

УДК 111:27-549

DOI: 10.17223/1998863X/32/18

П.А. Бутаков

АНАЛИТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Предпринят философский анализ учения современных православных богословов о том, что в Евхаристической литургии происходит сверхъестественное преодоление времени, благодаря которому Евхаристия отождествляется с крестной жертвой Христа на Голгофе. Предложены четыре возможных подхода к созданию философской теории, способной объяснить метафизический механизм отождествления двух разделенных во времени событий. Первые два подхода основаны на концепции путешествий во времени; в третьем – между событиями устанавливается платоническое отношение; в четвертом – использована идея мультилокализации события во времени. Выявлены теоретические недостатки каждого из представленных подходов, на основании чего сделан вывод о несовместимости богословских утверждений о Евхаристическом преодолении времени с требованиями аналитической метафизики.

Ключевые слова: метафизика, путешествие во времени, мультилокализация, имманентные универсалии, православное богословие, Евхаристия.

В рассуждениях православных богословов о таинстве Евхаристии нередко встречаются заявления о том, что во время литургии происходит сверхъестественное соединение отдаленных во времени исторических событий. Утверждается, что участники богослужения становятся подлинными свидетелями и причастниками смерти Иисуса Христа на Голгофе¹, или Тайной Вечери², или всех этих событий сразу³. При этом речь идет не о мнимом, образном или символическом, но о вполне реальном соприсутствии. Вдобавок, богословы единодушны в том, что событие прошлого, участниками которого становятся находящиеся на литургии люди, не дублируется или копируется, но остается единственным и неповторимым:

«Евхаристия – не просто поминовение и не образное представление жертвы Христовой, но само подлинное жертвоприношение. С другой стороны, она не является ни новым жертвоприношением, ни повторением крестной жертвы, ибо Агнец был принесен в жертву "лишь однажды и на все времена"» [4. С. 297]⁴.

Это заявление может быть формально представлено следующим образом:
событие *X* произошло в конкретное время,
событие *X* не может повториться,
событие *X* происходит в разное время.

¹ «Эта жертва есть не что иное, как крестная смерть Христа, Тело и Кровь Которого приносятся за многих... Евхаристия, несомненно, является той самой жертвой Господа на Кресте» [1. С. 228].

² «Трапеза Господня, преподанная апостолам до распятия, и каждая нынешняя евхаристия являются одной и той же Трапезой» [2. С. 351].

³ «Не только Тайная Вечеря, но и голгофская жертва Христа возобновляется за каждой Литургией» [3. С. 154].

⁴ Автор выражает благодарность Руслану Зиннурову за подборку значительной части богословского материала, использованного в данной работе.

Данный набор утверждений выглядит внутренне противоречивым. К сожалению, сами богословы не предлагают никакого убедительного философского объяснения этой проблемы. Чаще всего они признают, что противоречие есть¹, но оно представляется лишь кажущимся с точки зрения человеческой ограниченности пространством и временем², в то время как с точки зрения божественной реальности этот набор утверждений не является противоречивым. Но как именно устраняется данное противоречие при выходе за рамки человеческой ограниченности? Какая метафизическая теория может помочь разъяснить этот затруднительный пункт вероучения? Православная церковь воздерживается от ответа на этот вопрос, о чем, например, пишет митрополит Каллист (Уэр):

«Приносимая нами в евхаристии жертва есть жертва Христа. Но что это означает? Богословы отстаивали и продолжают отстаивать множество разных теорий на этот счет. Некоторые из них церковь отвергла как неподходящие, но она никогда формально не связывала себя с каким-либо конкретным объяснением евхаристической жертвы» [4. С. 297].

Несмотря на отсутствие единой официальной позиции церкви по данному вопросу, многие богословы все же пытаются предложить свой вариант решения проблемы. Ни одна из известных нам попыток объяснения не является зрелой философской теорией, тем не менее в их богословских рассуждениях содержатся намеки на метафизические концепции, которые при дальнейшей разработке могли бы обрести форму полноценной объяснительной теории.

Среди множества различных богословских подходов к объяснению присутствия жертвы Христа в таинстве Евхаристии наиболее популярным является обращение к метафизике времени. Действительно, если речь идет о слиянии двух хронологически отдаленных событий, переосмысление самой структуры времени кажется наиболее привлекательной стратегией. Именно этой стратегии и будет посвящена наша статья. Необходимо еще раз уточнить: весь спектр богословских рассуждений о тождестве голгофской жертвы и Евхаристии не сводится лишь к размышлениям о природе времени, но мы в данной статье ограничимся только этим подходом к решению проблемы.

В своем «Введении в литургическое богословие» Александр Шмеман делает решительное заявление:

«Смысл Таинства – с этим согласятся любые богословские теории таинства – в том, что совершаемое *как* повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную» [7. С. 53].

Несмотря на преувеличение, Шмеман прав – хоть и не любые, но многие теоретики таинства действительно стремятся пересмотреть структуру времени, выйти за рамки привычной хронологической последовательности и пе-

¹ «Именно здесь и заключается самый тонкий, трудный момент точного толкования Евхаристии. Как рассматривать эту встречу прошлого с *будущим* (эсхатон) в Евхаристии?» [5. С. 16].

² «Благодаря нашему чувству пространственности связанность бытия ощущается слабее, чем его разделение... этим объясняются, напр., недоумения о том, каким образом одновременно или одновременно во многих местах совершается одна и та же евхаристическая жертва» [6. С. 258].

рейти к некой «надвременной» реальности¹. Как уже было сказано, ни одно из этих богословских размышлений не доведено до вида законченной метафизической концепции. Они представлены в виде разрозненных, обособленных и, зачастую, весьма неясных и неоднозначных высказываний о том, что божественная сила таинства позволяет нам преодолеть нашу земную ограниченность и вырваться за пределы обыденной череды событий. Сам Шмеман называет этот прорыв «преодолением времени»², другие также указывают на Евхаристию как на некое освобождение от «рабства истории»³. Но что же конкретно происходит с человеком, «преодолевшим время» и освободившимся от «рабства истории»? Как именно современный участник Евхаристии становится участником событий двухтысячелетней давности? Здесь мнения богословов разнятся. Их всевозможные высказывания на этот счет никак не связываются в единую концепцию. Нам удалось вычленивать из них как минимум четыре возможных пути ответа на этот вопрос. Эти четыре подхода к «преодолению времени» можно грубо сформулировать следующим образом:

1. Событие *X* перемещается в наше время.
2. Мы перемещаемся в событие *X*.
3. Событие *X* происходит вне времени, но может проявляться в любое время.
4. Событие *X* происходит в разные моменты истории, т.е. мультилокализовано во времени.

Далее мы предложим нашу версию метафизических представлений, которые могут лежать в основе каждого из указанных четырех подходов, а также их критику. Эти метафизические концепции будут проиллюстрированы соответствующими цитатами из богословских произведений. При этом необходимо подчеркнуть, что мы ни в коей мере не приписываем наши концепции самим авторам приводимых цитат, поскольку эти богословы предоставили нам лишь отрывочные высказывания, на основании которых невозможно достоверно судить об их философской позиции. Более того, в некоторых случаях высказывания одного и того же автора будут отнесены к разным подходам, что является свидетельством либо некорректности нашей реконструкции позиции мыслителя, либо его собственной философской непоследовательности.

1. В первом подходе речь идет о том, что всякий раз, когда христиане собираются, чтобы совершить Евхаристию, событие голгофской жертвы или Тайной вечери из прошлого сверхъестественным образом переносится вперед во времени и становится для них настоящим:

«Это святое приношение и преподание мы таинственно вспоминаем, то есть воспроизводим, делаем снова настоящим в Божественной Евхаристии» [9. С. 130].

¹ Профессор Ленинградской духовной академии Николай Заболотский утверждал, что понятие жертвенный характер Евхаристии можно только через прорыв всех представлений о времени и пространстве [8. С. 240].

² «Суть таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого, в его надвременной, вечной реальности и действенности» [7. С. 52].

³ «Евхаристия занимает центральное место в историческом существовании человека. Она позволяет ему полностью пребывать в истории, быть ее участником и вместе с тем не быть ее рабом» [5. С. 52].

При этом перемещаемый во времени объект – это не какая-то абстрактная идея, не что-то вневременное, но вполне конкретное и историческое событие¹. В рамках этого подхода время рассматривается как традиционная линейная последовательность, как четвертое измерение (в дополнение к трем пространственным) четырехмерного мира. Получается, что вследствие того, что во время T_2 происходит «событие E » (Евхаристия), объект «событие X » (жертва Христа на Голгофе в 33 г. н.э.) ненадолго переносится из «своего» времени T_1 в T_2 , а по окончании события E вновь возвращается в T_1 .

Такой подход представляется весьма грубым и неудовлетворительным. Несмотря на то, что путешествия во времени рассматриваются в философской литературе как метафизически возможные, там речь идет о перемещении конкретных материальных объектов или единичных наблюдателей. Но как можно представить себе перемещение во времени такого объекта, как «событие»? Какие неотъемлемые компоненты «события X » должны быть изъяты из своего времени и ненадолго перемещены в будущее? Сколько человек являлось его участниками, и должны ли все они также быть перенесены во времени? Нужно ли включить сюда такие второстепенные компоненты, как погода и, скажем, насекомые? Какое пространство заполняет собой «событие X », и перемещается ли эта часть пространства вместе с событием? А что делать с разной продолжительностью «события X » и «события E »? Евхаристическая литургия длится около часа, а сколько длилась «жертва Христа»? Мгновение Его смерти? Или шесть часов Его казни? Получается, что для совпадения по времени с «событием E » «событие X » придется либо растягивать, либо сжимать. Все это представляется весьма затруднительным с точки зрения не только физики, но и метафизики.

Возможно, что этот подход может быть слегка усовершенствован, если мы откажемся от грубой идеи о перемещении события во времени и предложим иную стратегию: перекрещивания временной линии или создания некой временной петли:

«Голгофская Жертва и Бескровная Жертва, приносимая в Церкви, являются двумя событиями только для того, кто их рассматривает как простой наблюдатель. Для верующего, который причастен этим событиям, оба они сливаются в одно и единственное. Причащающийся Бескровного Приношения участвует в непостижимом взаимоперекрещивании между этим Приношением и Крестной Жертвой Господа» [9. С. 133].

Представим себе, что время, будучи линейным одномерным объектом, может быть искривлено так, что линия пересечет саму себя, образуя петлю, и ее отдаленные точки сомкнутся в месте пересечения. В таком случае для тех, кто находится в этих двух точках, оба момента времени сольются в одно «настоящее». При таком подходе нам больше не нужно думать о том, какие компоненты «события X » должны быть перенесены ко времени «события E » – оба события и их составляющие остаются на своих местах, но благодаря временной петле они вдобавок становятся одно-временными.

¹ «Это – воспоминание не о платоновских идеях, а о конкретном событии единственного приношения» [2. С. 352].

Такая схема представляется метафизически более состоятельной, чем грубая идея перемещения событий вдоль линии времени. И хотя сама мысль о формировании временной петли кажется физически невозможной, но раз уж мы взялись за «преодоление времени», то почему бы не преодолевать его именно таким образом?

2. Второй подход описывает прямо противоположную картину: вместо того, чтобы переносить событие *X* к нам, Евхаристия перемещает нас самих в событие *X*.

«Во время литургии, ее священной силой, мы переносимся в точку, где вечность пересекается со временем, и в этой точке мы становимся действительными современниками библейских событий... мы переживаем их конкретно, как их очевидцы» [2. С. 330].

Здесь возможны два варианта: либо мы действительно перемещаемся назад во времени к событию *X*, либо мы переносимся в некую «вечность», т.е. за пределы времени, откуда мы можем созерцать событие *X*. Другими словами, либо речь идет о «классическом» путешествии во времени, либо о некоем экстатическом опыте, т.е. выходе за пределы нашего мира в некую высшую реальность. Метафизические проблемы путешествий во времени уже достаточно подробно рассмотрены в философской литературе, что же касается экстатических путешествий, то они, скорее, присущи религиозной мистике, хотя нередко упоминаются и в произведениях философов. Тем не менее ни экстаз, ни путешествия во времени не могут быть использованы для описания данного подхода по одной простой причине. Путешественники во времени, как и путешественники в какую бы то ни было иную реальность, во время своего путешествия перестают чувственно воспринимать ту обстановку, которую они покинули, и начинают переживать ту реальность, в которую они попали. Но на самом деле у участников Евхаристии нет каких-то новых сенсорных ощущений, они продолжают видеть то, что видели до начала богослужения, и при этом не видят кровавой казни. Учитывая то обстоятельство, что наши чувственные данные противоречат мысли о том, что мы покинули наше время и переместились в иное время или иную реальность, приверженцам данного подхода придется занять крайне скептическую позицию по отношению к эмпирическому опыту. Немногие богословы готовы сделать столь радикальный шаг, поэтому неудивительно, что данный подход является наименее популярным из четырех.

3. В рамках третьего подхода «событие *X*» рассматривается не как конкретное историческое событие, но как то, что происходит на небесах. Под «небесами» здесь понимается высшая божественная реальность, находящаяся за пределами времени и пространства. Там, в Небесном Царстве, вечно пребывает момент жертвоприношения Христа, «закланного от создания мира» (Апокалипсис 13, 8), и для него нет прошлого или будущего, но каждый момент земной истории является для него настоящим.

«Небесное, евхаристическое Тело является вневременным и внепространственным, оно... может являться в любом месте и в любой момент времени» [2. С. 352].

Эта трансцендентная небесная реальность проявляется в ее земных отражениях – Евхаристических литургиях:

«При каждом служении Евхаристии Царство входит во всей его полноте в историю, экзистенциально осуществляясь уже здесь и теперь» [5. С. 52].

Несмотря на множественность и разнообразие земных Евхаристий, их небесный прообраз остается единичным, самотождественным и неизменным.

«Церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению *Таинства*» [7. С. 53].

Данному подходу вполне соответствует классическая метафизика платонизма. Подобно тому, как платоновская идея, оставаясь трансцендентной, присутствует в ее материальном проявлении, так и небесная жертва присутствует в каждой земной Евхаристии. С философской точки зрения данный подход столь же состоятелен, сколь состоятельна платоническая метафизика в целом. Однако здесь могут возникнуть возражения теологического характера. Дело в том, что при данном подходе утрачивает свое уникальное значение сама голгофская смерть Христа, она становится лишь одной из многочисленных копий небесной жертвы. Вряд ли в рамках такой метафизики можно указать на качественное отличие «голгофской копии» от «евхаристической копии» небесного образца.

То же самое возражение остается в силе даже в том случае, если мы откажемся от полноценной платоновской метафизики и ограничимся отношением вида «тип – токен». Если рассматривать «жертву Христа» как тип события, а голгофскую казнь и Евхаристию как токены данного типа, то в этом случае также не остается никакого принципиального отличия между Голгофой и Евхаристией, коль скоро все они – всего лишь однотипные токены. По этой причине данный подход является неприемлемым для традиционного богословия, и, несмотря на то, что в работах христианских мыслителей могут встречаться отдельные фразы, намекающие на возможность платонической интерпретации, сами авторы не идут до конца в открытом признании платоновской метафизики.

4. Наконец, четвертый подход является, с одной стороны, наиболее популярным среди богословов, но, с другой стороны, представляет наибольшее затруднение для философской интерпретации. Согласно этому подходу, жертва Христа – это подлинно историческое и завершенное событие, которое при этом локализовано не в одном конкретном промежутке времени, но во многих.

«В Евхаристии "актуализируется" событие, которое в категориях времени есть событие прошлого, но которое в силу своего эсхатологического, то есть решающего, завершительного значения, есть событие вечнодейственное» [7. С. 84].

Этот подход напоминает предыдущий, третий подход, где прототипическое событие *X* также «актуализируется» в разные моменты истории; однако принципиальная разница между ними состоит в том, что в предыдущем подходе «актуализирующееся» платоническое событие *X* является трансцендентной, вневременной парадигмой, а в данном подходе событие *X* – это вполне конкретное событие, имманентное земной истории. Также можно усмотреть и некое сходство между данным подходом и первым: и там,

и здесь историческое событие X оказывается актуальным в каком-то другом, не «своем» времени; при этом различие заключается в том, что в первом подходе каждое Евхаристическое событие E инициирует перенос события X из прошлого, а в данном подходе событие X изначально локализовано во множестве моментов истории. Вдобавок, в рамках четвертого подхода сохраняется уникальное и определяющее значение события X для всех событий E . И, наконец, нужно не забывать об исходном условии того, что из множественности событий E не следует множественность или неполнота события X , так как голгофская жертва считается завершенной и неповторимой.

Постараемся подытожить набор необходимых условий для теоретического описания четвертого подхода:

(1) X присутствует во многих отдельных друг от друга локациях. (Голгофская жертва присутствует во всех Евхаристиях).

(2) Множественность локаций X не приводит к множественности самого X . (Голгофская жертва не может быть повторена).

(3) X полностью содержится хотя бы в одной из локаций (T_1). (Голгофская жертва является завершенным событием).

(4) X в локации T_1 является определяющим для всех остальных локаций X . (Голгофская жертва является определяющей для всех Евхаристий).

Какая метафизическая теория может быть использована для описания данного подхода? Возможно, что здесь подошла бы мереологическая или пердурантистская модель, в рамках которой события X и E рассматривались бы как части, как временные срезы суммарного общеисторического события. Но это противоречило бы условию (3): событие X – это не часть и не эпизод какого-то грандиозного события, жертва Христа целиком и полностью свершилась и завершилась на Голгофе.

Вместо мереологической схемы нам понадобится концепция мультилокализации или множественного присутствия. Эта концепция является спорной, и существуют веские аргументы против самой метафизической возможности мультилокализации, однако есть и ценные доводы в ее пользу [10. Р. 6]. Коди Гилмор приводит пространный перечень возможных мультилокализованных сущностей, и мы позаимствуем оттуда несколько примеров для того, чтобы понять, какой из них может быть применим для нашего четвертого подхода. К этим примерам относятся: пребывающие во времени трехмерные материальные объекты (эндурантизм), продукты расщепления, произведения искусства, путешественники во времени и имманентные универсалии [10. Р. 6.3]. Рассмотрим каждый из этих примеров на предмет того, насколько они соответствуют заданным нами условиям.

Пребывающие во времени материальные объекты не подходят нам из-за условия (1). Материальные объекты занимают непрерывную последовательность моментов времени, и после того, как перестают существовать, больше во времени не возникают. Однако наше событие X , завершив свое существование в T_1 , впоследствии пребывает в T_2 и не пребывает в промежутке между T_1 и T_2 . Следующий пример – продукты расщепления – противоречит условию (2), поскольку даже если продукты расщепления можно рассматривать как одну и ту же сущность, расщепление, безусловно, приводит к множественности.

Следующим по списку примером являются произведения искусства. Крис Тиллман предлагает два способа их описания: «абстрактный» и «материалистический» [11]. При «абстрактном» описании произведение искусства – это абстрактная (платоническая) универсалия, проявляющаяся в конкретных копиях, или тип, представленный в токенах. Ясно, что здесь нет никакой мультилокализации, и такое описание следует отнести к нашему третьему подходу. «Материалистическое» описание отвергает существование какой бы то ни было абстрактной универсалии или типа, и существующими признаются только конкретные копии объекта искусства или конкретные исполнения музыкального произведения, что может с некоторой натяжкой быть расценено как пример мультилокализации. Тем не менее нам этот пример все равно не подходит из-за условия (2), так как материальные копии, репродукции и исполнения являются множественными объектами.

Следующий пример – путешествия во времени – открывает доступ к полноценной мультилокализации. Предположим, что завтрашний «я» из будущего перемещаюсь в настоящий момент. В этом случае сегодня две отдельные локации будут заполнены целым мною – одна тем мною, который тут и был, а другая тем мною, который только что прибыл из будущего. При этом я не претерпел никакого умножения. Таким образом, эта схема соответствует условиям (1), (2) и (3). Однако идею путешествий во времени следует исключить из описания четвертого подхода, так как она уже была проанализирована и оценена в первых двух подходах.

Последним примером мультилокализации, который при этом представляется наиболее подходящим для четвертого подхода, являются имманентные универсалии. В метафизике имманентного реализма, которую отстаивали Аристотель, Дэвид Армстронг [12] и др., универсалии имманентны вещам, т.е. существуют в их конкретных партикуляриях, как, например, «белизна» существует в белых предметах. Поскольку партикулярии находятся во многих отдельных друг от друга локациях, то же можно сказать и о присущей им всем универсалии, что согласуется с нашим условием (1). В соответствии с условием (2) универсалия остается единичной и не претерпевает умножения в партикуляриях, коль скоро множество белых предметов не называется на единичности самой белизны. Что же касается условия (3), то мы можем согласиться с тем, что универсалия полностью содержится в каждой партикулярии¹. Таким образом, имманентные универсалии вполне соответствуют первым трем нашим условиям для мультилокализованного во времени события. Можем ли мы в таком случае рассматривать событие *X* – жертву Христа на Голгофе – как универсалию, имманентную всем Евхаристиям? Можем ли мы рассматривать каждое событие Евхаристии как партикулярию, которой присуще универсальное свойство «быть событием жертвы Христа на Голгофе»?

Для того чтобы вынести окончательный вердикт, нам необходимо обратиться к условию (4). Ранее в этом не было необходимости, так как все предыдущие примеры были исключены по другим причинам. Событие жертвы

¹ Существуют еще как минимум две точки зрения на локализацию имманентной универсалии: либо она локализована в сумме всех локаций, занимаемых ее партикуляриями, либо у универсалии нет конкретной локализации. В обоих случаях мультилокализация исключается [10].

Христа на Голгофе является определяющим для всех Евхаристических событий. Это значит, что именно событие *X* и является той самой универсалией, которая определяет или конституирует остальные конкретные события *E*. Но ведь это событие *X* является не абстракцией, а вполне конкретным историческим событием. Получается, что наша универсалия сама должна быть конкретной, т.е. одной из своих партикулярий. Как это возможно?

Одно из потенциальных решений, хотя и не совсем удовлетворительное, сводится к тому, чтобы универсалия определялась не как абстрактное свойство, а посредством ссылки на конкретный объект. Примером такой универсалии будет не «белизна», а «конкретный оттенок белого цвета вот этого листа бумаги». Дональд Уильямс [13. Р. 78] назвал такие универсалии «абстрактными партикуляриями», а после него эти метафизические сущности получили название «тропы». Однако нам не следовало бы отождествлять наше искомое конкретно-универсальное событие с тропом. Тропы не являются мультилокализованными, они не могут быть определяющими друг для друга, они существуют независимо и могут быть лишь сходными друг с другом, как «белый цвет этого листа бумаги» похож на «белый цвет этого куса сахара». Наша же искомая универсалия должна определяться через одну конкретную партикулярию и должна быть мультилокализована в других партикуляриях, которые не являются для нее определяющими. Нам нужно не просто какое-то универсальное свойство, которое имманентно серии событий, но нам нужно, чтобы некое конкретное событие было тождественно той универсалии, которая мультилокализована в других событиях. Другими словами, нам не достаточно говорить о некой «жертвенности Христа», которая присуща как событию *X*, так и всем событиям *E*, но мы должны настаивать на том, что именно само событие *X* присуще всем событиям *E*.

По-видимому, эта задача не может иметь адекватного решения. Ни Аристотелевская, никакая другая известная версия имманентного реализма не допускает отождествления универсалии с партикулярией. Таким образом, наш последний пример мультилокализации, а вместе с ним и весь четвертый подход не подкрепляется ни одной метафизической теорией. Даже если удастся подыскать удовлетворительное метафизическое описание того, как конкретное событие может быть универсалией для других событий, все равно остается открытым вопрос о том, посредством каких манипуляций оно может *стать* таковым. Конечно, богословы могут сослаться на то, что «преодоление времени» – это божественное чудо, и нам не может быть ведом его механизм, но до тех пор, пока подобное заявление не будет подкреплено связной метафизической теорией, такое богословие нельзя будет назвать хоть сколько-нибудь философским, или, по крайней мере, аналитическим.

Итак, мы рассмотрели четыре возможных подхода к философской интерпретации богословских утверждений о Евхаристическом «преодолении времени». Ни один из этих подходов не может быть признан удовлетворительным либо по философским, либо, в случае третьего подхода, по богословским соображениям. Конечно же, теории, объясняющие тождество жертвы Христа и Евхаристии, не исчерпываются «преодолением времени», т.е. попыткой выйти за рамки обычной хронологической последовательности событий. Возможно, что другие богословские концепции Евхаристии, не

затрагивающие природу времени, окажутся более состоятельными с философской точки зрения. Однако столь популярные среди богословов рассуждения о прорыве представлений о времени не соответствуют требованиям аналитической метафизики.

Литература

1. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия: Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. 332 с.
2. Евдокимов П. Православие. М.: ББИ, 2002. 512 с.
3. Иларион (Алфеев), иеромонах. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. 288 с.
4. Уэр Каллист. Православная церковь. М.: Издательство ББИ, 2001. 376 с.
5. Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия: некоторые библейские аспекты // Символ. 1990. Т. 24. С. 9–56.
6. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. 425 с.
7. Шмеман Александр, протоиерей. Введение в литургическое богословие. Р.: YMCA-PRESS, 1961. 247 с.
8. Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие. М., 1999. 304 с.
9. Григорий, иеромонах. Тайна благодарения. Литургия Божественной Евхаристии // Богословские труды. 1980. Т. 21. С. 120–156.
10. Gilmore C. Location and Mereology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition) / ed. Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/location-mereology> (дата обращения 30.08.15)
11. Tillman C. Musical Materialism // British Journal of Aesthetics. 2011. Vol. 51. P. 13–29.
12. Armstrong D.M. A Theory of Universals. Cambridge University Press, 1978. 216 p.
13. Williams D.C. Principles of Empirical Realism. Springfield: Charles C. Thomas, 1966. 471 p.

Butakov Pavel A. Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/15

ANALYTIC METAPHYSICS OF EUCHARISTIC TIME

Keywords: metaphysics, time travel, multilocation, immanent universals, Orthodox theology, Eucharist.

According to the teaching of modern Eastern Orthodox theologians, Eucharistic liturgy brings about a supernatural transcendence beyond the boundaries of time, which allows for an identification of the Eucharist with the sacrifice of Jesus Christ on Calvary. In order to provide a philosophical analysis of the claim, we suggest four different approaches to solving the metaphysical problem of contemporaneity of the two temporally distant events. Two of them exploit the concept of time travel; the third approach establishes the Platonistic relation between the events; the fourth one deals with multilocation of the event in time. Each of the four approaches has its strengths and weaknesses, and each of them requires its followers to make either a theological or a philosophical sacrifice. The whole enterprise of the temporal interpretation of the Orthodox teaching on the Eucharistic sacrifice does not comply with the requirements of analytic metaphysics.

References

1. Ioann (Ziziulas). (2009) *Tserkov' i Evkharistiya: Sbornik statey po pravoslavnoy eklesiologii* [The Church and the Eucharist: Collection of articles on Orthodox ecclesiology]. Bogoroditse-Sergieva Pustyn'.
2. Evdokimov, P. (2002) *Pravoslavie* [Orthodox]. Moscow: BBI.
3. Ilarion (Alfeev). (1996) *Tainstvo very. Vvedenie v pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Mystery of Faith. Introduction to Orthodox dogmatic theology]. Moscow.
4. Ware Callistus. (2001) *Pravoslavnaya tserkov'* [Orthodox Church]. Moscow: BBI.
5. Ioann (Ziziulas). (1990) *Evharistiya: nekotorye bibleyskie aspekty* [The Eucharist: some aspects of the biblical symbol]. *Simvol*. 24. pp. 9-56.

6. Bulgakov, S. (1917) *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [The unfading Light. Contemplation and meditation]. Sergiev Posad: Put'.
7. Shmeman, A. (1961) *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie* [Introduction to Liturgical Theology]. Paris: YMCA-PRESS.
8. Felmi, K.H. (1999) *Vvedenie v sovremennoe pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to contemporary Orthodox theology]. Moscow.
9. Grigoriy. (1980) Tayna blagodareniya. Liturgiya Bozhestvennoy Evkharistii [Mystery of Thanksgiving. Liturgy of the Eucharist]. *Bogoslovskie trudy*. 21. pp. 120–156.
10. Gilmore, C. (2014) Location and Mereology. In: Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/location-mereology>. (Accessed: 30th August 2015)
11. Tillman, C. (2011) Musical Materialism. *British Journal of Aesthetics*. 51. pp. 13–29. DOI: 10.1093/aesthj/ayq028
12. Armstrong, D.M. (1978) *A Theory of Universals*. Cambridge University Press.
13. Williams, D.C. (1966) *Principles of Empirical Realism*. Springfield: Charles C. Thomas.