

Козарезова Ольга Олеговна

кандидат философских наук,
доцент Московского педагогического
государственного университета

**ОБРАЗ ТРОИЦЫ
И ТАИНСТВО
ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ
НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ**

Аннотация:

В статье раскрывается православное троичское богословие в осмыслении литургии в произведениях Николая Кавасилы. Показано влияние догматики Кавасилы не только на содержание таинства, но и на церковное искусство. Исследуется понимание таинства в богословии Николая Кавасилы, его отличие от римско-католического учения о Троице.

Ключевые слова:

церковная история, богословие, патрология, литургика, тринитарное богословие, Троица, таинство, евхаристия, образ, filioque, Николай Кавасила.

Kozarezova Olga Olegovna

PhD in Philosophy,
Assistant Professor,
Moscow State Pedagogical University

**THE IMAGE OF TRINITY
AND THE SACRAMENTS
IN THE THEOLOGY OF
NICHOLAS KABASILAS**

Summary:

The article deals with the Orthodox Trinity theology in the comprehension of the liturgy in the works of Nicholas Kabasilas. The author shows the influence of Kabasilas's doctrine on not only the content and the order of sacraments, but the Church art as well. The article examines interpretation of the sacraments in the theology of Nicholas Kabasilas, its difference from the Roman Catholic theory of the Trinity.

Keywords:

Church history, theology, patrology, liturgics, trinity theology, Trinity, sacrament, Eucharist, image, Filioque, Nicholas Kabasilas.

Богословие Николая Кавасилы связано с учением о таинствах Церкви. Само понятие «таинство» было известно еще в античных мистериях. Для древнего грека оно имело в первую очередь эзотерический смысл и употреблялось по отношению к мистериям. «Таинственные» чудеса были также свойственны магам: в античной литературе эллинистического периода находим сказания о жизни Аполлония Тианского, Александра Македонского, Пифагора и других выдающихся людей, которым были доступны тайны потустороннего мира.

В христианстве слово «таинство» имело не эзотерический, а экзотерический смысл. Это связано с тем, что Христос пришел спасти не отдельный народ, а все человечество. Поэтому таинство евхаристии, установленное Христом, призывает каждого члена Церкви к обожению – соединению с Богом.

В античных мистериях, как известно, спасения могли удостоиться лишь мисты, прошедшие очистительные обряды и жертвы и совершившие какие-либо выдающиеся поступки, что приравнивало их к богам. Простые смертные не могли приблизиться к Богу, поэтому гностицизм с его эзотеризмом можно считать образцом угасающей античной культуры, в нем мы видим попытку примирить античную платоновскую философию с христианством, посмотреть на христианство глазами эллина. Христианское вероучение уже со времени апологетов вложило в таинство сотериологический смысл – он открывается в праздниках Воскресения, где Христос, спускаясь в ад, спасает все человечество, Рождества Христова, Богоявления и Пятидесятницы и других праздниках Церкви, будь то крупный двенадцатый праздник или же просто день в честь какого-либо святого.

Такой же смысл имела и евхаристия. Цель таинства здесь заключается в обновлении твари, в соединении с Богом. Евхаристия тесно связана и с другими таинствами Церкви: можно сказать, что и крещение, и миропомазание, и брак указывают на это самое единство с Богом. Но во всей полноте это единство раскрывается в таинстве троической любви, где все Три Лица являют собой единое Божество, вместе с тем не срастаясь друг в друге и не разделяясь. Точно так же и человек в таинстве не утрачивает своей личности. В отличие от буддийской нирваны здесь нет растворения в безличном Абсолюте – напротив, соединяясь с Богом, человек обретает себя, становится личностью, причастной Его энергии, но не утратившей своих личных свойств. Подобно этому каждый христианин, участвуя в таинствах, становится единым членом Церкви. По этой причине мы говорим о верующих как о Церкви – еkkлeсии, а не собрании отдельных людей. Единство это означает троическое единство, с ним напрямую связан праздник Пятидесятницы. Свидетельством этого являются слова Григория Богослова: «Не прежде я постигаю единство, чем просвещаюсь сиянием Троицы; не прежде я различаю их, чем возношусь вновь к

единству. Когда я думаю об одном из Трех, я мыслю его как целое, и мои очи наполнены, и великая часть того, что я думаю, бежит меня» [1, с. 40].

О таинстве всех таинств – евхаристии – как выражении троической любви еще задолго до Николая Кавасилы писали Отцы и Учители Церкви. Мы знаем также дошедшие от их имени литургии: Литургия Иакова, Василия Великого, Иоанна Златоуста. Основная мысль святоотеческого учения состоит в том, что Бог-Троица открывает себя миру, участвует в нашем спасении. По словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, посвятившего долгие годы изучению таинства евхаристии, «богопознание... возможно лишь постольку, поскольку Он открывает Себя, поскольку, как имманентная Троица, является в «икономии» спасения, поскольку, как трансцендентный, действует на имманентном уровне» [2, с. 247].

Николай Кавасила, говоря о Троице как проявлении любви, развивает учение, разработанное Великими каппадокийцами. Для него евхаристия – это свидетельство со-общности с Богом. Выражением ее является перихорезис – взаимообобщение свойств, где Божественные Ипостаси являются в своей внутренней взаимопроникновенности, что выражено в словах евангелиста Иоанна: «Я в Отце и Отец во мне» (Ин. 14:11). Перихорезис означает совершенную любовь, совершенное единство энергии трех ипостасей. Отсюда таинство евхаристии есть живое свидетельство троической икономии. Так, «в священных таинствах изображая погребение Его и возвещая Его смерть, чрез них мы рождаемся и образуемся преемственно соединяемся со Спасителем... ибо чрез них-то мы, как говорил апостол, в Нем живем и движемся есмы (Деян. 17:20)... Ибо не сами мы подвиглись или взошли к Богу. Но Он Сам пришел и нисшел к нам» [3, с. 21].

Жертвенный подвиг Христа является залогом нашего спасения. Путь ко Христу и лежит через жертву, через отказ от собственного эгоизма, когда часть присваивает себе видение целого, замещает собой целое. Жертва Христа свидетельствует об обратном, о добровольном отдании себя, свидетельством чего и является евхаристия. На эту черту указывает Ю. Мольтман: «Бог, страдая за нас, являет Себя как любовь. Благодаря любви, которую они (Лица Троицы) имеют друг к другу, божественные Лица всецело существуют друг в друге. Отец через Свою любовь всецело существует в Сыне; Сын через предание Себя всецело существует в Отце» [4, р. 34].

Говоря о троической любви, раскрывающей себя в жертвенном служении, Кавасила затрагивает также и проблему богопознания, полемизируя с теми, кто отстаивал тезис о непознаваемости божества, понимая Бога как недоступную, непроницаемую сущность. Такая позиция была свойственна антипаламитам, которые видели в Боге начало отвлеченное, некий непостижимый Абсолют [5, с. 111]. Такая позиция возникла из-за перестановки акцентов: здесь большее внимание уделялось единству Лиц, а не их ипостасному различию. Восточное богословие отталкивалось от обратного – каппадокийцы указывали на ипостасные Свойства Лиц, из-за чего некоторые обвиняли их в тритеизме. Но, говоря об ипостасности, они использовали термин «энергия», который впервые был использован Аристотелем [6]. Энергия – это действие Бога. Она являет собой общее действие всех трех Лиц. Отсюда Бог, непознаваемый по сущности, постигается через его энергию.

Применительно к Троице можно сказать, что она одновременно и трансцендентна, и имманентна. Будучи имманентной, она и являет себя в икономии спасения. Исходя из такой предпосылки, Кавасила говорит о живом, деятельном Боге, открывающем Себя в таинствах: «И так посредством сих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с миром, и восстанавливает жизнь премирную, и свет мира побеждает мир, что обозначает Спаситель, говоря «Аз победих мир» (Ин. 16:13), когда в смертное и изменяющееся тело ввел жизнь постоянную и бессмертную» [7]. Целью таинства является спасение, но оно возможно только в том случае, когда человек готов откликнуться на призыв Бога, – на это указывает тот же протоиерей И. Мейендорф [8].

Как учит Николай Кавасила, Божественные Ипостаси объединены общей энергией, по этому же образу объединены и члены Церкви Христовой: «Все священнодействие есть как бы один образ единого тела Царства Спасителя – образ, представляющий все его части от начала до конца во взаимном порядке и согласии» [9, с. 102]. Задачей Кавасилы было показать, что все таинства церкви являют собой откровение троического Божества. По этой причине троический догмат находит свое живое воплощение во всем содержании таинств – крещения, миропомазания, евхаристии, брака, елеосвящения и др.

Вместе с тем святитель указывает на отличие православного и католического понимания таинства. Такое отличие было связано не только с проблематикой *filioque*, но и с трактовкой римско-католического вероучения о таинстве как особом сверхъестественном действии благодати. В отличие от православия, в католичестве человеку уготована лишь пассивная роль, отсюда таинство снова начинает пониматься магически. Что касается *filioque*, то и здесь видим нарушение принципа единства: пытаюсь победить арианство, учившее, что Сын Божий не единосущен Отцу, католики ввели учение об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, тем самым

нарушив принцип единосущия. При таком понимании получалось некое двоебожие – Отец и Сын оказались совечны друг другу, Дух же Святой находится в некоем «подчинении» им, что привело к модалистическому прочтению троического догмата. Такое понимание Троицы нашло свое отражение в искусстве. Так появляется иконография «Отечества» и «Сопрестолія», которая пришла на Русь в XVI в. и была отвергнута Стоглавым собором. На Западе же эти иконографические типы прочно утвердились в живописи Ренессанса и барокко.

Николай Кавасила, равно как и Григорий Палама, полемизировал с римско-католическим учением. Он продолжил линию Паламы, а именно его учение, изложенное в трактате «О исхождении Святого Духа». Об этом свидетельствует работа Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе».

Чтобы понять специфику этого трактата, следует остановиться подробно на отличии восточного, православного понимания таинства и западного, католического подхода к сакраменталиям, выраженном в трудах известных схоластов Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского. Такое различие возникло не случайно. Оно тесно связано с продолжением богословского спора о путях богопознания, возникшего в XIV в. между исихастами-паламитами и их противниками – варлаамитами, сторонниками Варлаама Калабрийского – приверженцами гуманистической западной философии.

Согласно святоотеческому учению, таинство тесно связано с его свершителем и устройтелем – Христом, в таинстве человек соединяется с Богом, становится богоподобным, и это делается возможным благодаря вочеловечению Бога-Слова, его воплощению. Святые Отцы, говоря о мистерии, понимали под этим словом не магическое действие, как это было в древних языческих культах, а синергию – соединение человека с Богом, мира дольного с миром горним. Таинство давало ответ на вопрос, являвшийся основным в средневековом богословии: «*Cur Deus homo?*» Таинство необходимо было для того, чтобы человек стал Богом. Его значение было тесно связано с боговоплощением Христа, без которого было бы невозможно обожение и восстановление падшей природы человека. Это воссоздание человеческого естества видим в крещении, миропомазании, евхаристии – трех важнейших таинствах в жизни христианина, без которых невозможна была бы полноценная жизнь Церкви. Иными словами, человек, рождается заново для жизни вечной, пройдя баню крещения, принимает дар Святого Духа в таинстве миропомазания и соединяется с Христом в евхаристии. Именно в таинстве происходит долгожданная встреча человека с Богом, в таинствах мы все становимся святыми во Христе, ибо благодать Божия освящает все наше естество – и плоть, и душу, и дух. Здесь происходит приобщение к Божественному Царству, здесь человек оживотворяется и возрождается в жизнь вечную. В таинствах, наконец, раскрывается «божественная природа человека» [10, с. 34], тленный человек соединяется с Христом и становится участником нетленной и вечной жизни. «Удостоившись Божественных Таин, вы соделались сотелесниками и единокровными Христу», – отмечает святитель Кирилл Иерусалимский [11, с. 33]. «Мы призваны так соединиться с Богом, чтобы все наше естество было Им пронизано, чтобы не было ничего в нас – ни в духе, ни в душе, ни в плоти нашей – что не было бы не охвачено этим присутствием... <...> Мы призваны стать участниками божественной природы» [12, с. 76], – пишет митрополит Антоний (Блум).

Продолжая восточную традицию, исихасты называли таинство окном в мир вечный, дверь в Царство Божие. Акцент здесь делался на реальном присутствии Христа при совершении таинств, ибо Христос является их свершителем, реально присутствуя и в воде крещения, и в хлебе и вине евхаристии, о чем свидетельствуют слова канона: «Се Христос стоит невидимо перед вами».

Несколько иным было понимание таинства на Западе, укоренившееся в школьном богословии, основанном на аристотелевском учении о материи и форме: здесь таинство стало восприниматься не реально, а символически [13], где различались форма и вещество, условие и действительность, согласно с терминами аристотелевской философии, использовавшимися западными богословами при объяснении основных церковных догматов, в частности догматов об исхождении Духа, о непорочном зачатии Девы Марии, а также при построениях доказательств бытия Бога, чего не использовали на Востоке, считая такую систему искусственной и надуманной. Отсюда, из такого дуализма формы и вещества, вытекающего из дуализма Стагирита, возникло стремление отделить таинство от литургии, обособить его, сделав особым знаком, символом. Такой «символизм» привел к тому, что таинство начало восприниматься магически, сделавшись синонимом тайны, скрывающей за собой некий эзотерический смысл. Это привело к обособлению таинств, выразившихся в отделении мирян от живого участия в литургическом синтезе. Так, например, вводится практика причащать мирян под одним видом на евхаристии, над младенцами после крещения не совершать миропомазание, разделять обручение и брак.

Такой «символизм» не мог быть принят в православии, где таинство понималось мистически, во всей его полноте, в отличие от эзотерического дуализма. Это привело к полемике между

двумя церквями, где две традиции – мистическая и рационалистическая, реалистская и номиналистская – пришли к столкновению. Участниками этого спора были гуманисты Варлаам Калабрийский и Акиндин, отстаивавшие номиналистскую, прозападную позицию, и богословы-исихасты, представлявшие восточный реализм, основанный на учении православных Святых Отцов. Продолжением этого спора явилась возникшая в 1323 г. полемика Дмитрия Кидониса, восторженного томиста, переведшего «Сумму теологии» с латинского языка на греческий, и Николая Кавасила, продолжателя исихастской традиции Григория Паламы.

Так же как и Палама, Кавасила открыто выступал с критикой западного, томистского понимания таинства, говоря, что такой подход неминуемо ведет к магизму, а затем и к отрицанию существования таинства, основанного на принятии только внешней, символической стороны. Продолжением этой полемики был его труд «Семь слов о жизни во Христе», где главный вопрос – вопрос о смысле и назначении таинств, а также их роли в жизни христианина, раскрывался через учение о богочеловечестве Христа, о Его воплощении и искуплении. Кавасила условно разделил свой трактат на семь разделов, три из которых были посвящены объяснению трех важнейших таинств – крещения, миропомазания, евхаристии, а остальные четыре – нравственной жизни христианина. Такое деление было не случайным, поскольку число семь считалось духовным, указывающим на мистическую сторону таинства, а сумма цифр три и четыре означала, с одной стороны, Троицу, указывая что в таинстве участвуют все три божественных Лица, а с другой, четверицу, свидетельствующую о том, что в таинстве участвует и сам человек [14].

Сумма троицы и четверицы указывала также на богочеловечество Христа. И действительно, этот догмат становится в его произведении главным ключом к пониманию мистического смысла таинств. Кавасила указывает на то, что без боговоплощения Слова было бы невозможно наше спасение и обожение: «Ибо с тех пор как Адам, поверив лукавому, презрел благого владыку и извратил волю, с тех пор и душа погубила оное здоровье и благосостояние» [15, с. 36]. Последствия грехопадения прародителей были таковы, что изменился весь мир и сам человек, став рабом греха, приобретя вместо бессмертия тление и смерть. Чтобы преодолеть это тление, необходимо было пришествие Христа в мир, который, будучи безгрешным, воспринял нашу человеческую природу, родившись от Девы Марии, претерпел страдания и смерть и воскрес на кресте, дав тем самым залог нашему воскресению и восстановлению.

Итак, «Спаситель своею смертью не только освободил нас и примирил Отцу, но и дал нам область чадам Божиим быти, с собою соединив естество наше посредством плоти, которую воспринял, каждого из нас соединяя своею плотию силою таинств. И таким образом свою правду и жизнь низвел в души наши, так что посредством священных таинств возможно стало людям познавать и совершать истинную правду» [16, с. 12], – пишет Николай Кавасила. Иными словами, теозис, или обожение, становится возможным благодаря Христу, Его воскресению и искуплению. Поэтому Христос – воплощенное Бог-Слово – является центром таинства, его свершителем. А поскольку Христос – свершитель, то Церковь, в которой Он невидимо присутствует и в которой таинство совершается, называется Телом Христовым, а само таинство – сердцем. Отсюда Кавасила делает важный вывод о том, что вне Церкви невозможно совершение таинств, одно тесно связано с другим, одно невозможно отделить от другого.

Такой подход был не случаен, здесь мы видим полемику с варлаамитами, стоявшими на позиции западных схоластов, отделявшими таинство от литургии. Но поскольку литургия тесно связана с церковью, таинство невозможно отделить от нее и отграничить. Кавасила, тесно связывая таинство с литургией, называет литургию дверью в божественный мир, а таинство – окном. Как уже было упомянуто выше, «посредством священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце правды» [17, с. 16]. Образ окна здесь не случаен, поскольку таинство не скрывает божественный свет, как полагали западные богословы и варлаамиты, а открывает завесу в иной мир. Именно таинство дает возможность истинного богопознания, ибо через божественную благодать мы становимся причастниками божественного царства, и, как райские врата с момента грехопадения закрылись для человека, так врата Церкви с момента вочеловечения Христа открылись для него, сделав невозможное возможным: освободив от уз тления и смерти, даровав новую жизнь через крещение и евхаристию: «Сии врата много достоестнее и удобнее врат райских, – пишет Кавасила. – Те не отверзаются ни для кого, кто не прошел чрез сии врата, а сии отверсты и тогда, когда заключены те... сии вводят только, а не выводят никого. Те могли быть заключены и опять отверзлись, а в сих навсегда разрушены и уничтожены завеса и средостение. <...> Ибо примиривший и соединивший... высший мир с низшим и средостение ограды разрушивший, не может отречься от самого себя» [18].

В этом отношении таинство – это не только окно, но и свет в нем, освящающий и оживляющий мир. Основываясь на присущей исихастской традиции мистике света, как уже было сказано ранее, Кавасила называет таинство Солнцем правды. Проникая в мир, Солнце правды уничтожает в нем грех и восстанавливает жизнь премирную, и свет мира побеждает мир, что обозначает Спаситель словами «Я победил мир» (Ин. 16:18).

Отсюда в таинстве совершается и наша смерть для мира сего, и наше рождение, в нем грех умирает, а дух животворит. Именно крестная смерть Спасителя и Воскресение восстанавливают божественную правду, без них невозможно было бы спасение человека: «Умер Бог, кровь Божия излита на кресте. Что может быть драгоценнее сей смерти, что страшнее ее? Чем только согрешило естество человеческое, что нужно было такое искупление? Какова должна быть язва, что для уврачевания нужна была сила такого врачевства? Ибо надлежало, чтобы грех был искуплен каким-либо наказанием... и посему безгрешный владыка, претерпев многие страдания, умирает и несет язву, приняв на себя защиту людей, как человек; освобождает весь род от осуждения и дарует связанным свободу, потому, что сам не имел в ней нужды, будучи Богом и Владыкою» [19, с. 19].

Здесь мы видим, что распятие и смерть Христа являются дверьми, условиями возрождения человека, поэтому человек, по образу Богочеловека Христа, спасается, приемля на себя страдание и смерть. Самым ярким свидетельством этого «спогребения Христу», этой смерти ради рождения в новую жизнь, является крещение. Погружаясь троекратно в купель, мы запечатлеваем себе эту смерть-погребение, умираем для греха и заново рождаемся, о чем свидетельствовал Христос в беседе с Никодимом и самарянкой. Поэтому купель, означающая гроб, обозначает также и купель возрождения: «Креститься значит родиться во Христе и получить самое бытие и существование тем, кои еще не существуют. <...> Мы называем крещение и рождением, и возрождением, и воссозданием, и печатью; кроме того, крещение есть и одеяние, и помазание, и дар, и просвещение...» [20, с. 24].

Кавасила не случайно делает акцент на реальности крещения: если крещение лишь символично, если оно не имеет реальной связи со смертью Христа, то нет связи и с воскресением – крещение тогда бессмысленно. Если смерть Христа уже «искупила» всех, то крещение не нужно. Если западные богословы, а вместе с ними и антипаламиты делают акцент на символической стороне таинства, они тем самым делают бессмысленным и таинство самого Христа. Крещение призвано примирить человека с Богом через его свободное участие в искупительной жертве Христа. Свобода здесь – в вере в действенность таинства. Действенность таинства определяется не самими символами, а согласием крещаемого принять обозначаемую ими реальность.

То же самое касается и миропомазания. Если бы таинство мира было бы просто знаком, то и воцерковление наше бы было бы «знаком», и духовный дар, получаемый в нем, ибо миропомазание есть не просто дань древней традиции, но реальное таинство, дающее крещаемому благодать Святого Духа. Если же таинство нереально, то нереальна и благодать, что также является абсурдным. Кавасила также отмечает, что таинство миропомазания тесно связано с таинством крещения, настолько тесно, что его невозможно отделить от него. Напротив, западная церковь отделяет помазание миром (конфирмацию) от крещения, тем самым умаляя смысл крещения, делая его непонятным.

Чтобы разобраться в этом, необходимо обратиться к истории. Как известно, обычай помазания миром был установлен еще в глубокой древности и связан с помазанием на царство пророков Аарона, Саула, Давида. Таинство миропомазания было установлено в апостольские времена, когда каждый крещаемый получал благословение и дар Святого Духа через возложение рук апостола или епископа. В Деяниях (8:16) мы видим, что, когда апостолы Петр и Иоанн возложили руки на самарян, призывая их принять Духа Святого, люди начали говорить на незнакомых наречиях, пророчествовать, творить чудеса, как это случилось с апостолами в день Пятидесятницы. Именно этот день не случайно считается днем основания Церкви, ибо церковь – это не просто собрание людей, но «новая тварь», созданная Христом посредством воплощения и соединения всего под единой главой – Им Самим. Цель церкви – обожение всей твари. Свидетельством его является принятие Святого Духа.

В Евангелии об этом даре говорит апостолам Христос: «Я умолю Отца, и даст вам другого утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа Истины» (Ин. 14:16–17). Эти слова относятся к жизни будущего века, дар Духа Святого тесно связан с нашим будущим воскресением. Именно крестная смерть Спасителя сделала возможным наше восстановление, поэтому мы получаем дар Духа Святого, становясь помазанниками Его царства и получая уже не ветхозаветное помазание, а священство и царство самого Христа. Кавасила говорит, что в таинстве миропомазания человек усыновляется Христом, будучи рожденным в новую жизнь: «Посему после крещения, имеющего силу оного креста и смерти, в мире получаем общение Духа. Ибо когда уничтожается то и другое препятствие, ничто не удерживает, чтобы Дух Святой излился на всякую плоть» [21, с. 65]. Николай Кавасила также отмечает, что дар Святого Духа, равно как и крещение, должен быть не просто пассивно принят, а активно усвоен. Вся наша жизнь должна стать стяжанием Святого Духа: «Миро вводит самого Господа Иисуса, в котором все спасение людей, вся надежда благ, и от него общение Святого Духа, чрез него же и приведение к Отцу. <...> А что сообщает миро каждому из нас христианам и к чему удобно всякое время – это есть дар благочестия и молитвы, и любви, и целомудрия, и иного, что благопотребно для приемлющих» [22, с. 67].

Наряду с крещением и миропомазанием главным таинством в жизни христианина является евхаристия, которую Святые Отцы именуют «таинством всех таинств». Это название не случайно, ибо это таинство включает в себя другие таинства, в нем мы становимся причастниками Христова царства, этим таинством «мы и движемся, и живем, и в сем уподобляемся Ему, как и Он имеет жизнь» [23].

Евхаристия тесно связана с крещением, ибо здесь человек рождается в новую жизнь, оживотворяется, обоживается. Но если в крещении освящается наш образ, то в евхаристии не только образ, но и подобие, поэтому евхаристия не просто приближает человека к Богу, но и делает его богоподобным. «Так совершенно сие таинство, высшее всякого таинства, и приводит к самой вершине благ, потому и всякой человеческой ревности последний предел здесь же. Ибо в нем мы сообщаемся с самим Богом и Бог соединяется с нами совершеннейшим единением» [24, с. 76].

В таинстве евхаристии человек не только прилепляется к телу Христову, но и срастворяется с Ним, становясь не только единым телом, но и единым духом. Поэтому невозможно разделить неразделимое – тело и дух, материю и форму. Говоря о срастворении, Кавасила отмечает важный момент: соединение и срастворение Христа с каждым человеком в евхаристии отнюдь не равнозначно соединению сына Божия с воспринятой Богом человеческой природой. Хотя соединение с Христом реально, он не образует одну с нами ипостась, как это было с воспринятой Богом человеческой природой. Христос не может сраствориться в человеке, так как он имеет единую и нераздельную Ипостась. Кавасила указывает на то, что в таинстве евхаристии соединение происходит не ипостасно, а с Божественной Благодатью. Такая формулировка была направлена против антипаламитов, которые утверждали, что через евхаристию человек приближается к божественной природе, а не энергии. Для западных богословов причастие означало также приобщение тварному телу Христа и его нетварной природе, тогда как для Кавасилы причастие – соединение с человеческой природой Бога-Слова, которая, ипостасно соединившись со вторым лицом Троицы, стала источником обожения людей.

Таким образом, у Кавасилы таинство тесно связано с идеей обожения, в таинствах раскрывается возможность богопознания, поскольку Бог, непознаваемый по сущности, постигается через энергию. А в таинствах, как мы видели, Господь передает нам эту энергию. Отсюда путь к богопознанию лежит не через систему доказательств, как это было у Ансельма Кентерберийского или Фомы Аквинского, а через таинства Церкви. Церковь связана с таинством, а таинство с Церковью как ум связан с сердцем и сердце с умом. Поэтому «кто избрал жизнь во Христе неизбежно должен жить в зависимости от этого сердца и этой главы, поскольку именно оттуда к нам приходит жизнь... Члены наши должны сохраняться в чистоте потому, что они члены Христовы: поскольку мы зависим от этого сердца, которое есть Христос, мы должны иметь те же чувства, те же желания, что и Он» [25, с. 86–87].

Ссылки и примечания:

1. Свт. Григорий Богослов. Творения : в 2 т. Т. 1. М., 2010. С. 40.
2. Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Минск, 2007. С. 247.
3. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Репринт. изд. 1874. М., 1991. С. 21.
4. Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. San Francisco, 1989. P. 64.
5. См.: Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondacovianum. Praha, 1936. № 8. С. 111.
6. См.: Аристотель. Метафизика. М., 2015.
7. Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007.
8. Прот. Иоанн Мейендорф. Указ. соч.
9. Николай Кавасила. Христос ... С. 102.
10. Moltmann J. Op. cit. P. 34.
11. Свт. Кирилл Иерусалимский. Творения. М., 1874. С. 33.
12. Митр. Антоний (Блум). Проповеди. Париж, 1995. С. 76.
13. Символ от лат. signum – 'знак'. См.: Шмеман А. Таинство и символ // Шмеман А. Литургия и предание. Киев, 2005.
14. В древности, еще со времен Пифагора, число три указывало на божественную природу вещи, а число четыре – на человеческую, по числу четырех стихий, из которых состоит весь видимый мир и человек.
15. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. С. 36.
16. Там же. С. 12.
17. Там же. С. 16.
18. Там же.
19. Там же. С. 19.
20. Там же. С. 24.
21. Там же. С. 65.
22. Там же. С. 67.
23. Там же.
24. Там же. С. 76.
25. Там же. С. 86–87.

References:

- Aristotle, 2015, *Metaphysics*, Moscow, (in Russian).
- Krivoshein, V 1936, 'The ascetic and the theological teaching of St. Gregory Palamas', *Seminarium Kondacovianum, Praha*, no. 8, p. 111, (in Russian).
- 'Metrop. Anthony (Bloom). Sermons' 1995, Paris, p. 76, (in Russian).
- Moltmann, J 1989, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, San Francisco, p. 34.
- 'Nicholas Cabasilas. Seven words of life in Christ', 1991, Moscow, p. 21, (in Russian).
- 'Nicholas Cabasilas. The Christ. The Church. The Virgin' 2007, Moscow, (in Russian).
- 'Prot. John Meyendorff. Byzantine theology' 2007, Minsk, p. 247, (in Russian).
- Schmemmann, A 2005, 'Mystery and symbol', *Liturgy and tradition*, Kiev, (in Russian).
- 'St. Cyril of Jerusalem. Creations' 1874, Moscow, p. 33, (in Russian).
- 'St. Gregory the Theologian. Creations' 2010, in 2 vols., vol. 1, Moscow, p. 40, (in Russian).