



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Засл. Проф. М. С. Иванов
МДА

ПОНЯТИЕ «ТАИНСТВО» В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Богословское определение этого понятия сопряжено с целым рядом трудностей. Во-первых, в Православии до сих пор до конца не разработано подлинное учение о таинствах. «Трагическим изъяном в историческом Православии, — писал в свое время протопресвитер Александр Шмеман, — оказались не только неполнота, а, я не побоюсь сказать, отсутствие богословия таинств, сведение его к западным схемам и категориям мысли»¹. Под влиянием схоластического богословия эти «схемы» и «категории» наиболее широко проникли в Русской Церкви в учебную литературу по Догматическому богословию. Воспитанные на этой литературе многие церковные ученые на протяжении почти двух столетий искренне верили, что изложенные в ней догматические положения о церковных таинствах как раз и являются подлинным выражением православной сакраментологии, и ревностно защищали эти положения. В этом отношении показательным является исследование доктора богословия, профессора Петербургской Духовной Академии А. Л. Катанского: «Догматическое учение о семи церковных таинствах». Две, на наш взгляд, неудачные попытки, которые предпринимает в этом сочинении его автор, сводятся к следующему. На протяжении всего исследования Катанский стремится убедить читателя в том, что привычное для нас сегодня понятие «таинство» в том или ином виде уже присутствовало в ранней Церкви. Более того, в святоотеческой письменности того периода можно, согласно Катанскому, найти свидетельства даже о том, что уже в древней Церкви признавали именно семь таинств. Насколько убедительны такие «свидетельства», покажем на примере. «Творения св. Ирины представляют данные для всех семи таинств», — со всей определенностью заявляет в одном месте А. Л. Катанский и продолжает: «Эти данные имеют, правда, неодинаковое значение, не представляют равномерности и в количестве указаний на каждое из семи священнодействий. Для одних из них данных более, и они важнее и решительнее; для других их менее, и они не так ясны и решительны. Но важно то, что они существуют в рассматриваемых творениях для всех семи таинств»². Анализируя эти «данные», Катанский приходит к парадоксальному выводу, который фактически вступает в противоречие с ранее сделанным им самим заключением. Св. Ириней, пишет автор исследования, — «рассматривает все (таинства — М. И.) совместно, не разделяя их на классы и группы, неизбежно являющиеся в другом случае, т. е. тогда, когда они рассматриваются сами по себе. Вот причина, почему св. Ириней вместе с другими отцами, не выделяет таинств из области «остальных действий Духа» в Церкви. А без этого выделения, — без поставления их во взаимную связь и без анализа общих всем им свойств, — невозможна никакая формальная деятельность по части образования общего понятия «таинство» и установления, соответствующего этому понятию термина»³. Второй вывод Катанского, являющийся вполне объективным, как видим, фактически сводит на нет его первое заключение.

Вторая попытка Катанского является своего рода апологией заимствованного с Запада учения о количестве таинств. Ему как крупному ученому, естественно, известна история зарождения и развития католического учения о таинствах и его догматизирования на II Лионском (1247 г.), Флорентийском (1439 г.) и Тридентском (7-я сессия, 1547 г.) соборах. Однако вывод, который он

¹ Шмеман А., *прот.* Евхаристия. П., 1984. С. 304.

² Катанский А. Л. Догматическое учение о семи таинствах. СПб., 1877. С. 94.

³ Там же. С. 127–128.

делает из этой истории, не может не вызывать недоумения. Для Катанского формирование католического учения о числе таинств представляет собой процесс, который в тех или иных формах, параллельно проходил и на православном Востоке. Поэтому, когда в результате униональной политики восточным приходилось идти на уступки Католической Церкви, они без возражений принимали западное учение о количестве таинств⁴. «Не может быть, — пишет Катанский, — чтобы на православном Востоке не заметили вкравшегося в православную догматику западного нововведения относительно учения о числе таинств, если бы это было действительным нововведением, а не явилось как формирование (хотя в первый раз, может быть, и на Западе) того, что было всегда в церковной практике как западной, так и восточной Церкви»⁵. «Остается одно, — заключает Катанский, — допустить, что в этом факте безмолвного принятия православной восточной Церковью формулы седмиричного счисления таинств сказалась сила церковного предания, которому всегда беспрекословно повиновалась наша Церковь. Со времен Апостолов в церковной практике как западной, так и восточной Церкви ... существовали и пользовались особенным благоговением все семь таинств»⁶.

Указанные выводы Катанского приводятся здесь не для того, чтобы дать им критическую оценку. Такая оценка со времени написания «Догматического учения о семи церковных таинствах» уже давалась, причем о заимствовании православными седмиричного числа таинств у католиков свидетельствовали даже сами католические ученые⁷. Эти выводы помещены в данном докладе для того, чтобы показать, что исследования типа Катанского не только не способствуют уяснению понятия «таинство» в православной традиции, но и еще более запутывают далеко не однозначное представление о таинствах в Православии. Положение усугубляется тем, что с позицией, занятой Катанским в вопросе о таинствах, и с защитой проникшего на Восток схоластического учения о таинствах приходится встречаться до сих пор.

Другая трудность, возникающая при определении понятия «таинство», своими корнями уходит в библейский текст, где слово «таинство» никогда не употребляется в привычном для нас смысле, хотя диапазон его использования в Св. Писании весьма широк.

Поскольку программа конференции о церковных таинствах включает библейский аспект сакраментологии, я остановлюсь на этом аспекте в общих чертах.

Слово «тайна», «таинство» (греч. μυστήριον) в ветхозаветных текстах обычно употребляется для описания сотериологического процесса, который осуществляется в рамках миссиологических чаяний Израиля. Бог открывает Израилю свой замысел о спасении, и в этом смысле ветхозаветное Писание есть откровение Божественных таин⁸.

В евангельских текстах слово «мистерион» встречается только у ап. Марка («Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (4. 11). Произнося эти слова, Иисус Христос «возвращается к центральной теме иудейских апокалипсисов. Его дело — основать Царство Божие ... и раскрыть во всей полноте Божественные тайны..., «сокровенные от создания мира (Мф 13. 35). В Нем завершается откровение, потому что обетования исполняются: «тайна Царства явилась на земле в Его Лице»⁹.

Дальнейшее развитие эта тема получает у ап. Павла. Премудрость Божия, которую он проповедует и «которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей», есть премудрость «сокровенная», «тайная» (1 Кор 2. 7). Поэтому в своем служении он выступает как «домостроитель Таин Божиих» (1 Кор 4. 1). Основными среди этих Таин для Апостола являются тайна Христа (Кол 4. 3), (Еф 3. 2–5) и тайна Церкви (Еф 3. 9–10), (Еф. 5. 32). Однако место для тайны у ап. Павла находится

⁴ Там же. С. 421–422.

⁵ Там же. С. 421.

⁶ Там же. С. 422.

⁷ *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium. P., 1930. Vol. 3.*

⁸ *Леон-Дюфур К. Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974. С. 1159.*

⁹ Там же. С. 1160.

и в области христианской веры (он призывает хранить «таинство веры в чистой совести» (1 Тим 3. 9), и даже в области беззакония (2 Фес 2. 7). «Тайна беззакония», о которой он пишет Фессалоникийцам, в Откровении ап. Иоанна выступает как нечестивая жена, не челе которой написано имя: тайна, Вавилон великий» (17. 4–5). Обзор библейских текстов показывает, что «там, где (в них — М. И.) речь идет о реальных таинствах (как, например, в sacramentalных текстах), понятие «мистерия» не употребляется; там же, где оно встречается, речь не идет о каких-либо культовых и ритуальных аспектах»¹⁰.

Что касается святоотеческих творений, то в них продолжается библейская традиция употребления понятия «таинство». «В патристическую эпоху, — замечает прот. Иоанн Мейендорф, — не существовало даже специального термина для обозначения «таинств» как особенной категории церковных деяний: термин *mysterion* использовался в более широком и общем смысле «тайны спасения...»¹¹.

В древней Церкви понятие «таинство», кроме библейского контекста, учитывало контекст окружающей языческой религиозной и культурной среды. Об этом свидетельствуют писания Иустина, Ириней, Тертуллиана и Киприана. Эти ранние отцы Церкви сравнивают языческие мистерии и христианские священнодействия, противопоставляя одни другим. Однако Климент Александрийский уже использует для объяснения христианской сoterиологии некоторые мистериальные представления язычников. По пути совершенствования его «гностика» ведет Христос-Тайноводец¹². На высших ступенях посвящения мистерии вводят гностика в область Божественно света. «О, поистине святые мистерии, — восклицает Климент Александрийский, — о, чистый свет! Я несу факел, чтобы узреть небеса и Бога, посвящаюсь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью.... Это и есть мои «вакхические» мистерии. Если хочешь, прими и ты посвящение, — и будешь кружиться в хороводе вместе с ангелами вокруг нерожденного и непреходящего и воистину единственного Бога, а Логос Его будет петь гимны вместе с нами»¹³.

Высшие тайны существуют не для непосвященных, поэтому они передаются в скрытой форме¹⁴.

Для Оригена «все домостроительство спасения, как в Ветхом, так и в Новом Завете, полно таин. Весь Ветхий Завет... был совокупностью таинств в том смысле, что он представлял собой типы, прообразы, символы будущего. Так, все ветхозаветные жертвы, ... все праздники, все, что написано о скинии..., все это Ориген называл таинствами, видя в них прообразы новозаветных учреждений... Факты новозаветного домостроительства он также называл «таинствами». Таковы, например, рождение и страдание Спасителя и все вообще дело Христово»¹⁵. Вместе с тем, Ориген называет «таинствами» и самые известные и важные священнодействия. Для него Крещение — это таинство¹⁶; Евхаристия — божественные таинства¹⁷, церковные таинства¹⁸, таинства тела Господня¹⁹, таинства Слова Божия²⁰, священство — священнические и первосвященнические таинства²¹. Таинства он

¹⁰ Jungel E., Rahner K. Was ist ein Sacrament? Freiburg, 1971. S. 29–30.

¹¹ Мейендорф И. прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 270.

¹² Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 2006. С. 139–141.

¹³ Там же. С. 140.

¹⁴ Климент Александрийский. Строматы, кн. 4. 25. Ярославль, 1892. С. 501–502.

¹⁵ Катанский. Цит. соч. С. 266–267.

¹⁶ Там же. С. 267.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 267–268.

усматривает и в исповедании грехов²² и в браке, который он называл «аллегорическими таинствами»²³.

В центре всех священнодействий святоотеческая традиция помещает Крещение и Евхаристию. Крещение есть таинство, потому что принимающий его таинственно участвует в смерти Христа и, воскресая с Ним, входит в новую жизнь (облекается во Христа). Здесь важно подчеркнуть: участие в смерти и вхождение в новую жизнь не является лишь некоторым подобием того, что имело место в искупительном подвиге Иисуса Христа: крещаемый действительно умирает греху и действительно возрождается к вечной жизни. Святоотеческое понятие «таинство» своей основой имеет незыблемую схему: «первообраз — отображение», почти утраченную или неверно понимаемую в современном представлении о таинстве. Преп. Максим Исповедник демонстрирует эту схему наиболее очевидно. В «Тайноводстве» он описывает актуализацию таинства, используя понятия: «первообраз» (типос), «образ» (икон) и «символ» (символон). В «образе» (икон) он видит не столько знак отсутствующей реальности, сколько саму эту реальность (т. е. «первообраз»), актуализировавшуюся в этом «образе» через знак. «Образ» и есть в некотором смысле то, что он изображает, а обозначенная «образом» реальность присутствует в своем видимом изображении²⁴. Это становится возможным, благодаря «символу» (от глагола *συνβάλλω* — «соединять»), с помощью которого первообраз соединяется с образом и присутствует в нем. Этот аспект, включенный в понятие «таинство», фиксируется и св. Василием Великим: Крещение как раз и совершается для того, отмечает он, чтобы образ смерти отобразился в человеке²⁵. Об этом же пишет в «Огласительных поучениях» и св. Кирилл Александрийский, добавляя при этом, что Крещение не заключается лишь в прощении грехов того, кто это таинство принимает²⁶.

Возрожденный в Крещении вступает в новую жизнь в благодатном организме Церкви и переживает эту жизнь в евхаристической общине. Для него открывается возможность, как отмечает Дионисий Ареопагит, участвовать в «священносовершительнейшей» Евхаристии²⁷, где Евхаристические Дары — также «образ», «отображение» (славянск. «вместообразная»). Они отображают «первообраз», которым в этом случае является Сам Христос. В отображении новокрещенный восходит «в тайну спасения и новой жизни, хотя и совершенную единожды, но даруемую нам «всегда, ныне и присно»²⁸.

Что касается Миропомазания, то оно, как считает прот. А. Шмеман, «не есть собственно другое какое-то таинство, оно есть скорее осуществление Крещения, его «утверждение Св. Духом. От Крещения оно может отличаться лишь настолько, насколько жизнь отличается от рождения»²⁹.

Таким образом, в православной литургической традиции Крещение и Миропомазание вместе с Евхаристией составляет неразрывное единство. Это становится возможным благодаря тому, что они входят в одно таинство — таинство Христа, «в котором, как отмечает митрополит Иоанн Зизиулас, — содержится все таинство нашего искупления. С этой точки зрения все особенности, имеющиеся в каждом из этих трех таинств, рассматриваются в свете единого таинства Христа и никогда не воспринимаются в качестве какого-то объективного, объясняемого из самого себя, бытия»³⁰.

Это замечание может быть отнесено к любому таинству, ибо его существование своими корнями уходит в тайну Христа и тайну Церкви. Вне этих таин любое понятие таинства будет ошибочным. Иисус Христос не передавал основанной им Церкви какое-то определенное количество

²² Там же. С. 268.

²³ Там же.

²⁴ *Bornert R. Les commentaries Byzantines de la Divine Liturgie du VII e au XV e Siècle. P.: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1966. S. 113.*

²⁵ *Св. Василий Великий. О Святом Духе // Творения СПб., 1911. Т. 1. С. 605.*

²⁶ *Св. Кирилл Иерусалимский. Огласительные и тайноводственные поучения, II, 9, М., 1900. С. 38–39.*

²⁷ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. 2, 7; СПб., 2001. С. 37.

²⁸ Прот. А. Шмеман. Цит соч. С. 278.

²⁹ *Schmeman, Alexander. The World as Sacrament. (London: Darton, Longman and Todd, 1966. S. 91.*

³⁰ *I. D. Zizioulas. Some reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist, in Sobornost' Series V: № 9, 1969. S. 644.*

таинств; Он послал ей Утешителя, благодатные дары Которого многочисленны и разнообразны. Соответственно их актуализация происходит во всем многообразии священнодействий, реализующих жизнь Церкви как тайны и как таинства. «Вплоть до своего «западного пленения» православный Восток не выделял таинства в отдельный «объект» изучения и определения, не отделял его в некий отдельный богословский трактат. Такого выделения мы не находим ни в ранних «крещальных» литургиях, ни в пришедших им на смену «мистагогиях» (Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника и т. д.). Понятие «таинство» не было ограничено отождествлением его с нашими теперешними семью таинствами», канонический и харизматический статус которых значительно превосходит все остальные священнодействия, называемые в современной сакраментологии всего лишь «обрядами». «Понятие («таинство — М. И.) обнимало собой всю тайну спасения мира и человека Христом и в сущности все содержание христианской веры. ... (Что касается Евхаристии — М. И.), то «Отцы Церкви воспринимали (ее — М. И.) и как раскрытие, и как исполнение этой всеобъемлющей тайны»³¹. И хотя мы иногда встречаем в то время упоминание о семи таинствах, оно расходится с сегодняшними сакраментологическими представлениями. Преп. Максим Исповедник, например, в этой связи замечает следующее: Христос «становится Самосовершителем и Учителем новых таинств, которых так много, что разум не может объять ни числа, ни величия их. Среди них Он даровал людям по избытку своей щедрости семь наиболее главных, смысл которых ... заключается ... в содержании этой молитвы («Отче наш» — М. И.)». Далее преп. Максим перечисляет эти таинства: «богословие, усыновление благодати, равночестность людей с ангелами, причастие вечной жизни, восстановление человеческого естества..., ниспровержение закона греха и низложение лукавого...»³².

Традицию патристической эпохи относительно понятия «таинство» продолжает современный святой Православной Церкви архимандрит Иустин (Попович). «Все в Церкви, — пишет он, — 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». Для архимандрита Иустина вообще «нет числа святым таинствам в Церкви Христовой, в этой, объемлющей небо и землю великой и святой тайне Богочеловека. В ней и каждое «Господи, помилуй» есть святое таинство, и каждая покаянная слеза, и каждый молитвенный вздох и вопль о грехах»³³.

Высказывание архимандрита Иустина подчеркивает характерную особенность патристического понятия «таинство»: у отцов Церкви оно не является техническим термином и не выступает в качестве родового понятия в отношении к каким-либо священнодействиям. Более того, оно вообще не является понятием строго определенным и как таковое не используется для определения различий между таинством и обрядом. Если на Западе существовало различие между таинствами (*sacramenta*) и тайнодействиями (*sacramentalia*), то на Востоке и таинства, и тайнодействия, и обряды носили общее название «священнодействий» или «чинопоследований». Поэтому попытка некоторых православных богословов разделить их на таинства и обряды некогда не была удачной. Такая попытка чаще всего обуславливалась аналогичным разделением, появившимся ранее на Западе. Проф. П. Н. Трембелас, например, полагает, что наряду с таинствами существовали и другие священнодействия, которые, хотя и были благодатными, но не являлись необходимыми для спасения. В силу того, что они имели некоторое сходство с таинствами, такие священнодействия, как отмечает Трембелас, западными богословами были названы «тайнодействиями» («сакраменталиями»). «Что касается сообщаемой в тайнодействиях благодати, то мы, — продолжает греческий профессор, — укажем на то, что она в куда меньшей степени, чем в таинствах действует «в

³¹ Шмеман. Цит соч. С. 271–272.

³² Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 186.

³³ Иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм. М., 1997. С. 72.

силу совершенного действия» («экс опере операто»)... Ее действие совершается скорее «в силу совершаемого действия» («экс опере оперантис»), т. е. благодаря молитвам и действиям Церкви...»³⁴.

Выводы Трембеласа вызывают целый ряд возражений. Во-первых, священнодействиями, не являющимися «необходимыми для спасения», могут быть не только обряды, но и некоторые таинства (священства, брака, елеосвящения). Во-вторых, у нас нет оснований устанавливать «степени» действия благодати, ибо «не мерою дает Бог Духа» (Ин 3. 34). Следует учитывать также и тот факт, что в церковной практике могут иметь место случаи, когда даже таинства (а не только обряды), причем совершенные с соблюдением всех требований и предписаний, по «степени» благодатности, окажутся, так сказать, на нулевом уровне. О таких случаях имеется целый ряд известных святоотеческих высказываний. «Должно, думаю, — пишет св. Григорий Нисский, 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 сходня с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таких вода остается водой, потому что в рожденном нисколько не оказывается дара Святого Духа...»³⁵. Не менее строг в своих предостережениях, обращенных к крещаемому, и св. Кирилл Иерусалимский. «Если ты останешься в злом произволении своем, — пишет он, — то проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет»³⁶. Бог «испытывает душу и не повергает бисера пред свиньями, — замечает он в другом месте. — Если ты лицемеришь, то человеки крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя»³⁷. И, наконец, в-третьих, сопоставление Трембеласом «экс опере операто» с «экс опере оперантис» представляет собой схоластический прием, ошибочно разводящий два действия: первое — в таинстве — совершенное само по себе, и второе — в обряде — совершаемое «благодаря молитвам и действиям Церкви».

Проф. протопресвитер Н. Афанасьев также склоняется к тому, что понятие «таинство» можно применять лишь к отдельным, наиболее значимым священнодействиям. Само собой разумеется, что его аргументация в этом подходе не была прокатолической. Об этом свидетельствует хотя бы то, что Афанасьев не признавал строго определенного количества таинств. «Что касается «семи таинств — ни больше, ни меньше», то это, — как он отметил, — есть недолжное догматизирование школьного учения. ... Такого учения о числе таинств Православная Церковь не содержит. Их может быть и больше, и меньше»³⁸. Кроме того, Афанасьев не был до конца уверен, является ли елеосвящение таинством, а «недоуменные вопрошания», как он выражался, относительно Евхаристии были у него еще более значительными. Евхаристия «не есть центральное таинство в Церкви, она есть таинство Церкви», — решительно заявлял он³⁹. Деление всех священнодействий на «таинства» и «тайнодействия» Афанасьев допускал по другой причине. «Только то священнодействие, — писал он, — которое совершается согласно воле Божьей и которое засвидетельствовано Церковью, как благодатно действительное, т. е. такое, в котом ниспосланы Богом испрашиваемые Церковью дары Духа, является таинством»⁴⁰. Свидетельство Церкви, о котором он здесь упоминает, он называет рецепцией Церкви. Такая рецепция, однако, не выдается каким-либо отдельным священнодействиям «раз и навсегда»⁴¹. «Мы знаем из истории Церкви, — замечает Афанасьев, — что священнодействие таинства, правильное с точки зрения его канонической действительности, может быть отвергнуто Церковью как таинство...»⁴². Здесь Афанасьев, по-видимому, имеет в виду случаи, аналогичные тем,

³⁴ Trembelas P. N. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique, Desclée de Brouwer. P., 1968. Vol. 3. P. 75–76.

³⁵ Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 40.

³⁶ Св. Кирилл Иерусалимский. Огласительные и тайноводственные поучения. М., 1900. С. 4.

³⁷ Там же. С. 291.

³⁸ Н. Афанасьев, прот. Таинства и тайнодействия // «Православная мысль». П., 1951. Вып. VIII. С. 28.

³⁹ Там же. С. 28–31.

⁴⁰ Там же. С. 24.

⁴¹ Там же. С. 25.

⁴² Там же. С. 20.

какие описывают в своих предостережениях св. Григорий Нисский и св. Кирилл Иерусалимский. Церковь не «раз и навсегда», а «каждый раз, как совершается ... священнодействие, свидетельствует о нем как о таинстве. ... Таинства установлены Церковью, и таинства каждый раз, как они совершаются, устанавливаются ею»⁴³. Такого понятие «таинство» у прот. Н. Афанасьева, разработанное им через призму церковной рецепции. Что же касается тайнодействий, т. е. священнодействий, которые не являются таинствами, их определение у Афанасьева, на наш взгляд, не является однозначным. Однако анализ этого определения не входит в задачу поставленной темы.

При определении понятия «таинство» как «мистериум» необходимо учитывать понятие «таинства» как «сакраментум». Первоначально оба понятия фактически совпадали, восходя к библейскому понятию таинства. Но уже Тертуллиан, используя слово «сакраментум», вышел за рамки библейского контекста и внес в объем понятия этого слова значения, взятые из его мирского употребления. «Сакраментум» в его светском употреблении могло означать клятву как атрибут двух сторон, заключающих договор, или как военную присягу. Второе значение этого слова Тертуллиан использовал применительно к таинству Крещения, потому что принимающий это таинство вступал в «воинство Христово» и давал присягу на верность Христу. Как в армии присяга утверждалась каким-либо внешним знаком, так и в Крещении «печать веры» («сакраментум фидеи») как «печать воинства» («сакраментум милице») запечатлевала вступление крещенного в воинствующую Церковь⁴⁴.

Бл. Августин не только воспользовался новым объемом понятий слова «сакраментум», но и еще более сместил акцент в этом понятии на видимый, внешний знак. У него «термин «сакраментум», — замечает один из современных католических богословов, — употребляется в смысле внешнего знака Божественных вещей, священного знака, как бы «видимого слова»⁴⁵. Для бл. Августина знаки — «это, — как он сам пишет, — такие вещи, которые употребляются для того, чтобы нечто обозначать. Отсюда каждый знак есть в некотором роде вещь, ибо то, что не есть вещь, не существует вообще, хотя, конечно, не каждая вещь есть знак»⁴⁶. С помощью знаков Бог открывал Себя на протяжении всего домостроительства, в том числе и в таинствах. При всем многообразии знаков, их объединяет одно: видимому знаку лишь соответствует невидимая действительность. Знак не может выполнять функцию символа, соединяющего в себе обе действительности. В смещении акцента в понятии «таинство» на внешний знак Карл Адам видит основную причину, вызвавшую различное понимание таинства на Востоке и на Западе. До тех пор, замечает он, пока понимание не выходило за рамки первоначальной (т. е. греческой) системы соотношения первообраза и отображения было ясно, что первообраз актуально присутствует в своем отображении, хотя и прикровенно. Больше об этом сказать было нечего, ибо здесь и вводилось понятие тайны, таинства. Но там, на Западе, где старое латинское представление об образе как только подобии первообразу... стало господствующим, там внутреннее соотношение первообраза со своим отображением было разрушено⁴⁷.

Западная знаковость внесла еще одно смысловое отличие в понятие «таинство». Если понятие «мистерион» является более динамичным, чем статичным, поскольку выражает некоторый процесс, движение, обновление, то «сакраментум», носящий знаковый характер, более отражает статическую реальность, нежели динамическую тенденцию. Это заметил даже католический ученый кардинал де Любак, сделавший два вывода: 1. «Мистерион» совершают, празднуют, приносят, исполняют..., «сакраментум» же, напротив, воспринимают, охраняют, разделяют, употребляют...». 2. «Сакрамент» есть телесные «мистерия»; «мистерия» есть духовные «сакрамент»⁴⁸.

⁴³ Там же. С. 25.

⁴⁴ *Tertullianus. Ad Mart.*, 3; *De Spect.*, 24; *De Idol.*, 19.

⁴⁵ *Tecma Б. Таинства в Католической Церкви. М., 2000. С. 27.*

⁴⁶ *Augustinus. De doctr. christ. Liber II, c. 1.*

⁴⁷ *Adam K. «Gesammelte Aufsätze; zum Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart. Augsburg: Haas, 1936. S. 258–259.*

⁴⁸ *De Lubac H. Corpus mysticum: l'eucharistie et l'église au Moyen Âge: etude historique. 2 éd., rev. et augm. P.: Aubier, 1949. S. 59–60.*

Понятие «таинство» в восточной традиции формировалось исходя из целостного представления о таинствах Церкви. Оно не было редуцировано спекулятивным мышлением, а таинства не воспринимались сами по себе и не были выведены из тайны нашего спасения, которая заключалась во Христе. Поэтому таинствам изначально было придано экклезиологическое измерение. Оно служило своего рода базисом, на котором строилось все учение о таинствах и из которого открывались сущность и содержание этого учения. Когда же на Западе появилась иная, схоластическая богословская надстройка, «вместо того, чтобы «воспринять» смысл таинств из литургической традиции, богословы создали свои собственные определения таинств и затем в свете этих определений стали интерпретировать церковное богослужение, «втискивая» его, как выражается прот. А. Шмеман, — в рамки своего собственного априорного подхода»⁴⁹. В результате произошла «крайняя индивидуализация таинств». Большинство из них стало рассматриваться «как индивидуальные акты, совершаемые над индивидуальными членами Церкви»⁵⁰. Поэтому не удивительно, что в наш потребительский век такие акты все чаще начинают носить такой же потребительский характер. Человек, желающий удовлетворить свои религиозные потребности, «заказывает» то или иное таинство, а священник, его совершающий, становится «исполнителем» этого заказа. В результате таинства превращаются в «требы».

Чтобы избежать такого обособления таинств, необходимо прежде всего изменить подход к самому понятию «таинство». Дело не только и не столько в том, сколько таинств существует в Церкви. Во всяком случае, не догматизируя седмиричное число таинств, православная сакраментология все современные таинства признает. Проблема заключается в другом: в том, чтобы главное внимание обратить на сущность таинства и на его связь с тайной Спасения и не рассматривать его лишь как инструментальную причину освящения. Существенную помощь в этом может оказать богатое литургическое наследие Православной Церкви, которое, в отличие от схоластической сакраментологии, сохранило верность традиционному экклезиологическому пониманию таинства.

kiev-orthodox.org

⁴⁹ Шмеман. Водой и Духом. П., 1986. С.100–101.

⁵⁰ Афанасьев. Цит. соч. С. 25–26.