а сам Карл пытался склонить папу отвергнуть эти решения.

подобии подземной пещеры, и во всю длину пещеры тянется широкое отверстие, ведущее к свету. Они находятся там с детства и на ногах и на шеях имеют оковы, так что не могут двинуться с места и должны смотреть только прямо перед собой. Наверху вдали находится огонь, к которому люди обращены спиной. От огня исходит свет. А между огнем и этими мудрецами, наверху, проходит дорога. Представь себе, что эта дорога ограждена сбоку стеной, подобно той ширме, которую воздвигают между собой и зрителями фокусники, чтобы поверх этой ширмы показывать кукольные представления... Далее представь себе, что за этой стеной какие-то люди проносят различные предметы так, что они выступают над этой стеной. Несут они также и изображения людей и животных из камня и дерева и вообще различные произведения человеческого труда. Как ты теперь думаешь, могут ли видеть эти пленники самих себя, друг друга и вообще что-либо, кроме собственных теней, отбрасываемых огнем на стену пещеры, против которой они находятся?.. И если бы узники могли разговаривать друг с другом, они наверняка вели бы речь об этих тенях. И если бы в их темнице отдавалось бы эхом то, что произносит проходящий наверху, они наверняка сочли бы говорящей проходящую мимо тень. Вообще они считали бы за действительное не что иное, как эти тени от предметов человеческого труда»⁶⁹.

Заключенные в пещере, о которых Платон говорит, что

⁶⁹ *Plat. Resp.* VII. 1-3.514a-518b//*Plat. DerStaat.S.228 sq.*

«они во всем подобны нам», воспринимают своими чувствами не предметы как таковые, а только их тени. Предметы у входа в пещеру символизируют собой идеи, которые обрели свое собственное существование только благодаря укорененности этих идей в идее Блага. Источник света (огонь) есть не что иное, как само это абсолютное Благо, т. е. Бог, от Которого все имеет свое начало.

Платон говорит: «Как солнце сообщает видимым предметам не только свойство быть видимыми, но одновременно и само является причиной их становления, роста и расцвета, так и познаваемые вещи получают от Блага не только способность быть познаваемыми, но и свою собственную сущность и наличное существование»⁷⁰.

«Если чувства показывают нам только мир становления и преходящести – нечто среднее между бытием в собственном смысле и небытием, то ум (*νοῦς*) возводит нас к идеям, формам или вечным вневещным сущностям предметов, т. е. к сущностям, находящимся вне чувственных вещей и над областью чувственных вещей и представляющим собой смысловое содержание мира и жизни... Восхождение духа к видению идей осуществляется путем пробудившегося при рассмотрении чувственных предметов припоминания (*ἀνάμνησις*) идей, увиденных во время “предсуществования души”. Цель человеческой жизни есть уподобление

⁷⁰ Ср.: *Ibid.* VI. 19. 509a-b.

Богу, высшей идее блага»⁷¹.

Таким образом, у Платона можно выделить два важнейших направления мысли:

1) учение об идеях, оперирующее понятием «первообраз – отображение»*;

2) поэтапное восхождение ума (νοῦς) к идеям все большей степени истинности, т. е. достоверности, и в конечном счете – к идее абсолютного Блага⁷².

* Термины «первообраз» и «отображение» («(прото)тип» и «антитип») характерны для платонической традиции. Вместо «отображения» можно также употребить «образ», «изображение», «отпечаток», «копия», «отражение» или славянское слово **вмѣстообразнаѧ**. Однако по логике русского языка понятие «отображение» лучше всего передает отношение между начальным образом – «первообразом» и его «отображением». – *Прим. ред.*

Оба направления взаимно пересекаются; отображение (земное) всегда свидетельствует о том, что оно отображает, т. е. о Первообразе (Божестве), и потому понуждает ум искать в себе трансцендентное, скрытое завесой чувственного. «Отображение отражает в себе действительность своего пер-

⁷¹ Brugger. S. 240.

⁷² Gerken. S. 65. Геркен даже пишет о «понимании Платоном освящения и искупления как ступенчатого процесса».

вообраза. Пожалуй, все, что отображение получает от действительности, принадлежит как раз первообразу, а не отображению, поскольку все бытие отображения состоит только в том, чтобы несовершенно воспроизводить свой первообраз»⁷³.

Отношение между первообразом и его отображением не является лишь внешним, как может показаться на первый взгляд при рассмотрении «пещеры» Платона, – оно является и внутренним. Такое *внутреннее* отношение стало основой восточно-христианского понимания всего происходящего в области тайнодействий. Это значит, что отображение не есть просто неодушевленная оболочка. Первообраз актуально присутствует в своем отображении, хотя и таинственно, прикровенно. Отображение есть таинственное откровение первообразом себя, во всяком случае для посвященного в тайну-тайнство.

Такое неоплатоническое понимание отношения между первообразом и его отображением указывает на восприятие неоплатонизмом элементов мистериального культа и гносиса. Греки-язычники верили, что в изображениях богов актуально присутствуют сами боги. Принося жертвы перед изображениями богов, древние считали, что бог вкушает жертвенную снедь через свое изображение. Это представление о таинственном присутствии изображаемого в своем изображении вошло и в восточное почитание икон (εἰκών – образ),

⁷³ *Ibid.* S. 66.

надолго определив многие пути развития православного богословия⁷⁴. Не менее важен и такой гностический элемент, как обязательная инициация – мистагогия (μυσταγωγία – тайноводство)⁷⁵, т. е. введение в тайну (μυστήριον) первообраза, тайно присутствующего в своем изображении и все же сокрытого.

Только посвященному открывается, что царство теней, отображение, т. е. земная действительность, – далеко не вся действительность. Только посвященный обращается от теней к свету и возвышается от чувственных впечатлений к собственно созерцанию, к полной, совершенной действительности⁷⁶.

⁷⁴ Литература о том, как отцы церкви понимали образ, очень обширна. Укажем на следующие труды: *Peterson*. Р 46—54; *Mayer*; *Leys*; *Bernard*; *Crouzel. Image de Dieu*. О платонической традиции см.: *Willms*. О лексике образа в Новом завете см.: *Kittel et al.*; *Eltester*.

⁷⁵ «В противоположность неправославным гностическим спекуляциям христианские писатели первых веков определяли православный гнозис как “истинное и подлинное знание Бога” (*Iren. Adv. haer.* II. 28. 1), “знание таинств” (*Iren. Adv. haer.* II. 28. 2) или – в противоположность лжеименному гнозису – “наш гнозис” (*Iren. Adv. haer.* II. 28. 3). Его объект – “знание Бога” (*Iust. Martyr. Dial.* 69. 4—6), “открытого чрез Иисуса Христа” (*Didache.* 11.2; *Ign. Eph.* 17.2; *Clem. Rom. Ep. 2 ad Cor.* 3.1; *Iust. Martyr. IApol.* 63. 5). Его специфика может быть определена как духовное знание, не сводящееся к простой вере (*Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor.* 1. 2; *Barnaba. Ep.* 1.5). Писание и евхаристия – два основополагающих и равнозначных источника этого гнозиса» (*Bornert*. Р 48).

⁷⁶ В этой мысли уже кроется основание для исихастского учения о Фаворском свете и о поступенном мистическом соединении с Богом, столь сильно повлиявшее со времени Григория Паламы на православную (и особенно русскую) духовность.

Александр Геркен пишет: «При этом следует обратить внимание, что понятие “созерцать” в непрерывной традиции платонизма – прежде всего в среднем платонизме, а далее в гносисе, у апологетов и затем в особенности у александрийских богословов – означает отнюдь не безучастное взирание или констатацию наличия, но некоторое общение, т. е. соучастие, сообщающее спасение и искупление. “Невидимый” означает “недоступный”, “непознаваемый”; “созерцать” означает “узнавать”, “участвовать”, “общаться»⁷⁷. Согласно отцам церкви этого направления, тайна (*μυστήριον*, *mysterium*) является предметом постижения ума. Дело тайноводства – возводить человека к более глубокому постижению тайны. «Согласно Оригену, сам по себе метод тайноводства непреложно заключен в каждом таинстве, однако на практике он принимает различные формы в зависимости от специфики отдельных таинств. Цель тайноводства – введение в знание, или гносис, таинства, ибо в самый момент вхождения в знание таинство становится познаваемым⁷⁸. Однако таинство не перестает быть запечатанным и непознаваемым. Оно есть “море смысла”⁷⁹, глубину которого исчерпать

⁷⁷ Gerken. S. 66.

⁷⁸ ‘Ο... εχων γνώσιν μυστηρίων [имеющий знание тайн [, но не имеющий любви]] (*Orig. Comm. in Ioann.* 6. 20 // *GCS.* 4. 129). Это было весьма употребительное выражение, например: του μυστηρίου την γνώσιν [знание таинства] (*Cyr. Alex. Glaph. in Gen.* 1.6; *Cyr. Alex. De Juda et Thamar.* 1 // *PG.* 69. 308с).

⁷⁹ *Intelligentiaepelagus* [пучина знания] (*Orig. In Exod.* 9. 1 // *GCS.* 6. 235).

невозможно⁸⁰. Поэтому наше познание таинства всегда остается неполным. Каждая достигнутая нами ступень познания является исходным пунктом для нового шага вверх. Это путь наверх требует от человека, всецело себя ему посвятившего, выполнения различных необходимых условий. К такому Ориген относит молитву⁸¹, веру⁸² и преисполненность Святым Духом⁸³. Источники познания таинства различны. Всякая видимая действительность есть действенный исходный пункт для *анагогии* – восхождения на более высокую ступень. Между видимым и невидимым миром существует скрытое соответствие. Поэтому рассмотрение видимого мира ведет к созерцанию (**θεορία**, т. е. к видению) невидимого⁸⁴. Однако духовное истолкование Писания является более надежным средством для познания таинства. “Духовное рассмотрение” (“умное созерцание” = **θεορία νοητή**), противоположное “историческому рассказу” (**ιστορικὴ διήγησις**)⁸⁵, вводит в глубинный смысл Писания. При этом “возведение к высшему” (анагогия)⁸⁶ и “аллегория” (тропология)⁸⁷ позво-

⁸⁰ *Orig. Comm. in Ioann.* 6. 46 // *GCS.* 6. 155.

⁸¹ *Orig. Ep. ad Greg. Thaum.* 3 // *PG.* 11.92a.

⁸² *Orig. In Jer. hom.* 39. 1; *Orig. Fragm.* 2.1// *GCS.* 3. 197; *Orig. Comm. in Matth.* 16. 9 // *GCS.* 10. 503.

⁸³ *Orig. In Ezech.* 7. 10 // *GCS.* 8. 400.

⁸⁴ См.: *Harl.* P. 140-142.

⁸⁵ *Orig. Fragm. in evang. Ioann.* 20 // *GCS.* 4. 501. См. также: *Harl.* P 144 sq.

⁸⁶ *Orig. Comm. in Matth.* 15. 7 // *GCS.* 10. 369. 24-26.

⁸⁷ *Orig. Contr. Cels.* 2. 37, 5. 56, 5. 57 // *GCS.* 1. 162. 20, 2. 60. 2, 61. 16. См.

ляют обнаружить вечные деяния Слова под историческими действиями Иисуса. Сакраментальные и литургические знаки (символы) равным образом могут приблизить нас к таинству»⁸⁸.

Этот контекст ни в коем случае нельзя упускать из вида для правильного понимания значения термина **μυστήριον**. Когда отцы церкви именуют нечто словом **μυστήριον**, они имеют в виду не нечто недоступное или непознаваемое, а открытую посвященному (т. е. благодатствованному) человеку таинственную связь между отображением и его первообразом. Поэтому **μυστήριον** есть не статичное, а – по своему содержанию – динамичное понятие, на уровне чувственного восприятия открывающее нечто трансцендентное.

«Для грека само собой разумеется, что **μυστήριον** имеет смысл не для всякого, а только для призванного, а в христианстве – для церковного человека (**ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός**), ибо только такой человек знает, что видимое внешнее обличие не есть целое, или истина; истина же сначала познается (слышится) верою, а затем открывается (вслед) за внезапно воссиявшим светом или в нем самом (см.: *loan. Chrysost. In 1 Cor. 7*)»⁸⁹.

Для платоника мироздание четко распадается на две различные сферы: «Мир первообразов (идей), истины, бытия

также: *Harl. P 155 sqq.*

⁸⁸ *Bornert. P. 62.*

⁸⁹ *Kattenbusch, Steitz. S. 354.*

– и мир отображений, изменения и становления, который представляет собой смешение бытия (вследствие “участия” в первообразе) и небытия (вследствие несовершенства “участия вещей в бытии” вместо непосредственного бытийствования и вследствие изменчивости самих отображений)»⁹⁰. По мере удаления от своего первообраза отображение теряет и свою бытийность, и ценностную значимость, поэтому для платонизма типична иерархическая система ценностей. Геркен говорит о расчлененной на многие ступени «пирамиде бытия и ценностей», на вершине которой находится абсолютное Благо, являющееся источником всякой подлинной действительности. «Первообразы земных вещей находятся в непосредственной близости от этой вершины. Это – идеи. Чем ниже ступень, тем больше она удалена от источника и тем меньше она отражает его свет. Отдельные ступени бытия соединены между собой посредством *света*, под которым следует понимать как само *бытие*, так и его ценностную характеристику – *благость (Güte)* этого бытия. Каждая ступень передает нижеследующей нечто от света, который она сама получила через посредство вышестоящей ступени, т. е., в конечном счете, от самого абсолютного Блага (*Gutheit*)»⁹¹.

Платоновская традиция исходит из представления о том, что «образ участвует в действительности отображаемого и в той или иной степени представляет его реальное присут-

⁹⁰ Ivánka. *Plato Christianus*. S. 31.

⁹¹ Gerken. S. 67.

ствие»⁹².

Максим Исповедник (580—662) дает образцовое суждение в этом духе. «В *тайноводстве (мистагогии)* актуальная реальность таинства описывается с помощью трех понятий: первообраз (**τύπος**), образ (**εἰκών**) и символ (**σύμβολον**)... В духе всей платоновской традиции Максим видит в образе (**εἰκών**) не столько знак отсутствующей реальности, сколько саму эту реальность, актуализировавшуюся до определенной степени через знак. Образ есть в определенном смысле то, что он изображает, и напротив, обозначаемый образом предмет (*Sache*) присутствует в своем видимом изображении»⁹³.

«Идея *реального присутствия*, реальной действительности отображаемой личности в ее образе получила развитие в неоплатоническом учении об эманациях, наиболее значительным представителем которого был Ямвлих. Божество (*das Gottliche*) по лестнице эволюции творений нисходит в предметный мир, чтобы наполнить его своей силой»⁹⁴.

Μυστήριον есть также находящееся в мире человеческого опыта отображение Божественного первообраза – отображение, участвующее в бытии и актуальном могуществе своего первообраза в той степени, в которой этот первообраз реально, хотя и скрыто, в нем присутствует. Что касается са-

⁹² Rahner . *Theologie des Symbols*. S. 301.

⁹³ Bornert. P. 113.

⁹⁴ Erni. 1973. N. 4. S. 82.

мопроявления (*Manifestation*) этого реально и в то же время прикровенно присутствующего в своем отображении первообраза, то в нем весьма трудно различить таинства и священнодействия (*sacramenta* и *sacramentalia*) в традиционном латинском понимании. И те, и другие – как отображения (первообраза. – *Ред.*) – в равной степени являются Божественными $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$, по этой причине различие между ними на Востоке никогда не проводилось четко.

Кроме того, $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ – это самопроявление небесной иерархии (по Псевдо-Дионисию Ареопагиту). Согласно платоновской логике, $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ входят в пирамиду ценностей бытия, так что можно напрямую поставить вопрос: не в разной ли мере участвуют отдельные таинства в Божественной полноте бытия и не различен ли их ценностный статус? Положительный ответ на этот вопрос мог бы объяснить, почему в церковной практике разным таинствам придается различное значение в деле спасения.

Б. Крещение и евхаристия как главные спасительные обряды

Среди всех спасительных церковных обрядов евхаристия и крещение с самого начала занимали особое положение. Крещение есть не только освобождение от первородного греха, но одновременно и вхождение в искупленный космос, выражающееся в собрании ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\chi\iota\varsigma$) искупленных и общины

верующих в евхаристии (**κοινωνία**).

Крещение и евхаристия, как, конечно, и остальные церковные спасительные обряды, являются «священнодействиями», своего рода «мостом» между Богом и человеком. Можно сказать, что эти священнодействия «даруют» человеку общение с Богом таинственным и прикровенным образом и одновременно «ведут» человека к общению с Богом. Этот смысл священнодействий идеально вписывается в логическую схему «первообраз – отображение», которая лежит в основе греческого понятия **μυστήριον**. Поэтому нас не должно удивлять сложившееся под влиянием неоплатонизма определение крещения и евхаристии как **μυστήρια**.

Крещение есть **μυστήριον**⁹⁵, так как в нем верующий таинственным образом предает себя Богу. С первых мгновений существования христианства церковь исходила из того, что крещение необходимо для искупления и спасения человека. Если наряду с крещением были известны какие-то заменяющие его формы, то они были опять-таки связаны с понятием крещения, как, например, мученическое «крещение кровью». Так, Кирилл Иерусалимский в своих тайноводственных поучениях говорил, что крещение можно обозначить не только как оставление грехов и усыновление человека Богу, оно равно означает и участие крещаемого в страда-

⁹⁵ См.: *Euseb. Demonstr.* 9. 6; *Athanas. Alex. Or. contr. arian.* 2. 42; *Serap. Thmuit. Euch.* 19.2; *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 66; *Greg. Nyss. Or. catech.* 33; *Cyr. Hieros. Catech.* 18. 32; *Ioan. Chrysost. Ad Theodorum lapsum.* 1. 17.

ниях и смерти Христа ⁹⁶. Смерть во Христе необходима для возрождения в Нем. Также и для Василия Великого великое таинство крещения совершается для того, чтобы первообраз (**τύπος**) смерти изобразился в человеке ⁹⁷.

Крещение в этой терминологии есть «отображение» (**αντίτυπος**)* смерти Христа, и смерть Христа есть первообраз (**τύπος**). Подобно этому и евхаристические дары на литургии Василия Великого называются **αντίτυπα** – «образы», «отображения», «отобразы», по-славянски вмѣстообразна⁹⁸. Это означает, что невидимый, но совершенно реальный первообраз, прообраз, образец (**τύπος**) отображается в видимом образе, отображении (**αντίτυπος** или **αντίτυπον**)⁹⁹.

* Здесь и далее этот термин можно также понимать как «изображение» в том смысле, в котором это понятие употребляется ап. Павлом в Гал 4:19: «...доколе не изобразится в вас Христос!» (**μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν**). –

⁹⁶ *Cyr. Hieros. Mystag.* 2. 2-8.

⁹⁷ *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 15// *PG.* 32. 132a.

⁹⁸ В епиклесисе литургии Василия Великого священник молится: «Посему, Владыка всесвятой, и мы, с дерзновением приближаемся ко святому Твоему жертвеннику и, возложив пред Тобою отобразы святого Тела и Крови Христа Твоего...». (См.: *ПБ. Кн. 3.* С. 55. Здесь и далее цитаты из богослужебных текстов на русском языке приведены в переводе свящ. Георгия Кочеткова (если это не оговорено особо). – *Прим. ред.*)

⁹⁹ Ср.: *Lubac. Corpus mysticum.* P. 351-357.

Прим. ред.

Эта терминология, которую, помимо Василия Великого, можно найти в других вариациях и у других греческих отцов церкви¹⁰⁰, со всей наглядностью показывает, как употребляются неоплатонические категории «первообраз» и «отображение» в отношении таинств крещения и евхаристии в связи с понятием **μυστήριον**.

Следует еще раз подчеркнуть: изображаемое (отображаемое) в таинстве есть более, чем просто тень первообраза. Существует таинственная нерушимая связь между отображением и его первообразом, между (реальным) символом и тем, что он символизирует. Первообраз (**πρωτότυπος**, или **τύπος**) присутствует в своем отображении (**αντίτυπος**) таинственно и прикровенно, но от этого он не становится менее реальным.

¹⁰⁰ Так, например, Ориген называет евхаристический хлеб **σώμα τυπικόν και συμβολικόν** (*Orig. Comm. in Matth.* 11. 14 // *GCS.* 10. 58). Об этом замечательно говорится в «Апостольском предании», носящем имя Ипполита Римского: «*Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum* [И тогда дьяконами пусть подается епископу приношение и пусть произносится благодарение над хлебом, который есть “образ[ец]”, а греки называют “антитипосом”, тела Христова, и в чаше смешивается вино в качестве антитипоса, который греки называют “подобием”, крови, пролитой за всех, кто веруют в Него]» (*versio latina*, 21; *Hipp. Trad. Ap.* P 90). К вопросу о понимании евхаристии Оригеном см.: *Balthasar. Parole et mystere.* P 106-109; *Daniilou. Origene.* P 74-79; *Lubac. Histoire et Esprit.* P 355-363.

Иными словами, в отображении (**αντίτυπος**) мы видим таинственно присутствующий первообраз (**τύπος**). Иоанн Златоуст говорит: «Тайною она называется и потому, что мы веруем не в то, что видим, но одно видим, а другому веруем. Такова природа наших таинств»¹⁰¹.

«Христос дал нам не нечто видимое, но духовное, однако же в видимых вещах... Если бы ты был бестелесным существом, то бестелесные дары давались бы тебе непосредственно; но поскольку душа находится в теле, Он подает тебе духовное в образе видимой вещи»¹⁰².

То, что мы видим телесными очами, как телесные существа, очами духа должно быть перенесено на духовное. Но это возможно только верующему. Иоанн Златоуст подчеркивает: «Слыша о крещении (**λουτρόν**. – *Ред.*), тот [неверный] признает только воду; а я узреваю не только видимое, но и невидимое очищение души, совершаемое Духом.

¹⁰¹ *Ioan. Chrysost. In 1 Cor. 7. 1 // PG. 61.55.* Ср. сходные выражения у Августина: «*Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem* [Потому, братья, они и называются таинствами, что в них одно видимо, а другое мыслится. То, что видимо, имеет телесный облик, а то, что мыслится, приносит духовный плод]» (*Aug. Serm. 272 // PL. 38. 1247*).

¹⁰² *Ioan. Chrysost. In Matth. 82. 4 // PG. 58. 743.* Подобный ход мысли мы находим и у Амвросия Медиоланского: «*Nam cum ex duabus naturis homo, id est ex anima subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibile mysterium consecratur...* [Как человек состоит из двух природ, т. е. из души и тела, так и таинство освящает видимое через видимые элементы, а невидимое – через невидимые элементы]» (*Ambros. Mediol. In Luc. 2. 79 // SChr. N. 45. P 108*).

Тот человек признает, что у меня только омыто (*λελοῦσθαι. – Ред.*) тело; а я верую, что и душа стала чистой и святою...»¹⁰³.

Таинство крещения, дающее новую жизнь во Христе, непосредственно включено в евхаристическую полноту. Крещение дает крещеному право стать «участвовать во все-святой очищающей евхаристии»¹⁰⁴, и только крещеному доступна эта благодать¹⁰⁵.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечает: «В восточной церкви, не признающей западной традиции откладывать конфирмацию до достижения совершеннолетия, крещение и миропомазание обыкновенно совершаются в один день (при этом св. миро для таинства миропомазания заранее освящается епископом). Непосредственно после миропомазания ребенок допускается к причастию. Поэтому в православной практике нет различия в допущении к причастию взрослого и ребенка. Ведь в обоих случаях человеческое существо, “ветхий Адам” по природному рождению, через крещение, миропомазание и святое причащение вводится в новую жизнь. Посвящение в христианство есть единое и нераздельное деяние: “Тот, над кем не совершено таинство миро-

¹⁰³ *Ioan. Chrysost. In I Cor. 7. 1 // PG. 61.55.*

¹⁰⁴ *Areop. EH. 2. 7; см. также: Iust. Martyr. I Apol. 65; Const. Egypt. 46; Hipp. Trad. Ap. 21. 19, § 141-143.*

¹⁰⁵ *См.: Didache. 9. 5.*

помазания, не до конца крещен”¹⁰⁶, – писал Симеон Фессалоникийский»¹⁰⁷. Протопресвитер Александр Шмеман говорит об этом так: «Миропомазание не есть собственно другое какое-то таинство, оно есть скорее исполнение крещения, его “утверждение” Святым Духом. От крещения оно отличается лишь настолько, насколько жизнь отличается от рождения»¹⁰⁸.

Уже в древней церкви миропомазание было неотъемлемой составной частью крещальной литургии. В этом таинстве верующий рождается вновь в Теле Христовом, в то время как евхаристия представляет собой в собственном смысле этого слова вхождение, «врастание» в Тело Христово.

Крещение (водой), миропомазание (как крещение Духом) и евхаристия образуют в православной церкви завершенное литургическое единство, которое непреложно и поэтому не может быть разорвано во времени. При этом православные исходят из того, что фактически существует только *одно* таинство (μυστήριον) – Таинство Христа, «ибо во Христе вся полнота нашего искупления. С этой точки зрения отличительные особенности каждого из этих трех таинств рассматриваются в свете единого Таинства Христа и никогда не рассматриваются в качестве какой-либо объективной и само-

¹⁰⁶ *Sym. Thessal. De sacramentis.* 43 // PG. 155. 188a.

¹⁰⁷ *Meyendorff. Initiation.* P 255.

¹⁰⁸ *Schmemmann. Aus der Freude leben.* S.90 (англ. издание: *The World as Sacrament.* P 91).

очевидной сущности»¹⁰⁹. Поэтому – по крайней мере в первые века христианства – бесполезно искать какое-то специальное богословское учение об этих трех таинствах.

К тому же евхаристия может совершаться только на литургии, первая часть которой, именуемая на Западе Литургией Слова, на Востоке называется Литургией оглашаемых, в чем ясно обозначена связь евхаристии с подготовкой к принятию (или обновлению) крещения.

Согласно Иоанну Златоусту, евхаристия есть воспоминание о благодеянии Бога человечеству в искупительном подвиге Христа и одновременно – постоянное благодарение за это: «Вот почему таинства, вызывающие благоговейный трепет, столь щедро исполненные спасения и совершаемые нами на каждом собрании, и называются евхаристией»¹¹⁰.

Для евхаристии нельзя было найти понятия лучше, чем понятие «тайна» (*μυστήριον*). «Не является ли она тайной по преимуществу – самая тайная из всего тайного и самая святая из всего святого, знак тайной и одновременно святой реальности? *Mysterium christianum, in quo tot et tanta sunt involuta mysteria* [Таинство христианское, в которое столь многие и великие включены таинства]»¹¹¹.

Григорий Нисский называет евхаристию «Божественным

¹⁰⁹ Zizioulas. *Baptism, Confirmation and Eucharist*. P. 644.

¹¹⁰ Ioan. Chrysost. *In Matth.* 25. 3 // PG. 57. 331.

¹¹¹ Lubac. *Corpus mysticum*. P 50 sq. Любак ссылается на Кирилла Александрийского (PG. 76. 189d), Иеронима (PL. 22. 484) и Иннокентия III (PL. 217. 913d).

тайноводством (мистагогией)»¹¹², Кирилл Иерусалимский в своих тайноводственных поучениях отождествляет евхаристию с «Божественными тайнами» (**μυστήρια**)¹¹³ и предостерегает от того, чтобы грехом лишить себя «священных этих и духовных тайн»¹¹⁴.

Таинство (тайна, **μυστήριον**) евхаристии изъясняется греческими святыми отцами исключительно с помощью неоплатонической схемы «первообраз – отображение». Для них евхаристия представляет собой не только актуализацию личности Иисуса Христа, но и актуализацию всей Его земной жизни, увенчавшейся жертвенной смертью и воскресением¹¹⁵. Нисхождение (**κατάβασις**) Христа – Его воплощение и

¹¹² *Greg. Nyss. In Eccl. // PG. 44. 625.*

¹¹³ *Cyr. Hieros. Mystag. 4. 1.*

¹¹⁴ *Ibid. 5. 23.* Понятие **μυστήριον** по отношению к евхаристии также используют следующие церковные писатели: Евсевий Кесарийский (*Euseb. Demonstr. 1. 10*), Серапион Тмуитский (*Serap. Thmuit. Euch. 3. 2*), Василий Великий (*Basil. Magn. Ep. 188. Cap. 1*), Епифаний Кипрский (*Eph. Adv. haer. 55. 6, 68. 7*), Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Matth. 23. 3; In 1 Tim. 5. 3; In 1 Cor. 23. 2*), Кирилл Александрийский (*Cyr. Alex. Ep. 2a*). См. также обширные рассуждения на эту тему в кн.: *Lubac. Corpus mysticum. P 47-66.*

¹¹⁵ Й. Бетц (*Betz. Eucharistie der griech. Väter. Vd. 1.1*) проводит различие между «актуальным присутствием личности Христа как Господа и Первосвященника в евхаристии» (т. е. прославленный Господь во Святом Духе актуализирует Свое присутствие в евхаристических дарах общины) и «актуальным присутствием в качестве воспоминания» (т. е. спасительное дело Христа, охватывающее всю земную жизнь Господа и увенчавшееся жертвенной смертью и воскресением, актуализируется в литургии – [евхаристическом *служении*] общины). Отсюда становится совершенно понятным, почему в восточной литургии внимание концентрируется не на каком-то определенном моменте «преложения» даров, а на всем

жертвенная смерть, как и восхождение (*ανάβασις*) Христа – Его возвращение к Отцу, представляют собой единократные события, «ныне и присно» послужившие нашему спасению. Поэтому при совершении евхаристии речь не может идти просто о повторении этих событий. Торжественное совершение евхаристии, названное на Востоке литургией, есть не повторение, но *отображение* (*Widerspiegelung = Abbild*) единократного события в жизни Иисуса Христа, ведущее к Нему. Участие в литургии означает поэтому участие в жизни, смерти и воскресении Господа, т. е. обращение от отображения к Первообразу.

«Эта связь между Первообразом и отображением возможна только через посредничество Духа Христова, и потому греческое учение о евхаристии одновременно является и пневматологией. Отсюда понятно, почему Восточная церковь придает такое значение эпиклесису¹¹⁶»¹¹⁷. Здесь следует оговориться, что не в одной только евхаристии, но и во всех таинствах признается эта посредническая роль Святого Духа.

последовании литургии, охватывающем всю земную жизнь Христа.

¹¹⁶ Эпиклесис есть призывание Святого Духа общиной, чтобы Он исполнил принесенные общиной Богу дары и тем самым восстановил разрушенное первоначальным грехом отношение между Творцом и творением. Именно здесь наиболее очевидна необходимость обращения к соотношению «первообраз – отображение». (В нашем исследовании мы еще вернемся к эпиклесису в разделе 2 части IV)

¹¹⁷ *Gerken. S. 69.*

Таинство (**μυστήριον**) есть всегда исполненное Духом Божиим отображение Первообраза. Именно поэтому ранние отцы церкви не делали никакого различия между тем, что в таинствах объективно является «символом», и тем, что является «реальностью». Они еще не воспринимали эти понятия в качестве противоположных. Они скорее употребляли такие понятия богословия образа как «символ» (**σύμβολον**), «образ» (**εἰκών**), «подобие» (**ομοίωμα**), «первообраз» (**τύπος**) и «отображение» (**αντίτυπος**) в реалистическом смысле. Эти понятия означают, что событие спасения происходит снова и тем самым становится доступным верующему, хотя пока таинственно и прикровенно, а не в своем подлинном, совершенном виде, к созерцанию которого оно только направляет верующего.

«В греческом святоотеческом богословии принято как само собой разумеющееся, что евхаристия, с одной стороны, “уже” представляет собой наше спасение и делает его актуальным и, таким образом, обещает прощение грехов, с другой же стороны, она, будучи обетованием, только указывает на полное искупление, которое еще скрыто и только ожидается. Логическая схема “первообраз – отображение” позволяет детально точно описать это напряжение между “уже” и “еще”, когда первообраз уже присутствует в своем отображении, однако отображение как таковое не представляет полным и адекватным способом присутствие первообраза, но лишь указывает на первообраз – именно потому, что оно

его отображение.

Это соотношение имеет и гносеологическую сторону, т. е. оно определенным образом трансформирует человеческий опыт и познание. “Уже – еще не” означает также следующее: *уже* видимо в вере, и тем не менее, поскольку видимо лишь *в вере*, – *еще* прикровенно»¹¹⁸.

«Греческие отцы церкви едины в том, что Христос *действительно присутствует* в евхаристии, но при этом *присутствует лишь прикровенно и временно*, так что совершение евхаристии – само по себе! – является также и *образом специфического отсутствия Христа*, [таинство] актуально только *в пути* Церкви, а затем стремится “прекратить себя” ради полного присутствия Христа. Благодаря богословскому учению об образе *временная ограниченность и действительность* таинств могли быть выражены одновременно и в их различии, и в их единстве, и таким образом эти понятия дали для понимания таинства нечто такое, чего не смогло дать, например, учение о пресуществлении (*transsubstantiatio*) позднего Средневековья»¹¹⁹. (См. экскурс 1.)

¹¹⁸ Gerken. S. 77.

¹¹⁹ Ibid. S. 78.

Экскурс 1.

Реальное присутствие и пресущствление

Вне всякого сомнения, присутствие Христа под образами хлеба и вина понималось отцами церкви именно в смысле Его реального присутствия. Это относится и к тем случаям, когда это присутствие в соответствии с неоплатонической схемой обозначается как *αυτίτυπος*. Сказанное выше имело целью показать, в сколь тесной связи находятся друг с другом первообраз и его отображение.

Однако эта терминология заключала в себе опасность ложного истолкования присутствия Христа в таинстве евхаристии только в качестве образа (*Bild*). Кирилл Александрийский, например, отверг понятие *τύπος* («первообраз») для обозначения евхаристической трапезы¹²⁰, так как опасался несторианской (и вместе с тем) чисто символической трактовки этого понятия¹²¹. По этой же причине Феодор Мопсуестийский отказался от употребления понятия «символ» в отношении евхаристии¹²². Позднее эхо этих опасений в весьма продуманной и четкой форме можно найти у Иоан-

¹²⁰ *Cyr. Alex. Fragm. in Matth. 26. 27 // PG. 72. 452c.*

¹²¹ *См.: Gerken. S. 77. Anm. 18.*

¹²² *См.: Theod. Mops. Fragm. in Matth. 26 // PG. 66. 714; ср.: Gerken. S. 73 sq.*

на Дамаскина, который – несмотря на то, что в борьбе с иконоборцами он оперировал именно категориями первообраза и отображения, – не употреблял этих понятий (по крайней мере терминологически) в отношении евхаристии. Согласно Иоанну Дамаскину, «хлеб и вино не есть образ тела и крови Христа – да не будет этого! – но само обоженное тело Господне»¹²³. К этому Иоанн Дамаскин добавляет: «Если же некоторые и называли хлеб и вино вместообразным тела и крови Христа, как говорил богоносный Василий, то говорили о них так не *после* освящения, а *до* освящения называли так само приношение»¹²⁴. Правда, это утверждение по меньшей мере натянуто! Тем не менее очевидно явное стремление Дамаскина подчеркнуть именно реальное присутствие Христа, Его реальную актуализацию в евхаристической трапезе: «Будешь вопрошать, как это происходит? Достаточно тебе услышать, что силою Святого Духа. Таким же образом, как Господь образовал и в Пресвятой Богородице силою Святого Духа для Себя и в Себе Самом плоть. И сверх этого мы ничего не знаем, разве лишь то, что слово Божье истинно и действительно и всемогуще, но “как” – этого нам не позволено исследовать»

¹²³ «Οὐκ ἐστὶ τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ – μὴ γένοιτο, – ἀλλ’ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 4. 13 // *PG.* 94. 1 148a).

¹²⁴ «Εἰ δὲ καὶ τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος εἶπε Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι αὐτὴν τὴν προσφορὰν οὕτω καλέσαντες» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 4. 13 // *PG.* 94. 1152c sq.).

Западная теория изменения сущности (*Substanzveränderung, transsub-tantiatio*) при сохраняющихся акциденциях с точки зрения восточного понимания ехаристии была равнозначна попытке истолковать понятие *μυστήριον*. Потому эта теория фактически не имела отклика на Востоке, что, однако же, не помешало перенять само понятие «пресуществление» (*transsubstantiatio*, по-гречески *μετουσίωσις*), которое было затем отождествлено с традиционным понятием «преложение» (*μεταβολή*)¹²⁶.

Что касается истории понятия «пресуществления» на Востоке, то здесь мы кратко изложим исследование Стефана Остроумова. Первым употребил это понятие император Михаил VIII Палеолог на II Лионском соборе (1274) в Послании папе Григорию X. На Ферраро-Флорентийском соборе (1439) кардинал Виссарион Никейский использовал это понятие явно с целью скорейшего заключения унии.

Геннадий II Схоларий, патриарх Константинопольский (1453—1459 (по новым данным: 6.01.1454 – май 1456; 1463; авг. 1464 – авг. 1465. – *Ред.*)), был первым, кто более обстоятельно говорил о пресуществлении, но и он в основном упо-

¹²⁵ «Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεί σοι ἀκούσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου, ὡσπερ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτὴ καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σὰρκα ὑπεστήσατο· καὶ πλέον οὐδὲν γινώσκομεν, ἀλλ' ὅτι ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἀληθῆς καὶ ἐνεργῆς ἐστὶ καὶ παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 4. 13 // *PG.* 94. 1145).

¹²⁶ См.: Καρμίρης. Ετερόδοξοι επιδράσεις. Σ. 56-61.

треблял понятие «преложение» и другие традиционные термины.

Термин «пресуществление» стал употребляться чаще лишь после того, как впавший в ересь Константинопольский патриарх Кирилл I Лукарис отверг его в своем «Исповедании» (глава 17), впервые опубликованном в 1629 г.

Осуждением тезисов Кирилла I патриархом Константинопольским Парфением I (1642) и Иерусалимским собором (1672) было положено начало официальному признанию понятия «пресуществление». В конечном счете Константинопольский собор 1691 г. объявил, что «пресуществление» означает не что иное, как только «преложение или претворение (*греч.*: μεταποίησις – *Ред.*) в таинстве».

Правда, очень скоро возникло новое противодействие употреблению понятия «пресуществление», в результате чего на Востоке, особенно в Русской церкви, вновь стали предпочитать старое понятие «преложение» (μεταβολή) вместо понятия «пресуществление» (μετουσίωσις)¹²⁷.

В. Таинство Церкви

То, что относится к таинствам в целом и, в частности, к крещению и евхаристии, в полной мере относится и к церк-

¹²⁷ См.: *Остроумов*. С. 63 – 66. (См. также специальное исследование: Тцираakis Н. Э. Учение о пресуществлении в Православной церкви XVI – XVII вв. / Пер. с новогреч. Сергиев Посад : МДА, 2004. Ркп. – *Прим. ред.*)

ви. Крещение и евхаристия – это конститутивные деяния церкви.

Отправными точками для такого понимания являются два текста ап. Павла: 1 Кор 12:12—13 и 1 Кор 10:16—22. Религиозное соединение и общение со Христом (κοινωνία) возможны только благодаря Духу (πνεύμα), силою Которого мы в крещении стали единым телом (σώμα). «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12:12—13).

Если крещение, по ап. Павлу, есть основание единства, то евхаристия есть знак его завершения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно Тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:16-17).

Единством хлеба обосновывается единство Тела. «Общность со Христом необходимым образом ведет к христианской общности, к общности членов Тела друг с другом»¹²⁸. Говоря словами Феодора Мопсуестийского, «если все мы питались одним телом нашего Господа, то все мы и стали од-

¹²⁸ *Th WBzNT*. Bd. 3. S. 808.

ним Телом Христа»¹²⁹.

Через евхаристию верующие мистически соединяются со Христом. Так, Кирилл Иерусалимский говорит, что мы принимаем тело и кровь Христа, чтобы стать с Ним «*одним телом и одной кровью*». «Так мы становимся христоносцами, потому что Его тело и кровь сообщены нашим членам. Таким образом мы, по словам блаженного Петра¹³⁰, становимся “причастниками Божественного естества”»¹³¹.

Мистическое соединение со Христом одновременно соединяет между собой и христоносцев. Иоанн Дамаскин так объясняет это в своем толковании евхаристии : «[Это таинство] называется причастием (μετάληψις), ибо через него мы участвуем (μετλαμβάνομεν) в Божестве Иисуса. Приобщением (κοινωνία) же оно именуется и есть истинное приобщение потому, что через него мы вступаем в общение (κοινωνεῖν) со Христом и становимся участниками Его Плоти и Божества и тем самым входим в общение и соединяемся друг с другом; ибо все мы, причащающиеся от *одного* хлеба, становимся *одним* телом¹³² и *одной* кровью Христа и членами по отношению друг к другу¹³³, именуясь сотелесниками

¹²⁹ Цит. по: Lubac. *Betrachtungen*. S. 139; Theod. Mops. *De Eucharistia hom.* 2.

¹³⁰ 2 Пет 1:4.

¹³¹ *Cyr. Hieros. Mystag.* 4. 3 // *SChr.* N. 126. P. 136.

¹³² 1 Кор 10:17; Рим 12:5.

¹³³ Рим 12:5; ср.: 1 Кор 12:12-27; Еф 5:30.

Христа (*или*: составляющими одно тело со Христом)¹³⁴»¹³⁵.

Такое соединение и есть таинство (**μυστήριον**). Августин употребляет этот термин в Слове 272: «Когда вы сами являетесь Телом Христа и Его членами, тогда на престоле Господнем лежит ваше собственное таинство (*mysterium*): вы воспринимаете ваше таинство... Вы должны быть тем, что вы видите, и должны принять то, чем вы являетесь». Христос освящает на престоле «таинство (*mysterium*) нашего мира и единства»¹³⁶. Это означает: верующие, в своей вере исповедующие, что на престоле – первообраз их телесного бытия во Христе, в общении друг с другом должны отражать внутреннее единство и связанный с ним мир искупленного бытия.

Не случайно святые отцы постоянно употребляют выражение «общение святых» (των ἁγίων κοινωνία) в том смысле, который позволяет судить о κοινωνία как о евхаристическом общении. «Святая евхаристия : в ее общинном и экклезиальном измерении, есть преемственная Пятидесятнице община *par excellence*, община, которая переживает вхождение *эсхатона* в историю, предошущает грядущее Царство и свидетельствует о нем»¹³⁷.

Но такое познание доступно только верующему. Как в самой евхаристии, так и в евхаристическом общении верую-

¹³⁴ Ср.: Еф 3:6.

¹³⁵ *Ioan. Damasc. De fide orth.* 4. 13 // PG. 94. 1153a.

¹³⁶ *Aug. Serm.* 272 // PL. 38. 1247 sq.

¹³⁷ *Zizioulas. Baptism, Confirmation and Eucharist.* P 651.

щий видит духовными очами нечто иное, нежели телесными, а именно «мистическое Тело Христово». Исходя из сказанного, *κοινωνία* есть не только общность евхаристической трапезы, но при этом всегда и общность веры, *сакраментальная общность веры*¹³⁸.

Схема «первообраз – отображение» последовательно прилагается как к Телу Христову как таковому, так и к мистическому Телу Христову – Церкви. Литургия – совершение евхаристии народом Божиим (*λαός τοῦ Θεοῦ*) – всегда заключает в себе движение «вверх», т. е. от отображения к Первообразу. Она есть анафора, т. е. возвышение и восхождение¹³⁹.

¹³⁸ О *κοινωνία* как о сакраментальной общности веры говорится уже у ап. Павла (1 Кор 10:1 слл.). Отцы церкви также исключают всякие сомнения в таком понимании, прежде всего когда рассуждают об отлучении еретиков. Согласно Киприану Карфагенскому крещение есть предварительное условие для участия в евхаристии: общение (*communio* = *κοινωνία*) с церковью наделяет правом на евхаристию. Все грехи, включая отречение от веры, могут быть прощены, так как грешники формально остаются в церкви и через покаяние могут возвратиться в церковь и к общению с ней в прежнем своем образе (*Cypr. Carth. Ep. 55, 27*), за исключением только еретиков. Ибо ересь означает отрицание церкви (*Cypr. Carth. Ep. 55, 27*) и потому разрушает даже формальную принадлежность к ней. Единство в вере есть условие для евхаристической общности. И в «Дидаскалии апостолов» уточняется, что еретики должны быть отлучены, ибо они грешат против Святого Духа и против церкви как Его сосуда.

¹³⁹ Ср.: «...на протяжении всего нашего очерка мы стремились показать, что вся литургия является таинством (сакраментальна), это означает, что она есть преобразующее действие и движение по пути восхождения, цель которого – изъять нас из “мира сего” и сделать участниками мира *грядущего*, “будущего века”» (*Schmemmann. Aus der Freude leben. S. 48*).

Также и церковь в ее земном образе есть только отображение небесной Церкви. Или, говоря словами Августина: «Там мы будем видеть лицом к лицу то, что здесь видится через зеркало и в неясных намеках*, если будем существенно продвигаться вперед в созерцании истины . Поэтому церковь знает две возведенные ей Богом и воспринятые ею жизни, из которых одна – в вере, другая – в созерцании»¹⁴⁰. Церковь есть актуализация воскресшего Господа: «Сам Владыка всего, Иисус, стоит среди нас», – говорит Иоанн Златоуст¹⁴¹, имея в виду обетование: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20). Эта актуализация Христа происходит в Святом Духе¹⁴², что побудило уже Иринея Лионского постулировать: «Ибо, где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»¹⁴³.

* Ср.: 1 Кор 13:12а. – *Прим. ред.*

В церкви проявляет себя тайна (μυστήριον) Божественной икономии. «В Нем (в Иисусе. – *Ред.*), – говорит Ориген, – нашло начало соединение Божественной природы с человеческой, чтобы человеческая природа через тесное обще-

¹⁴⁰ Aug. In Ioan. 124. 5.

¹⁴¹ Ioan. Chrysost. In Gen. [sermones 1-9]. 6 // PG. 54. 605.

¹⁴² См.: Ин 14:16 слл.

¹⁴³ Iren. Adv. haer. 3. 24. 1 // SChr. N. 211. P 474.

ние с Божественной сделалась обоженной не только в одном Иисусе, но и во всех людях, воспринявших в вере жизнь, о которой учил Иисус: жизнь, которая всех живущих по заповедям Иисуса приводит к содружеству с Богом и к общению с Ним»¹⁴⁴. Отсюда в духе самих отцов церкви можно сделать важнейший вывод, что Церковь подобна тайне Воплотившегося Слова¹⁴⁵. Как Тело Христово¹⁴⁶, она сама есть **μυστήριον** (тайна)¹⁴⁷ и *sacramentum* (святой знак) единства с Виновником спасения¹⁴⁸.

Предполагающее далеко идущие выводы отождествление отцами церкви **κοινωνία** и **ἐκκλησία**¹⁴⁹, последовательное употребление неоплатонической логики и связанное с этим перенесение понятия **μυστήριον** на евхаристическую общность, т. е. церковь, следует считать важнейшими событиями в развитии восточного учения о таинствах.

Между таинствами (**μυστήρια**) и церковью существует взаимоотношение, которое великий византийский мистик XIV столетия Николай Кавасила попытался выразить следу-

¹⁴⁴ *Orig. Contr. Cels.* 3. 28 // *SChr.* N. 136. P 68-69.

¹⁴⁵ Ср.: *LG.* 8.

¹⁴⁶ См.: Еф 4:13, 1:23; *Ign. Ep. ad Smyrn.* 1. 2; *Clem. Alex. Eclog. Proph.* 56; *Orig. Comm. in Ioann.* 10. 35. 43.

¹⁴⁷ Со времени II Ватиканского собора и на Западе церковь стала называться «таинством» (*mysterium*): «*Ecclesiae sanctae mysterium*» (*LG.* 5).

¹⁴⁸ См.: *Cypr. Carth. Ep.* 69. 6; *Aug. Adnot. in Job* // *PL.* 34. 873.

¹⁴⁹ Именно из него получила развитие «евхаристическая экклезиология» русских православных богословов.

ющим образом:

«Церковь знаменуется в таинствах не как в символах ¹⁵⁰, но находится в таком отношении к таинствам, как сердце человека к другим его членам, корень дерева – к его ветвям, и, – говоря словами Господа, – как виноградная лоза к плодам. Ибо здесь налицо не только общность имени или внешнее подобие, но действительное отношение вещей. Ведь таинства (тайны, **μυστήρια**) являются Телом и Кровью Христа, то есть истинной пищей и истинным питием церкви. Когда церковь участвует в таинствах, она не является чем-то посредствующим между святыми пищей и питием и человеком, но сама становится пищей и питием, составленными из самых благородных из находящихся на земле элементов (т. е. хлеба и вина. – *Ред.*)»¹⁵¹. И когда ап. Павел называл Христа Главой, а нас Телом, то он этим хотел показать, «что верующие через эту Кровь уже живут жизнью во Христе, так как они действительно зависят от этого Главы и облечены этим Телом. Поэтому не будет несправедливым определение церкви через таинства»¹⁵².

¹⁵⁰ Николай Кавасила говорит в этом месте, конечно же, не о *реальных* символах. Он, очевидно, пренебрегал различием между символом и реальным символом. То, что он здесь отвергает в качестве чистого символа, на самом деле является, согласно его дальнейшему описанию, тем, что следует понимать под *реальным* символом.

¹⁵¹ *Nicol. Cabas. Explic. div. Liturg.* 38 // *SChr.* N. 4 bis. P 230.

¹⁵² *Nicol. Cabas. Explic. div. Liturg.* 38 // *SChr.* N. 4 bis. P 232. Интересно, что аналогичные рассуждения можно встретить у Августина, для которого евхари-

Александр Геркен превосходно выразил эту мысль: «Собственно Главою трапезы является Христос, Который силою Своего Духа все богослужение общины со всей структурой этого богослужения делает Своим образом (отображением), т. е. органом Своего присутствия и спасительного действия. При этом важно подчеркнуть, что именно собрание общины является этим органом прославленного Господа и местом Его присутствия»¹⁵³.

С учетом того, что еще будет сказано о «евхаристической экклезиологии» в следующих частях книги, данный раздел можно завершить выдержкой из работы протопресвитера Николая Афанасьева, который дал прекрасную интерпретацию мысли, обобщив высказывания святых отцов о евхаристии и церкви. Афанасьев исходил из посылки, что евхаристия является «таинством таинств» и как таковая она по смыслу есть таинство церкви. Иначе говоря, евхаристия, которая в качестве *κοινωνία* и есть церковь, «содержит в себе все таинства»¹⁵⁴. Поэтому все таинства подчинены евхари-

стическая трапеза также – *реальный* символ всего Христа – Главы и Тела. Геркен отмечает: «Для Августина определяющим является стремление подчеркнуть вхождение отдельного индивида в единство Тела Христова. Цель евхаристического собрания здесь – не “бытие – рядом”, а “бытие – в” [Самом Христе]. Не мы принимаем Христа, а Он принимает нас и делает членами Своего Тела. Таким образом, евхаристия одновременно и неразрывно является и реальным символом Христа и реальным символом церкви, соединенной с Ним в *одно* тело через благодать и веру» (Gerken. S. 91-92).

¹⁵³ Gerken. S. 69.

¹⁵⁴ Афанасьев. *Таинства*. С. 81-82. В противоположность Сергию Булгакову,

стии.

«Бог может дать дары Духа помимо священнодействия, но таинство обязательно включает в себе священнодействие. Видимый, установленный Церковью знак включает в себе нечто невидимое, что составляет сущность таинства. <...> В евхаристическом собрании видимым образом выявляется вся полнота – невидимая – Церкви. <...> Признавая правильным, что в таинстве всегда видимая сторона включает невидимое содержание, мы не можем рассматривать это свойство как исключительно принадлежащее таинствам. Это есть свойство Церкви, а потому и всего, что в ней совершается»¹⁵⁵.

для Афанасьева все-таинством, заключающим в себе все остальные таинства, является не церковь, а евхаристия.

¹⁵⁵ Афанасьев. *Таинства*. С. 66-67.

3. Словоупотребление отцов церкви

Терминологическое расхождение между Востоком и Западом

При анализе причин терминологического расхождения между Востоком и Западом, наглядно проявившегося в переводе греческого понятия **μυστήριον** латинским словом *sacramentum*, возникающей отсюда различной интерпретации этих понятий в греческой и латинской культурной среде, наметившейся уже у отцов церкви, необходимо принять во внимание, что на Востоке и на Западе исторически сложились разные духовные традиции, которые и определяли восприятие этих богословских понятий.

Исключительно точно выразил суть проблемы Ганс Урс фон Бальтазар: «Восток – Иоаннов: это церковь созерцания. Запад – синоптический и Павлов: это церковь слышания. На Востоке λόγος – это “смысл” и “идея”, на Западе – “глагол”, “слово”. Христианство, однозначно ставящее созерцание выше слышания, необходимо полагает в основании своей структуры сам способ видения. Иначе говоря, на основе предметности и объективности в нем постоянно наличествует связь между созерцающим субъектом и вещью. Поэтому в восточном мышлении мир предстает главным об-

разом как мир идей, а логос – как совокупность всех духовных смыслов. Дистанция между субъектом и объектом, преодолеваемая только созерцанием, четко обозначается восточным образом мышления, отличительными чертами которого являются представления о посредниках между Богом и миром, о небесной и земной иерархиях, о византийском сакральном придворном ритуале (который в церковной сфере был перенесен на богослужение, а в богословии – на все мироздание) и вообще преобладание образного мышления. Весь сотворенный космос становится единым великим Таинством и *μυστήριον*, частной формой которого выступает церковно-литургическое таинство. Чтобы убедиться во вполне частном значении культового таинства, достаточно раскрыть “Мистагогию” Максима Исповедника. Наряду с культовым равным образом существует индивидуально-мистическое и всеобще-космическое (*allgemein-kosmische*) таинство. Такие представления встречаются уже в александрийском богословии, а у каппадокийцев и в богословии монахов-пустынников (нашедшем свое продолжение в афонском богословии греческого Средневековья) культовое таинство почти полностью уступает место космически-индивидуальному таинству. Это находит свое объяснение прежде всего тогда, когда от основания предметного видения мы поднимаемся к вершине созерцания, к которой стремится всякое созерцание – к непосредственному, преодолевающему уровневые и качественные различия общению творения с Богом – “лицом

к лицу”. Теозис, обожение, есть высшее призвание и окончательная цель восточного христианства, ибо оно есть предельный смысл чистого созерцания. Поэтому Восток стремится к (мистически-сверхъестественному) тождеству с Богом, а специфической для Востока ересью оказывается монофизитство»¹⁵⁶.

Согласно Бальтазару, суть этой ереси в том, чтобы предаться «абсолютизации внутренней динамики созерцания», «которая исходит из стремления в конечном итоге к тождеству с Богом и к отрицанию мира». А все великие богословские системы восточной церкви, постольку поскольку они являлись христианскими, всегда «имели склонность от крайне жесткой упорядоченности, тяготеющей, в конечном счете, к гносису и пантеизму, перейти к форме рефлексивного мышления»¹⁵⁷.

Перспективы западного богословия таинств оказываются куда более приземленными. «Западная церковь – это стремящаяся к слышанию слова Божьего и обращенная к миру в благовествовании этого слова апостольская церковь. Поэтому она есть, благодаря постоянному сосредоточению на тварном аспекте, церковь видимая, земной образ среди других земных образов; и неслучайно примат Петра восторжествовал именно здесь, а не на Востоке. Она также есть церковь в шуме времени, которая в своем слышании беззащит-

¹⁵⁶ *Balthasar. Sponsa Verbi. S. 493 sq.*

¹⁵⁷ *Ibid. S. 494.*

на и уязвима (в то время как связанная с действием Святого Духа (*pneumatische*) восточная церковь совершенно неуязвима, ибо она уже есть новый эон, она уже “не от мира сего”). Таким образом, западная церковь стремится не к непосредственному созерцанию, не к обожению, а ко все большей приверженности воле Божьей, сокрытой “во мраке”. Ее характерная особенность – не все большее погружение мира в сумрак пред лучами Божественного света, а все большее прославление Бога в труде служения миру. Но именно поэтому ей, в противоположность восточной церкви, угрожают две другие ереси, которым бывают подвержены “церкви слышания”: 1) восприятие в слове Божьем только того смысла, который в данный момент нам доступен, – и более ничего, никакого предметно-созерцательного смысла (этот аспект, присущий еще учению Августина о предопределении, впоследствии был односторонне развит Лютером, Кальвином и богословами Пор-Руаяля*); 2) уход в служение миру, заставляющий забыть о самом посланничестве и слышании слова и оказаться пленниками этого мира, которому мы должны благовествовать слово Божье (такова имманентная философия Нового времени). Актуализм чистого слова и активизм чистой деятельности – вот основные заблуждения Запада»¹⁵⁸.

* Пор-Руаяль, бенедиктинское аббатство во Франции, в XVII в. – один из центров янсенизма. – *Прим. ред.*

¹⁵⁸ Balthasar . *Sponsa Verbi*. S. 494 sq.

Это мнение Бальтазара. Мы здесь не собираемся противопоставлять друг другу западный и восточный образы мышления или сравнивать их достоинства и недостатки. Достаточно признания того, что одни и те же понятия на Востоке и на Западе употребляются в различном смысле. Восток склонен подчеркивать значение созерцания, а Запад – значение слышания слова. Эти тенденции отразились, конечно же, и в отношении к **μυστήρια**/sacramenta.

Прямой отказ Запада от неоплатонических философских категорий и усвоение поздней схоластикой категорий Аристотеля привели к окончательному смысловому расхождению между терминами **μυστήριον** и *sacramentum*. Но эти два понятия, употреблявшиеся как синонимы, были похожи, но не тождественны по значению, так как изначально они были связаны с разными смысловыми нюансами.

Поэтому перевод греческого термина **μυστήριον** латинским словом *sacramentum* имеет большое значение. В «Словаре Нового завета» (изд. Киттеля) говорится, что «в своем первоначальном значении *sacramentum* есть акт освящения и в этом отношении действительно тождествен **μυστήριον**»¹⁵⁹. Однако передача более динамичного понятия **μυστήριον** через более статичное *sacramentum* в различном языковом контексте дало возможность по-разному интерпретировать

¹⁵⁹ Bornkamm. *Mysterion*. S. 833.

эти понятия¹⁶⁰.

«Тематизировав» светское значение понятия *sacramentum* – закрепленный во внешних символах договор или клятва – и таким образом сузив это понятие, Тертуллиан создал предпосылку для расхождения значений богословских терминов **μυστήριον** и *sacramentum*.

И хотя латинские отцы церкви еще долго употребляли оба понятия в качестве синонимов, уже со времени Августина нельзя не заметить различия в акцентах, хотя тогда еще не последовательного.

Августин, как и большинство его современников, мыслил неоплатоническими категориями, однако из-за иного (по отношению к Востоку) языкового контекста они были связаны с другими смысловыми моментами. Это замечательно иллюстрирует судьба неоплатонической категории образа. Мы уже говорили, что **μυστήριον** понималось как **αντίτυπον** (или **αντίτυπος**, употреблялись обе формы).

Может ли *sacramentum* пониматься в качестве **αντίτυπον**? Тожественны ли по значению греческий и латинский термины? Вопрос вполне законный, если вспомнить, что представление об образе у латинских и греческих интеллектуалов не было вполне тождественным (оно и сейчас не тождественно, если говорить о смысле икон).

Значение терминов **εικων** и *imago* различно. Если **εικων**, как **αντίτυπον**, отображает в себе первообраз (**τύπος**) по-

¹⁶⁰ Сам акт освящения означает у греков и латинян не в точности одно и то же.

средством подобия (ομοίωμα), то латинское слово *imago* подразумевает только внешнее сходство (*similitudo*) с изображаемым. (Латинская основа *im* указывает на внешнее сходство в таких словах, как *imitare*, *similitudo*, *imago*.) В древнеримском культе предков словом *imago* называли маску (как правило, из воска), снятую с лица умершего. Такая маска, будучи копией, или отображением, хотя и может очень реалистично представлять изображенного человека, не имеет никакой собственной жизни, она не является ни символом, ни подобием, но только маской – знаком обозначаемого¹⁶¹. В данном случае мы видим разительное отличие от понимания иконы на Востоке, в которой отображенное опознается как таинственно присутствующее!¹⁶²

Трудно себе представить, чтобы различное понимание образа не проявилось и в различном понимании **μυστήριον** и *sacramentum*. Возможно, в этом заключается одна из главных

¹⁶¹ Ср. очерки о сущности и действительности икон в кн.: *Wendt*.

¹⁶² То, что такое воззрение не было и на Востоке бесспорным, показывает движение иконоборчества в VIII в. И все же преодоление иконоборчества как ереси свидетельствует о том большом значении, которое придавалось пониманию образа в качестве невидимого отношения первообраза и его отображения. Победа над иконоборчеством на II Никейском (VII Вселенском. – Ред.) соборе (787 г.) до сих пор празднуется на Востоке как Торжество Православия. Весьма характерно, что решения Собора 787 г. не были признаны на Западе придворной богословской школой Карла Великого, а в «Каролингских книгах» (*Libri Carolini*) даже подвергнуты критике. Наряду с неправильным переводом соборных текстов, который имели перед собой богословы Карла Великого, на их отрицательное отношение к решениям Собора в значительной степени повлияло и иное, чем у греков, понимание образа.

причин, по которой на Западе реальное присутствие обозначаемого в таинстве разъясняли в категориях причинности – ведь на Западе акцент в понимании *sacramentum* стал все более смещаться в сторону внешнего знака, а символичность и свойство подобия, которые принципиальны для понимания *mysterium*, отступили на задний план¹⁶³.

Исследуя вопрос о терминологическом расхождении между *μυστήριον* и *sacramentum*, не следует пренебрегать тем, что у отцов церкви (и некоторое время спустя) оба эти понятия ни в коем случае не были *termini technici**

¹⁶³ Подробное исследование всех аспектов этого вопроса пока еще не проведено, оно не может быть охвачено и рамками настоящей книги. Думается, что для нового понимания таинств эта проблема должна быть детально разработана. Как первые опыты такого рода следует рассматривать кн.: *Gerken*, особенно две главы этого труда: «Поворот от Нового завета к использованию платонического богословия образа» и «Поворот от античного богословия образа к средневековому учению о таинствах и его последствия».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.