**Таинства Церкви: введение в изучение**

Зайцев Алексей

Предварительные сведения

Первоначально Церковь не знала какой-то строгой классификации таинств и не выделяла, даже терминологически, какого-то определенного числа таинств из бесчисленных действований Святого Духа. И на христианском Востоке, и на христианском Западе все относящееся к благодатной жизни, к открывшемуся Царству Божию выражалось греческим словом misterion (тайна, таинство).

Этот термин встречается уже в Септуагинте в значении всевозможных тайн, в первую очередь тайн Божиих. Например, в Премудрости Соломона говорится, что если люди ослеплены злобой, они "не познали тайн Божиих" (Прем. 2, 22). А в книге пророка Даниила (2, 27-30) misterion указывает на грядущее таинственное событие, суть которого непостижима для человеческой мудрости, но открывается только непосредственно Богом. В Евангелии слово misterion употребляется в ответе Иисуса Христа апостолам: "Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах" (Мк. 4, 11). У ап. Павла misterion имеет широкий смысл, говоря обобщенно - это тайны Божии, явленные в Господе Иисусе Христе (см., например, Кол. 2, 2-3; Еф. 3, 8-9; 5, 30-32) [1].

Столь же широкий смысл вкладывали позднее в слово misterion и отцы Церкви. Как отмечал прот. Иоанн Мейендорф: "В патристическую эпоху не существовало даже специального термина для обозначения "таинств" как особенной категории церковных деяний: термин misterion использовался вначале в более широком и общем смысле "тайны спасения", и только во втором вспомогательном смысле он употреблялся для обозначения частных действий, дарующих спасение" [2]. Таким образом, под словом таинство святые отцы понимали все, что относится и к Божественному Домостроительству нашего спасения в целом и к разнообразным его проявлениям в частности. Например, согласно св. Иоанну Златоусту, misterion есть все, что сообщается человеку Святым Духом и постигается лишь верой. Таинства - это сама Церковь и ее важнейшие священнодействия - Крещение и Евхаристия, но кроме того таинства - это и церковные догматы, и молитвы, и вообще все, выражающее единое спасительное таинство или спасительную тайну Иисуса Христа [3].

В этой связи интересно обратить внимание на известное высказывание западного отца Церкви V в. св. Льва Великого: "То, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в таинства" [4]. Здесь выражено первоначально общее для Востока и Запада учение Церкви о таинствах, как многообразных проявлениях единого богочеловеческого таинства Христова. В этом учении нет еще характерного для средневековой латинской мысли различия таинств самих по себе и их освящающего действия, нет деления церковных священнодействий на таинства и обряды (sacramentalia), нет и строго фиксированного числа таинств.

**Число таинств Церкви**

В творениях отцов Церкви I-го тысячелетия учение о седмеричном числе таинств не встречается [5]. Слово misterion, повторим, употребляется в широком контексте, означая не столько какие-либо конкретные священнодействия, сколько благодатные дарования Святого Духа вообще. Например, во II в. св. Ириней Лионский никак не выделяет семи священнодействий, получивших в позднейшие времена наименования "таинств" в узком смысле, из всех прочих "действований Святого Духа" в Церкви. В исключительное положение св. Ириней ставит Крещение и Евхаристию, но вопреки позднейшим протестантским интерпретациям, он не ограничивает реальное божественное присутствие в Церкви только этими двумя священнодействиями, но, напротив, говорит о бесчисленности различных благодатных даров, действующих в ней. "Невозможно перечислить дарования, - пишет св. Ириней, - которые Церковь (рассеянная) по всему миру получила от Бога во Имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате..." [6]

Первая попытка систематизации учения о самых важнейших священнодействиях Церкви связана с именем св. Дионисия Ареопагита. В книге "О церковной иерархии" выделяется шесть таинств, что соответствует в системе Ареопагитик двум (священнослужители и миряне) триадам церковных степеней [7]. При этом совсем не утверждается, что таинств, как средств обожения, шесть и только шесть - не больше и не меньше. Число "шесть" не абсолютизируется, но используется лишь для выделения важнейших тайнодействий среди множества других. Эти шесть таинств следующие: 1) таинство просвещения (Крещение и Миропомазание как одно целое); 2) таинство собрания или приобщения (Евхаристия); 3) таинство освящения мира (освящение мира для употребления его "в святейших священнодействиях над освящаемыми вещами и лицами" [8]); 4) таинство посвящения в священный сан; 5) таинство монашеского посвящения; 6) таинство, совершаемое над благочестиво усопшими (погребение).

В IX в. вопрос о числе таинств поднимается преп. Феодором Студитом. В одном из посланий, посвященных апологии монашества, он повторяет схему св. Дионисия, ссылаясь на него как выразителя божественного предания. В тех же терминах, что и Ареопагит, преп. Феодор говорит о шести главных тайнодействиях, перечисляя их в том же самом порядке. При этом он замечает, что опасно отвергать что-либо из божественного предания, и отвержение монашества может повести за собой к отвержению других пяти таинств [9].

Формула семи таинств появляется не ранее XII в. на латинском Западе. Первым из известных источников, в котором она присутствует, является так называемое завещание жителям Померании епископа Оттона Бамбергского (+1139). Несколько позднее о семи таинствах говорит Гуго Сен-Викторский (+1141) [10]. Однако большинство протестантских исследователей ставили подлинность этих свидетельств, особенно первого, под сомнение, считая, что схема седмиричности таинств была внесена в эти источники позднее, и настаивая, что впервые эту схему использовал знаменитый католический богослов Петр Ломбард (+1164) [11]. Как бы то ни было, в Сентенциях Петра Ломбарда со всею определенностью говорится именно о семи таинствах, которые перечисляются в следующем порядке: крещение, конфирмация, евхаристия, покаяние, последнее помазание, священство, брак [12].

На греческом Востоке учение о семи таинствах впервые встречается столетием спустя, в 1267 г., в так называемом Исповедание веры императора Михаила Палеолога. Этот документ, адресованный папе Клименту IV, относится к периоду подготовки Лионской унии. В последнее время даже католические исследователи не отрицают, что написан он был не греческими, а латинскими богословами с целью устранить препятствия к соединению Константинопольской Церкви с Римом [13]. Поэтому по ряду вопросов здесь используется уже в целом сформировавшееся схоластическое учение. Кроме схемы семи таинств в Исповедании говорится о чистилище, филиокве, пресуществлении в Евхаристии.

Однако в скором времени седмеричный список таинств стал встречаться и в собственно православных источниках. "Явно западное происхождение этого скупого перечня таинств не помешало его широкому принятию восточными христианами, начиная с XIII в. Список таинств приняли даже те, кто яростно сопротивлялся попыткам примириться с Римом. Похоже, что это быстрое перенятие стало результатом не только влияния латинского богословия, но и средневекового восхищения Византии символическими числами: число "семь" вызывало особенно богатые ассоциации, наводя на мысль, скажем, о семи дарах Духа у Исаи (11, 2-4). Но у византийских авторов, принявших "семь таинств" обнаруживаются разные конкурирующие списки" [14].

Так, о семи таинствах говорится в одном из посланий византийского монаха Иова (+1270). "Семь таинств Святой Христовой Церкви, - пишет он, - по порядку суть следующие: первое крещение, второе харизма, третье принятие святынь животворящего Тела и Крови Христовой, четвертое священство, пятое честной брак, шестое святая схима, седьмое помазание елеем или покаяние" [15]. Как видим, в данном случае, несмотря на общее со схемой Петра Ломбарда число "семь", очевидны достаточно серьезные отличия в самом перечне таинств: шестым таинством названо монашество, а покаяние объединяется в одно седьмое таинство с елеосвящением.

В следующем XIV столетии изъяснением важнейших священнодействий Церкви занимались, в частности, такие великие православные богословы как св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила. Ни тот, ни другой не говорят о таинствах и об их числе в привычном для нас смысле. Какого-то определенного и законченного перечня таинств в их творениях нет. Святитель Григорий особое значение придает только двум таинствам, находящимся в самом центре церковной жизни, - крещению и Евхаристии, подчеркивая, что в этих двух таинствах укоренено все наше спасение, поскольку в них целиком и полностью восстанавливается все Домостроительство Сына Божия [16]. Св. Николай Кавасила в своей книге "Семь слов о жизни во Христе" останавливается на трех важнейших священнодействиях - крещении, миропомазании и Евхаристии. Одна из основных мыслей Кавасилы в том, что все, относящееся к Телу Церкви, свое начало имеет в крещении, а завершение - в Евхаристии.

В XV столетии св. Симеон Солунский (первым из святых отцов) прямо говорит, что таинств в Церкви семь. Однако когда он начинает их перечислять по порядку, то называет не семь, а собственно восемь таинств. Кроме привычного перечня (крещение, миропомазание, Евхаристия, покаяние, священство, брак, елеосвящение) святитель Симеон, следуя давней восточно-христианской традиции, настаивает на сакраментальном характере и монашеского пострига, ставя его рядом или вместе с таинством покаяния: "К покаянию относится и ангельский образ..." [17].

К XV же веку относится и еще один известный перечень церковных таинств, составленный митрополитом Иосафом Эфесским. "По-моему, - провозглашает он, - таинств в Церкви не семь, но больше", и предлагает перечень из десяти священнодействий, среди которых наряду с известными семью таинствами названы еще монашество, погребение и освящение храма [18].

Итак, православная традиция в течение пятнадцати столетий не знала учения о строго фиксированном числе таинств Церкви. Седмеричный счет, появившись на греческом Востоке не ранее второй половины XIII в., сначала рассматривался только как один из возможных. "Византийская Церковь, - пишет о. Иоанн Мейендорф, - формально никогда не признала какого-то конкретного перечня; многие авторы принимают стандартный ряд из семи таинств - крещение, миропомазание, Евхаристия, священство, брак, покаяние и елеосвящение, - тогда как иные предлагают более пространные перечни. Но есть и третьи - они настаивают на исключительном и выдающемся значении крещения и Евхаристии, основного христианского посвящения в новую жизнь" [19]. И только к началу XVII в. схема "семи таинств" становится в Греческой Церкви общепринятой.

В Католической Церкви учение только о семи таинствах было определено соборно, как догмат, сначала на II Лионском 1274 г. (XIV Вселенский РКЦ), а затем на Флорентийском 1439 г. (XVII Вселенский) соборах. Окончательное доктринальное закрепление это учение получило уже в период Контрреформации, на соборе Тридентском (XIX Вселенский), который провозгласил: "Если кто-либо говорит, что таинства Нового Завета не установлены Господом нашим Иисусом Христом; или что их больше или меньше семи… или же что какое-либо из них по истине и строго говоря не есть таинство, да будет отлучен от сообщества верных" [20].

В XVII в. это учение вошло в Исповедание православной веры, авторство которого не совсем точно приписывается митр. Петру Могиле, и в Исповедание патр. Иерусалимского Досифея, известное как "Послание восточных патриархов". Но нельзя не учитывать, что тексты этих Исповеданий составлялись в условиях, когда в борьбе с криптокальвинизмом патриарха Кирилла Лукариса православные полемисты использовали римско-католические аргументы [21]. В XIX в. учение о семи таинствах стало общим местом в русских догматических системах, в которых вышеозначенные Исповедания обрели статус "символических книг", впрочем без достаточных оснований.

Однако, в последнее время целым рядом православных богословов и патрологов признается, что в контексте святоотеческого предания серьезных причин для догматизации схемы "семи таинств" нет [22]. Действительно, строгая фиксация числа таинств, как и разделение церковных священнодействий на таинства и обряды, в творениях святых отцов не встречается. Если в древних и византийских источниках в исключительных случаях и говорится о том или ином числе таинственных священнодействий, то лишь в значении "самых важных" среди множества прочих, без попыток абсолютизации какого-либо определенного перечня. "Византийское богословие игнорирует западное различение между sacraments и sacramentals и никогда формально не ограничивало себя каким-то строгим числом таинств" [23].

Выражением православной позиции по данному вопросу можно, на наш взгляд, признать учение, выраженное недавно канонизированным в Сербской Церкви выдающимся подвижником и богословом XX в. архимандритом Иустином (Поповичем) (+1979): "Все в Церкви есть святое таинство. Всякое священнодействие есть святое таинство. И даже самое незначительное? - Да, каждое из них глубоко и спасительно, как и сама тайна Церкви, ибо и самое "незначительное" священнодействие в Богочеловеческом организме Церкви находится в органической, живой связи со всей тайной Церкви и самим Богочеловеком Господом Иисусом Христом" [24].

В самом деле, церковная практика не знает "пустых", безблагодатных обрядов. Поэтому все, принадлежащее Церкви как Телу Христову, есть в полном смысле таинство. Преп. Иустин именно так и определяет православное значение этого слова: таинства есть благодатные действия Божии в Теле Христовом. Попытки строго определить количество этих действий бессмысленны, и лишь только самые важные, самые первостепенные и необходимые из них иногда выделяются в православной традиции названием "таинство" в узком смысле этого слова.

"Вот один пример: чин малого освящения воды, - продолжает преп. Иустин. - Малый чин, а какое великое святое чудо, столь же великое, как и сама Церковь! Это великое чудо уже две тысячи лет происходит для миллионов душ православных христиан, очищает, освящает их, исцеляет, дарует бессмертие и не перестает совершаться - и не перестанет, пока существуют небо и земля. А святая вода есть только одна из многочисленных святых тайн, которые непрестанно совершаются в Православной Христовой Церкви. Но и любая святая добродетель в душе православного христианина есть святое таинство, ибо любая из них находится в органической связи со святым таинством Крещения, а через него - и со всем Богочеловеческим таинством Церкви. Например, вера есть святая добродетель, а тем самым - святое таинство, которым православный христианин живет непрестанно. А святая вера силой святости своей рождает в его душе и остальные святые добродетели: молитву, любовь, надежду, пост, милосердие, смирение, кротость… И каждая из них есть опять же святое таинство. Все они одно другим живут, живут вечно и бессмертно, и одно другим питается, и все, что от них, есть свято. Потому-то и нет числа святым таинствам в Церкви Христовой, в этой объемлющей небо и землю великой, святой тайне Богочеловека. В ней и каждое "Господи помилуй" есть святое таинство, и каждая покаянная слеза, и каждый молитвенный вздох и вопль о грехах" [25].

Такое представление об условности того или иного числа таинств вытекает из основ православной экклезиологии, в соответствии с которыми Господь создал Церковь не просто как институт, которому передал определенное число таинств как видимых знаков невидимой благодати. Но Он создал Церковь как Свое преображенное Тело, и в этом Теле присутствует вся полнота божественной благодати, полнота даров Святого Духа. Эти дары актуализируются в том или ином священнодействии, но каким-то определенным их перечнем не исчерпываются, - дары бесчисленны. Все сакраментальные дарования, все таинства связаны с Крещением и Евхаристией. В Крещении (вместе с миропомазанием) таинства обретают свое начало, в Евхаристии - завершение, совершенство. Крещение есть рождение в Теле Церкви, Евхаристия - созидание полноты церковного Тела. Поэтому никакое таинство невозможно без Крещения, и никакое таинство не может быть признано совершенным вне Евхаристии. - Таковы основные положения святоотеческой сакраментологии. И только исходя из этих положений можно, на наш взгляд, обрести верную перспективу в решении вопроса о числе таинств Церкви.

**Основные положения латинской сакраментологии**

Выше было отмечено, что в древнем и византийском богословии не существовало разделения церковных священнодействий на таинства и обряды. Однако в западном богословии это разделение стало намечаться уже на рубеже IV-V вв., у св. Амвросия Медиоланского [26]. В его трактатах De Mysteriis и De Sacramentis терминологически различается, с одной стороны, латинское sacramentum - как определенное священнодействие Церкви, священный обряд, внешний элемент и, с другой стороны, misterium - как спасение, исходящее от Иисуса Христа [27]. Таинства в узком смысле в данном случае рассматриваются уже в некой обособленности от тайны Спасения в целом, чего прежде не было и на Западе, а на Востоке не было вплоть до XVI-XVII вв.

В творениях ученика св. Амвросия блаж. Августина эти положения получили дальнейшее развитие, став своего рода фундаментом схоластической сакраментологии. У Августина латинское sacramentum полностью вытесняет греческое misterion, получая при этом новый неизвестный ранее смысл: sacramentum [28] употребляется в значении "внешнего знака Божественных вещей", таинства, по определению Августина, есть "видимые слова" или "священные знаки невидимой реальности (res)" [29].

В споре с донатистами блаж. Августин проводит важнейшее для всего последующего латинского учения о таинствах различие между, с одной стороны, таинством самим по себе и, с другой, присущим таинству освящающим действием благодати. Он доказывает донатистам, что они имеют подлинные таинства (sacramentum), но не обладают реальным благодатным освящением (res [30]). В этой связи Августин впервые вводит понятие "неизгладимой печати" (sigillum), которое позднее, в схоластическом богословии, было развито в учение о "характере" (character) таинства. Так, в таинстве Крещения, пояснял Августин, на человека накладывается неизгладимый духовный знак, который может при определенных условиях оставаться бездейственным, но никогда не стирается. Раскольники и еретики обладают похищенными ими у Церкви истинными сакраментами, то есть носят на себе священную печать, но эти знаки в их руках не спасительны и не плодотворны [31].

С середины XII в. начинается период классической латинской сакраментологии, которая, окончательно оформившись в рамках Контрреформации, была в Римско-Католической Церкови догматизирована. Таинства теперь выделены в количестве только семи новозаветных священнодействий, которые рассматриваются как установленные Самим Господом Иисусом Христом и определяются как видимые знаки невидимой благодати. По выражению Фомы Аквинского sacramentum - это внешний знак сверхъестественных вещей для освящения людей [32]. Словно некие священные посредства, таинства сообщают присущую им благодать.

Чтобы связать эти две составляющие - с одной стороны, sacramentum как видимый знак и, с другой, присущую ему невидимую благодать (res), стала развиваться идея обязательного действия таинства самого по себе. Это обязательное, ничем не преодолимое и неотъемлемое действие таинства и стали называть его "характером". Хотя в узком смысле это понятие применимо только к трем таинствам - крещению, конфирмации и священству.

Для разграничения действия таинства, которое неизбежно при правильном его совершении, от действия субъективно воспринимаемой освящающей благодати была введена формулировка ex opere operato ("посредством совершенного действия") [33]. Ex opere operato обозначает обязательную действенность семи новозаветных таинств самих по себе, по факту правильного их совершения. Тридентский собор определяет, что таинства, через правильное совершение чина, сообщают благодать. При этом они расцениваются как орудия благодати или интструментальные причины освящения. Церковь над этими орудиями не властна - они действуют сами по себе, независимо от ее воли [34].

Таким образом, несмотря на то, что католическое богословие оговаривается, что действенность таинства в конце концов исходит от божественного установления, и кардинальной причиной освящения признается Иисус Христос, тем не менее между Богом и человеком возникает некое самостоятельное посредство - таинство, без которого, как инструментальной причины освящения, божественное установление не может быть действенным.

Еще одна пара важнейших для латинской сакраментологии понятий - "форма" и "материя". Правильное совершение священнодействия предполагает, с одной стороны, форму таинства (определенную тайносовершительную формулу) и, с другой, его соответствующую материю (вода, хлеб и вино, елей). Форма - это произносимые слова, материя - это в узком смысле используемое вещество. Однако, например, при рукоположении какое-то особое вещество не используется. Поэтому католическое богословие делает еще одну оговорку, что материей таинства в собственном смысле слова является не то или иное вещество само по себе, но именно действие, которое в большинстве таинств сопряжено с веществом. Как писал Фома Аквинский, имея в виду крещение: "Таинство заключается не в воде, но в приложении воды к человеку, то есть в омовении его водой" [35]. Таким образом, сакраментальный чин есть соединение формы и материи [36]. При соблюдении этих условий, то есть когда слово (форма) сообщает значение действию (материи), таинство имеет место, тогда оно действенно по самому факту.

Наряду с понятием "действенность" в католической сакраментологии используется связанное с ним понятие "действительность" таинства. Объективно действенное таинство, действенное само по себе, может, однако, быть признано не действительным по некоторым причинам, зависящим от Церкви. Таким образом под действительностью в данном случае понимается ряд условий, которые Церковь должна обеспечить для того, чтобы таинства были ею признаны. Хотя действительность не может повлиять на действенность (как было сказано выше, Церковь не властна над сакраментами, которые действенны ex opere operato), тем не менее, если таинство признано не действительным, вопрос о его действенности автоматически снимается. То есть в любом случае объективная действенность таинства должна подкрепиться его действительностью как своего рода юридическим статусом.

Что же это за условия, которые обеспечивают действительность таинства?

Во-первых, действительность таинств связана с делом служителя или совершителя таинства. Для преподавания таинств (за исключением крещения, которое может совершить даже неверный) необходимо получить в Церкви сакраментальную власть. Власть совершать таинства запечатлевает человека в таинствах крещения и священства. В обоих случаях это неизгладимая и нерушимая печать. Даже если священник отступит от веры, и будет отлучен от Церкви, он, согласно католической доктрине, тем не менее не утратит власти совершать таинства. И таинство, совершенное таким отпавшим от Церкви священником, будет признано Римско-Католической Церковью действительным, хотя сам он при этом в ее глазах тяжко согрешит, так как не имеет законных полномочий распоряжаться имеющейся у него властью [37]. (Такое понимание гипотетически допускает возможность Церкви абсолютных безбожников, таинства которой должны с необходимостью признаваться и действенными, и действительными.)

Второе условие действительности таинств также связано с его служителем. - Это намерение служителя таинства исполнить то, что исполняет Церковь. Это устойчивая в РКЦ формулировка со времен Фомы Аквинского, который писал, что намерение достаточно для таинства, поскольку совершающий его служитель действует в лице всей Церкви [38]. Что имеется ввиду под этим намерением? Конечно же - намерение правильно совершить чин, то есть правильно произнести формулу и произвести действие. "Обычно требуемое намерение, - пишет автор книги о таинствах Католической Церкви Б. Теста, - выражается словесно, определенной формулой, предписанной правилами культа" [39]. Через намерение служитель получает и сообщает другим благодать, подаваемую при совершении священнодействия.

**Об основных принципах православного богословия таинств**

Соотносится ли система понятий латинской сакраментологии с учением Православной Церкви?

Без сомнения, и в древности, и в византийсий период подход Церкви к таинствам был иным. В этом отношении интересен следующий факт. Когда в период Реформации Константинопольский патр. Иеремия II вступил в переписку с лютеранскими богословами, среди прочего ему был предложен вопрос о таинствах. Воспитанные на латинской схоластике протестанты просили дать им четкое определение понятия "таинство". Но, замечательно, что вместо этого православный патриарх вдруг присылает им изложение и краткое толкование Божественной литургии [40]. Очевидно, что в такой постановке патр. Иеремия просто не мог понять предложенного ему вопроса. Для него не существовало "таинства" как отвлеченного понятия, которое можно формулировать. Верность традиционному святоотеческому апофатизму в православном сознании еще сохранялась.

Однако, нужно признать, что за различием, которое существует между новой западной сакраментологией и традиционными святоотеческими воззрениями скрываются не только разные - катафатический и апофатический - подходы. И не только различный характер или образ мышления это различие определяет. Есть и принципиальная догматическая разница. Речь о соотношении, с одной стороны, западного, католического и протестантского, и, с другой, православного учения о благодати и, как следствие, различного представления о ее действии в таинствах.

Специфика римско-католической сакраментологии, на наш взгляд, во многом проистекает из идеи фактической субстанциональности благодати. Западные богословы рассматривают благодатные дары не как божественные нетварные энергии, предвечно исходящие от общей Трем Лицам сущности Божией, но как тварные посредства между Богом и человеком. Фома Аквинский говорит о благодати как о неких сверхъестественных эффектах, которые хотя и имеют своей творящей причиной Бога, тем не менее от Него отличны, то есть в конечном счете должны иметь собственную сотворенную природу. Западное богословие, как писал В. Н. Лосский, "не допускает реального различения между сущностью и энергиями. Но, с другой стороны, оно устанавливает иные различения, чуждые богословию восточному, различения между светом славы - тварным, и светом благодати - тоже тварным, как и между другими элементами "сверхъестественного порядка", как, например, дарами, добродетелями, благодатью оправдывающей и освящающей (gratia habitualis и gratia actualis). Восточная традиция не знает промежуточной фазы между Богом и тварным миром "сверхъестественного порядка", который прибавлялся бы к миру как какое-то новое творение" [41].

В применении к учению о таинствах на это догматическое различие обращал внимание патриарх Сергий (Страгородский), который писал (приведем пространную цитату): "Основное расхождение Православия от Католичества в этом пункте учения весьма определенно обнаружилось в известных спорах Паламитов с Варлаамитами. Паламиты (православные) понимали энергию (воздействие Божие на тварь и на человека, в частности) именно как непосредственное, так сказать, личное действие Божие. Поэтому благодать они прямо называли Богом. Между тем Варлаамиты (западники), исходя из мысли о непостижимости Божества, видели в благодати явление тварного мира и приписывали ей отдельное от Бога тварное бытие.

Прилагая это основное начало к учению о таинствах, получаем: благодать есть энергия Божия. Сказать: "благодать преподается в таинствах", для православного значит: "Бог воздействует на человека в таинствах". Отсюда и чрезвычайная трудность с исчерпывающей точностью формулировать православное учение. И форма для таинства необходима, и невозможно связать свободное творческое действие Божие с известным символом или вещественным знаком и тем, так сказать, отдать его в распоряжение совершителя символа. Форма для православного становится уже не проводником благодати, а скорее свидетельством, что воздействие Божие имеет место. Равно и совершитель таинства уже не властный податель благодати, а молитвенник о воздействии Божием и поручитель, что Бог воистину воздействует. При этом и молитва и ручательство священника получают свою силу от молитвы и ручательства Церкви, "исполнения Христова" на земле. Значит, таинства действительны пока священник в союзе с Церковью и священнодействует по ее поручению.

Наоборот, у католика все ясно и определенно. Благодать Божия есть сила, исшедшая от Бога, переданная Им иерархии, следовательно, имеющая уже отдельное от Бога бытие. Ее удобно прикрепить в качестве безличной силы к известной форме (opus operatum) и поставить в прямую зависимость от воли совершителя.

Нужно признаться, что и мы, православные, нередко сбиваемся на такое пониженное, овеществленное представление о благодати и таинствах. Это происходит и под влиянием католическим. Главное же, человеку плотскому, человеку "мира" всегда легче оперировать с понятиями плотскими, "душевными", чем с "духовными". Но во всяком случае это есть непоследовательность с чисто духовной точки зрения Православия" [42].

Кроме этого следует отметить еще один аспект. В полемике с пелагианством Августин пришел к выводу о непреодолимом действии благодати на человека. Согласно Августину, первородный грех привел к столь радикальной порче человеческой природы, что человек без благодати, которая в данном случае противопоставляется человеческой природе, не может действовать свободно. Сама вера, оправдывающая человека, и даже желание этой веры - это исключительно Божий дар [43]. Впоследствии учение о непреодолимом действии благодати стало использоваться римско-католическими богословами и в сакраментологии, в первую очередь в учении о Крещении. В богословии Фомы Аквинского возникла формула "влитие благодати" (gratiae infusio), как нельзя лучше подчеркивающая непреодолимость связанного с таинствами сверхъестественного воздействия.

Кроме того, представление о "тварной благодати" привело в католическом богословии к учению о ее разных видах. Своего завершения это учение достигло в ходе контрреформационной полемики, когда разработанные Фомой Аквинским положения дополнились четкой классификацией видов сотворенной благодати. В применении к учению о таинствах такое воззрение на благодать выражается прежде всего в том, что с каждым из таинств связывается какое-то одно конкретное сверхъестественное воздействие, которое рассматривается в полной обособленности от прочих благодатных даров.

С точки зрения православного богословия, говорить о различных видах благодати можно только с большой оговоркой, что в любом случае каждый из этих благодатных даров не есть какое-то самостоятельное безличное явление, но всегда восходящая к единой божественной сущности нетварная энергия, действование личного Бога. В соответствии с учением св. Григория Паламы о нетварной энергии можно говорить в равной мере и в единственном, и во множественном числе. Одна и та же божественная благодать действует, не разделяясь, действует многоразличным образом, каждый раз всецело приобщая к единому Богу.

В контексте православного учения о таинствах это нераздельное различие единой благодати и ее бесчисленных даров выражается в том, что каждое таинство должно рассматриваться лишь как проявление единого таинства Церкви, осуществленного во Христе, в Его обоженном Теле. Каждое таинство, писал преп. Иустин (Попович), "находится в органической связи со святым таинством Крещения, а через него - и со всем Богочеловеческим таинством Церкви" [44]. Каждое таинство - это актуализация крещенского дара. Каждое таинство, повторим, берет начало в Крещении и обретает свое завершение (совершение, совершенство) в Евхаристии.

В Церкви как истинном Теле Христовом объективно присутствует вся полнота благодатных даров. Через Христа наша природа стала, по выражению св. Афанасия Великого, духоприемной [45]. Но каждая ипостась должна усвоить дары благодати по собственному желанию, через свободное усилие. Как писал св. Кирилл Иерусалимский, "природа наша может принять спасение, требуется только наше произволение" [46].

Таким образом, из того факта, что в таинствах Церкви объективно присутствует полнота освящающей благодати, еще не следует, что каждый принимающий то или иное таинство автоматически становится причастником этой благодати. Восточные Отцы настаивали на том, что подающуюся в таинстве благодать необходимо воспринимать встречным движением воли (в противном случае, как выражался св. Григорий Нисский о таинстве Крещения, "вода остается водою"). Учения подобного католической концепции непреодолимого "влития благодати" в святоотеческом богословии нет. Вот несколько характерных цитат.

Св. Григорий Нисский о таинстве Крещения: "Должно, думаю, обращать внимание и на то, что оставляют в небрежении многие из приступающих к благодати крещения, самих себя вводя в обман и почитаясь только возрожденными, а не действительно такими делаясь… Если баня (крещения) послужила телу, а душа не свергла с себя страстных нечистот - напротив того, жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таких вода остается водой, потому что в рождаемом нимало не оказывается дара Святого Духа…" [47].

Св. Кирилл Иерусалимский: "Если же ты останешься в злом произволении своем, то проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет" [48]. И в другом месте: "Но Он (Св. Дух) испытывает душу; не повергает бисера перед свиньями. Если ты лицемеришь, то человеки крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя. Если же приступаешь с верою, то человеки будут совершать видимое, а Дух Святой сообщит невидимое" [49].

Преп. Симеон Новый Богослов: "Если ядущие Его Плоть и пиющие Его Кровь имеют жизнь вечную… мы же, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем [при вкушении] чувственной пищи, и не принимаем в сознании иную жизнь, значит, мы приобщились простого хлеба, а не одновременно Бога" [50].

Подобных высказываний в творениях св. отцов немало. На первый взгляд они ставят перед нами неразрешимую проблему. С одной стороны святоотеческое учение вполне определенно говорит, что благодать Св. Духа подается в таинствах Церкви объективно. Но с другой стороны, те же самые св. отцы отмечают, что человек может оказаться вне благодати таинства. И, как говорит св. Кирилл Иерусалимский, крещеный людьми может оказаться не крещеным Святым Духом. Однако при этом, согласно практике Церкви, если такой "псевдокрещеный" впоследствии действительно уверует и обратится, Крещение над ним не повторяется.

Свое разрешение эта антиномия может, на наш взгляд, получить в учении о потенциальности и актуальности. Этим понятиям соответствует используемая в святоотеческой традиции пара терминов dinamis и energia. В сакраментологии это учение использует, например, преп. Максим Исповедник. "Двояк образ нашего рождения от Бога: один дает рождаемым постоянно присутствующую благодать усыновления в состоянии возможности, - пишет преп. Максим, - другой же - приводит всю эту благодать в состояние действительности и через нее преобразует нравственно все произволение рождаемого в отношении к рождающему Богу. Первый образ рождения содержит благодать в состоянии возможности, в одной только вере, другой же сверх веры, по действенному познанию, осуществляет в познавшем божественное подобие Познанному… Ибо не рождает Дух воли не хотящей…" [51].

То есть принимающий таинства должен в самом себе преобразовать благодать из состояния возможности (потенциальности) в состояние действительности (актуальности). Причем "потенциальность" на языке греческих отцов означает не отсутствие чего-либо, что должно появиться впоследствии, но реальное присутствие, которое, однако, требует определенных условий для проявления или актуализации [52]. В этом смысле дар Крещения неотъемлем, но отсюда совсем не следует, что каждый крещеный всегда и неизменно является причастником крещенской благодати, - кроме объективного присутствия последней (благодать - божественная энергия) требуется еще и непрестанное субъективное ее усвоение, или стяжание.

Мы коснулись только самых принципиальных положений, которые необходимо учитывать при изучении православной сакраментологии. Но все эти положения требуют более детального раскрытия, что возможно только при попытке анализа понимания святыми отцами каждого из важнейших таинств в отдельности. В ходе этого анализа обнаруживаются и новые аспекты, которые не совсем очевидны при таком беглом и слишком общем обзоре, каковым являются эти вводные сведения.

**Список литературы**

[1] Подробнее: Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей до Оригена включительно. СПб., 1877. С. 31-38; Теста Б. Таинства в Католической Церкви. М., 2000. С. 16-19.

[2] Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 270.

[3] См. Теста. Указ. соч. С. 19.

[4] Sermo 74, 2. PL 54, 398.

[5] Катанский. Указ. соч. С. 405-420.

[6] Против ересей II. 32, 4.

[7] О церковной иерархии 5, 1, 7; 6, 1, 1-3.

[8] О церковной иерархии 4, 2.

[9] Письма. 1, 2. PG 99, 1524 В.

[10] Катанский. Указ. соч. С. 416.

[11] См. Hahn G. Doctrinae romanae de numero sacramentorum septenario. 1859. P. 23.

[12] См. в Катанский. Указ. соч. С. 416. Прим. 3.

[13] Jugie M. Theologia dogmatica Christianorum orientalium. III. Paris, 1930. P. 16.

[14] Мейендорф. Цит. соч. С. 271.

[15] Цит. по: Катанский. Указ. соч. С. 417.

[16] Гомилия 60.

[17] Сочинения Блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникского. СПб., 1856. С. 335.

[18] См.: Мейендорф. Цит. соч. С. 271.

[19] Там же. С. 271-272.

[20] 1-ый канон о таинствах Тридентского собора.

[21] См. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви. Б. м., 2003. С. 52.

[22] См.: Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 193-202; Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 285-286; Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 372-375.

[23] Мейендорф. Цит. соч. С. 270.

[24] Иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм. Б. м., 1997. С. 62

[25] Там же. С. 62-63.

[26] Или же это был неизвестный западный автор, трактаты которого De Mysteriis и De Sacramentis надписаны именем св. Амвросия.

[27] См. Теста. Указ. соч. С. 26.

[28] Это слово прежде имело два основных значения - во-первых, "нечто сакральное, отделенное от мира" и во-вторых, "военная присяга".

[29] De doctrina Christiana 2, 1, 1.

[30] Res - в данном случае "нечто реальное".

[31] Ep. 185, 6, 23.

[32] Summa Theologiae III. 60, 2.

[33] Michel A. Opus operatum. Ed. DThC. XI. 1. Paris, 1931. Coll. 1084-7.

[34] Подробнее см. Теста. Указ. соч. С. 69-76.

[35] Summa Theologiae III. 66, 1.

[36] Там же. С. 64-66.

[37] Там же. С. 56-59.

[38] Summa Theologiae III. 64, 9.

[39] Теста. Указ. соч. С. 58.

[40] Фельми К. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 193.

[41] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Боговидение. М., 2003. С. 177.

[42] Сергий (Страгородский), патр. Значение апостольского преемства в инославии // ЖМП, 1961. N 10.

[43] Confess. VII, 27; VIII 10-12; Enchir. 105-107.

[44] Иустин (Попович). Цит. соч. С. 63.

[45] Or. contr. arian. I, 46.

[46] Огласительные поучения II, 5.

[47] Большое огласительное слово 40.

[48] Поучение предогласительное 4.

[49] Огласительное поучение 17, 36.

[50] Слова богословские и нравственные 10 (Eth. 10, 760-764. Ed. SC 129. 1967). См. также Слово 14 (Eth. 14, 225-247).

[51] Вопросоответы к Фалассию 6.

[52] См. Лурье В. Примечание 67 // Св. Григорий Нисский. Об устроении человека. СПб., 1995. С. 137-138.